

# A efêmera missão barnabita no sertão de Pernambuco (1903-1905): ego-documentos, escrita religiosa e memória institucional

Rafael Borges de Oliveira

Ana Chrystina Venancio Mignot

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil)

## Resumo

Interpretar a missão barnabita em Pernambuco a partir dos escritos produzidos pelos religiosos (cartas, relatórios e *chronicas*) entendidos aqui como ego-documentos (Artières, 1998), ou seja, registros nos quais a escrita de si opera como exercício de produção de identidade, é o objetivo do texto. Para tanto, mobiliza documentos preservados em arquivos localizados no Brasil e na Europa, em diálogo com referências da história cultural (Chartier, 1990), da crítica do arquivo (Farge, 2009) e da memória coletiva (Halbwachs, 1990). A interpretação sugere que a escrita religiosa não apenas registrou práticas, mas operou como uma estratégia de legitimação e uma certa pedagogia simbólica. À luz do conceito de ego-documentos, conclui-se que esses escritos funcionaram como dispositivos de elaboração da experiência missionária, por meio dos quais uma missão breve, e marcada por tensões, foi ressignificada como aprendizagem institucional e convertida em memória legítima da Ordem. O artigo evidencia, assim, como experiências efêmeras podem tornar-se lugares de memória e dispositivos formadores de identidade coletiva. Palavras-chave: Barnabitas. Sertão pernambucano. Ego-documentos. Memória institucional.

## The ephemeral Barnabite mission in the sertão (hinterland) of Pernambuco (1903-1905): ego-documents, religious writing an institutional memory

## Abstract

The objective of this text is to interpret the Barnabite mission in Pernambuco through the writings produced by the religious (letters, reports, and chronicles), understood here as ego-documents (Artières, 1998), that is, records in which

self-writing operates as an exercise in identity production. To this end, it mobilizes documents preserved in archives located in Brazil and Europe, in dialogue with references from cultural history (Chartier, 1990), archive criticism (Farge, 2009), and collective memory (Halbwachs, 1990). The interpretation suggests that religious writing not only recorded practices but also operated as a strategy of legitimation and a certain symbolic pedagogy. Considering the concept of self-writing, it is concluded that these writings functioned as devices for elaborating the missionary experience, through which a brief mission, marked by tensions, was re-signified as institutional learning and converted into legitimate memory of the order. The article thus highlights how ephemeral experiences can become places of memory and devices for forming collective identity.

Keywords: Barnabites. Sertão (hinterland) of Pernambuco. Ego-documents. Institutional memory.

## **La efímera misión barnabita em el sertão (región agreste) de Pernambuco (1903-1905): ego-documentos, escrita religiosa y memoria institucional**

### 2

#### **Resumen**

Interpretar la misión barnabita en Pernambuco a partir de los escritos producidos por los religiosos (cartas, informes y crónicas), entendidos aquí como ego-documentos (Artieres, 1998), es decir, registros en los cuales la escritura de sí mismo funciona como ejercicio de producción de identidad, es el objetivo de este texto. Para ello, se movilizan documentos conservados en archivos ubicados en Brasil y en Europa, en diálogo con referencias de la historia cultural (Chartier, 1990), de la crítica del archivo (Farge, 2009) y de la memoria colectiva (Halbwachs, 1990). La interpretación sugiere que la escritura religiosa no solo registró prácticas, sino que operó como una estrategia de legitimación y una cierta pedagogía simbólica. A la luz del concepto de ego-documentos, se concluye que estos escritos funcionaron como dispositivos de elaboración de la experiencia misionera, a través de los cuales una misión breve, y marcada por tensiones, fue resignificada como aprendizaje institucional y convertida en memoria legítima de la orden. El artículo pone así de manifiesto cómo las experiencias efímeras pueden convertirse en lugares de memoria y dispositivos formadores de identidad colectiva.

Palabras clave: Barnabitas. Sertão (región agreste) Pernambucano. Ego-Documents. Memoria Institucional.

## Introdução

A chegada da Ordem dos Clérigos Regulares de São Paulo, conhecidos como barnabitas, ao Brasil, em 1903, não pode ser compreendida apenas como um deslocamento missionário pontual, mas como parte de uma política mais ampla da Santa Sé no final do século XIX e início do século XX, pesquisada e apresentada por Águeda Bittencourt (2017), como a “era das congregações”, nos estudos por ela desenvolvidos sobre as escolas confessionais católicas, e por Paula Leonardi (2023), que tem se voltado, entre outras pesquisas, para o patrimônio e território das escolas católicas que se instalaram no Brasil. Os barnabitas atendiam, assim, ao convite do Papa Leão XIII, “[...] nonagésimo pontífice que, mesmo em tão avançada idade, vivia atento e vigilante pelas suas ovelhas, ameaçadas pelo governo ao qual chamava de lobos famulentos [...]” (Oliveira, 2024, p. 11), e que via na América Latina um campo privilegiado para reforçar a presença católica diante dos avanços da secularização e do liberalismo. Os barnabitas se inseriram em um projeto de expansão missionária que respondia também às pressões vividas no continente europeu, sobretudo após o *Risorgimento* italiano, que limitara a ação das ordens religiosas e enfraquecera os territórios papais.

Nesse movimento, o Brasil republicano recém-laico oferecia um espaço ambíguo aos barnabitas: por um lado, a separação entre Igreja e Estado, com a constituição de 1891, que restringia privilégios históricos e, por outro, a abertura de possibilidades para novas formas de inserção, especialmente por meio da educação e da ação missionária no interior do país, atuando na formação do clero, como no Seminário de Belém ou em escolas da congregação que foram criadas ao longo do tempo.

É nesse contexto que, em 1903, um grupo de 5 religiosos barnabitas, composto pelos padres Francisco Richard, Afonso Di Giorgio, Norberto Phalempin, Florêncio Dubois e o irmão Fernando Warnez, acompanhados do Bispo de Olinda, D. Luiz Raimundo da Silva Brito (Mercês, 2003), tomaram o navio no porto de Bordeaux, França e desembarcam no porto de Recife para começarem imediatamente “[...] a trabalhar no interior pernambucano, em Cabrobó, Boa vista e Petrolina, de onde, adentraram-se mais ainda pelo sertão, Juazeiro e Alagoinhas” (Oliveira, 2024, p. 12). A missão, entretanto,

durou apenas dois anos, encerrando-se em 1905. Sua brevidade, longe de reduzir sua relevância, nos obriga a refletir sobre o modo como experiências efêmeras podem se converter em memória institucional. Pierre Nora (1993) já advertia que a memória também se constitui a partir de acontecimentos breves e intensos, capazes de gerar representações duradouras.

Nesse caso, a curta missão barnabita no sertão pode, assim, ser entendida como um meteoro institucional: um evento de passagem rápida, mas que deixou vestígios na escrita e na memória da Ordem e da Igreja, permitindo reconstruir, ainda que parcialmente, a narrativa da Ordem sobre sua atuação no interior do Brasil, além de descrever elementos presentes na cultura e realidade sertaneja. Como observam Ana Chrystina Mignot e Maria Teresa Cunha (2006), os chamados “papeis ordinários” como cartas, relatórios ou diários deixam de ser mero registros funcionais quando preservados e passam a operar como dispositivos de memória, capazes de revelar práticas, sensibilidades e modos de vida que escapariam ao registro oficial. Nesse sentido, os documentos dos religiosos, guardados pela Ordem, cumprem a mesma função: aquilo que parecia banal ou passageiro transformou-se em memória no papel, garantindo a permanência simbólica de uma missão breve que, sem tais registros, talvez tivesse se perdido no esquecimento. A imagem do meteoro, portanto, traduz com precisão o paradoxo da experiência: apesar de sua efemeridade, ela permanece viva pela força dos documentos preservados, dos relatos transmitidos e das leituras que a congregação fez de si mesma ao longo do tempo.

O presente estudo tem como objetivo interpretar a missão barnabita em Pernambuco a partir dos escritos produzidos pelos religiosos (cartas, relatórios e *chronicas*) entendidos aqui como ego-documentos (Artières, 1998), ou seja, registro em que a escrita de si opera como exercício de produção de identidade. A hipótese que orienta a análise é de que, embora a missão tenha fracassado em termos práticos, ela constitui um evento simbólico fundamental na trajetória da ordem no Brasil, por meio de sua elaboração discursiva e memorialística.

Do ponto de vista metodológico, o trabalho mobiliza um conjunto de fontes preservadas, ainda que de forma dispersa, nos arquivos da Ordem no Brasil (Belém e Rio de Janeiro) e no exterior (Bélgica e Itália). Tal dispersão

documental exige do pesquisador um trabalho de cruzamento, na linha que Arlette Farge (2009) chama de “caça paciente” no arquivo, em que a memória institucional se revela a partir de lacunas, silêncios e fragmentos. A pesquisa inscreve-se na perspectiva da história cultural e da história da educação, adotando como referências Roger Chartier (1990), para pensar a materialidade e circulação do escrito, Arlete Farge (2009), para compreender a pesquisa em arquivos dispersos, e Maurice Halbwachs (1990), para interpretar a memória coletiva como construção social. A análise será conduzida por meio da crítica documental, articulando as dimensões textuais, materiais e institucionais dos escritos religiosos.

A relevância deste estudo está em evidenciar como uma experiência breve, quase apagada da historiografia da educação, pode revelar práticas de escrita, estratégias de legitimação e processos de construção de memória institucional. Ao resgatar a missão barnabita de 1903 – 1905, se busca preencher uma lacuna acerca de ordens religiosas no sertão, mostrando como a escrita religiosa se tornou dispositivo pedagógico e memorial capaz de converter efemeridade em permanência simbólica.

5

## **A chegada dos barnabitas em Recife (1903)**

A chegada dos barnabitas ao Brasil, em 1903, não pode ser interpretada apenas como uma operação logística de deslocamento missionário, mas um ato simultaneamente político, religioso e simbólico. O desembarque no porto de Recife, realizado na companhia do Bispo de Olinda, D. Luiz Raimundo da Silva Brito, conferiu de imediato legitimidade à presença da congregação, inscrevendo-a no campo eclesiástico local sob o amparo da autoridade episcopal. Esse gesto de acolhida pública não era apenas cordialidade, mas uma forma de situar os novos missionários no quadro de forças da Igreja brasileira em um momento de redefinição de papéis após a separação entre Igreja e Estado.

O ato de desembarque, aparentemente trivial, converteu-se em um verdadeiro rito de passagem – a travessia do Atlântico se completava com o simbolismo de um novo campo cultural e religioso. O porto, espaço de circulação de pessoas e mercadorias, transformou-se em palco de inserção

missionária: ali se concentravam o olhar da população curiosa, a recepção oficial do episcopado e a autopercepção dos próprios religiosos. Mais do que um ponto de chegada geográfica, Recife representava o limiar entre o “ser estrangeiro” e o “tornar-se missionário”, movimento em que a alteridade se ressignificava como vocação.

Ao descreverem a chegada, os religiosos revelavam o impacto e a surpresa dessa nova missão:

A viagem foi longa e cansativa, mas ao avistar as terras do Brasil, nossos corações se encheram de esperança. O porto de Recife fervilhava de pessoas, e o calor úmido fazia-nos sentir já em outro mundo. O bispo de Olinda, com paternal bondade, nos recebeu, assegurando-nos que a Igreja no Brasil, necessitava de nosso esforço e dedicação (Carta Pe. Richard, 1903).

6

O trecho da carta de padre Richard oferece mais do que uma descrição de viagem, ele constitui um ato de inscrição identitária. Quando o religioso afirma que “a viagem foi longa e cansativa”, estabelece uma imagem inicial de sacrifício, reforçando a ideia de que o deslocamento missionário já se configura como prova de fidelidade. A menção ao “porto fervilhando de pessoas” e ao “calor úmido” não é apenas um detalhe, é um modo de marcar a alteridade, de assinalar que o missionário adentrou em um mundo radicalmente outro. Além do desembarque, é preciso destacar o itinerário que ligou Recife ao sertão. Como ressaltou Rafael Borges de Oliveira (2024), após duas semanas de hospedagem no palácio episcopal da Soledade, os padres foram encaminhados ao Seminário de Olinda para estudo do idioma. Em 30 de novembro, embarcaram no vapor Jacuipey, percorrendo a rota Maceió – Penedo – Piranhas – Jatobá. Dali cavalgaram por cerca de sessenta léguas até Cabrobó, onde chegaram em meados de dezembro de 1903, recebidos novamente com festa popular (Mercês, 2003).

Os relatos produzidos, ao sabor do impacto da chegada, vistos na perspectiva de Roger Chartier (1990), nunca são reflexos neutros da realidade, mas práticas sociais que a representam, segundo disputas e estratégias de legitimação. Tal realidade está aqui configurada como uma fronteira a ser atravessada, um ritual de passagem que transforma o estrangeiro em missionário. A descrição do calor, da língua ainda estranha e do entusiasmo

popular funciona como dispositivo de legitimação, transformando dificuldades concretas em sinais de eleição providencial.

○ ponto central, porém, é a referência à acolhida episcopal com paternal bondade. Essa frase opera múltiplos registros. De imediato, legitima a missão, recordando que não são apenas estrangeiros que desembarcaram, mas enviados reconhecidos pela autoridade local. No plano discursivo, o adjetivo paternal reforça a metáfora familiar que a Igreja frequentemente mobiliza, naturalizando relações de poder como cuidado e afeto. Michel Foucault (1996) já chama atenção para como práticas discursivas produzem regimes de verdade; aqui, o relato organiza a experiência como se a acolhida fosse não apenas um gesto diplomático, mas a confirmação de um destino providencial.

Talvez como parte de sua missão, “[...] ao deslocarem de um lugar para o outro, os missionários costumavam registrar suas impressões, espanto, angústias e alegrias [...]” (Oliveira, 2024, p. 64). Em outro relatório, um dos religiosos destacou o contraste cultural que os marcou de imediato:

Recife é cidade movimentada, mas o povo nos olha com curiosidade. Muitos perguntam de onde viemos, e outros desconfiados, dizem que mais padres estrangeiros não mudarão a sorte desta terra. Sentimos, desde os primeiros passos, que não bastava portar a batina, mas que seria preciso conquistar a confiança com obras e palavras (Relatório Missionário, 1904).

7

○ relatório descreve que o povo os olhava com curiosidade, mas também que havia quem dissesse que “mais padres estrangeiros não mudarão a sorte dessa terra”. A frase, curta e aparentemente marginal, carrega um universo de tensões. Primeiro, ela expõe o olhar do outro, ou seja, o religioso percebe como está sendo observado e interpreta os gestos e murmúrios da população local. Esse deslocamento revela que, para além da expectativa e do entusiasmo de setores católicos mais próximos ao episcopado, havia também a desconfiança da população. A República, ao decretar a separação entre Igreja e Estado por meio do Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, apesar da “autonomia” que se dava à Igreja para a criação de novas dioceses, sem a necessidade da intervenção lusitana, a lei havia, em certo modo, abalado o poder da Igreja e provocado debates intensos sobre a presença de religiosos estrangeiros no país.

É importante observar que a “curiosidade” e a “desconfiança” coexistem como sentimentos sociais que situam os barnabitas num lugar intermediário, nem totalmente acolhidos nem totalmente rejeitados. Como lembra Michel de Certeau (1994), toda prática discursiva é atravessada por relações de poder e de negociação, nesse caso, os religiosos se veem obrigados a reconhecer que sua presença não é neutra, mas depende de conquistar legitimidade diante do povo. Mesmo sendo recebidos pelo povo, por autoridades eclesiásticas e civis no porto, a frase “não basta portar a batina, mas seria preciso conquistar a confiança com obras e palavras” é fundamental. Ela traduz a percepção de que a autoridade religiosa não se garantia apenas pela instituição, mas deveria ser confirmada pelo exercício cotidiano da proximidade e do serviço.

8 Essa consciência indicava uma diferença importante em relação ao modelo europeu, em que a figura do padre, por si só, já carregava legitimidade social. No Brasil republicano, sobretudo em uma capital nordestina marcada por disputas políticas e religiosas, o hábito clerical não bastava. Era necessário produzir capital simbólico (Bourdieu, 1987) por meio de gestos concretos, obras de caridade, sermões convincentes, convivência diária. A presença estrangeira era aparentemente olhada com suspeita porque, de um lado, remetia à tradição ultramontana, e, de outro, ao receio de novas ingerências em um país que buscava afirmar sua autonomia republicana. Esse documento, portanto, aponta que a chegada a Recife foi um ato ambivalente, pois, ao mesmo tempo em que houve um rito de inserção, acompanhado pelo bispo, houve também um encontro com a população que não se deixava conquistar automaticamente. É nesse contexto que ganha relevo a celebração da primeira missa em solo recifense registrada no livro de *chronicas* da comunidade:

Celebramos a primeira missa em Recife com grande devoção. A igreja estava cheia, e muitos fiéis aproximaram-se para ver quem era aqueles padres de sotaque estrangeiro. Pregamos, sobre a necessidade da perseverança na fé em tempos de provação, e o povo respondeu com entusiasmo. O bispo exortou-os a acolher-nos como irmãos que vêm servir a esta terra (Livro de *Chronicas*, 1903).



O episódio narrado mostra que a liturgia também funcionava como espaço pedagógico de visibilidade. Por meio dela, os barnabitas foram apresentados publicamente, tiveram sua diferença cultural enquadrada pela autoridade episcopal e puderam transformar o estranhamento inicial em rito de legitimação.

Esses fragmentos documentais, à primeira vista banais, podem ser compreendidos desde a perspectiva de Philippe Artières (1998) como ego-documentos, pois, todo ato de escrita de si não se reduz a um simples registro, mas constitui um processo ativo de construção e afirmação de identidades. No caso barnabita, tais documentos sugerem que a chegada em Recife funcionou como quadro inaugural de memória (Halbwachs, 1990): o primeiro contato com a nova terra, o primeiro gesto público de evangelização, o primeiro momento em que a congregação se apresentava como parte do corpo católico brasileiro. Como lembra Pierre Nora (1993), a memória se constituiu também a partir de acontecimentos breves e intensos. A recepção episcopal, as missas iniciais e a curiosidade popular foram incorporadas ao repertório de lembranças da Ordem.

Assim, o desembarque em Recife em 1903 deve ser compreendido como ato fundacional da missão barnabita no Brasil. O porto, o bispo, a primeira missa e os relatos de acolhida e desconfiança não foram apenas circunstâncias, mas constituíram os elementos simbólicos que dariam sentido à breve presença da Ordem no sertão pernambucano. Mais do que ponto de partida geográfico, Recife foi o lugar de memória (Nora, 1993) onde se condensou a identidade missionária barnabita e onde a efemeridade começou a ser transfigurada em permanência simbólica. Esse marco inicial permite compreender melhor a narrativa dos ego-documentos que viriam depois, já não apenas como registros administrativos institucional, mas como dispositivos de escrita de si e de produção de identidade.

9

## **O sertão como espaço simbólico e desafio missionário**

A missão barnabita no sertão pernambucano (1903-1905) deve ser compreendida não apenas como deslocamento geográfico, mas uma produção simbólica, visível nos relatos e registros deixados pelos próprios religiosos.

Em cartas e relatórios, o sertão desponta como espaço de provação, resistência e promessa, configurando-se um território narrado e interpretado, mais do que simplesmente descritivo. No relatório de fevereiro de 1904, enviado pelos religiosos ao superior geral da Ordem em Roma, lê-se:

A terra é seca, e as distância entre as povoações nos fazem caminhar horas sob o sol forte, sem encontrar nem sombra de árvores. Povos nos recebem com curiosidade, mas poucos compreendem nossas palavras, e o idioma ainda nos é obstáculo (Relatório Missionário, 1904).

10 A observação feita pelos religiosos, ultrapassa o caráter meramente descritivo de um itinerário. Nele, a paisagem árida e a barreira linguística não se apresentam apenas como circunstância concretas, mas signos de um espaço construído pelos religiosos na chave do sacrifício. A seca e o isolamento, ao lado da incompreensão da língua, são interpretados como marcas de um território hostil, cuja travessia converte-se em uma espécie de *via crucis*. Assim, a experiência cotidiana ganha também uma ressonância espiritual, em que o missionário se vê como peregrino da fé, portanto, de uma missão redentora que se realiza na resistência e na penitência.

Os próprios registros destacam que, em 1904, as chuvas foram raríssimas, com temperaturas entre 30 e 35° centígrados e surtos de febre palustres em Cabrobó e Boa Vista. O desgaste físico não vinha apenas do clima, mas da soma entre jornadas a cavalo, nutrição escassa e precariedade material, narradas como prova de fidelidade. Além disso, os missionários assumiram quatro paróquias nas cidades de Salgueiro, Cabrobó, Boa Vista e Petrolina, abrangendo cerca de 70 mil fiéis distribuídos em um raio de mais ou menos 360 km. Já no início, a extensão do território reforçava a incompatibilidade entre o atendimento paroquial e a vida comunitária, dilema reiterado diversas vezes nas cartas do padre Richard. Esse quadro confirma o que Maurice Halbwachs (1990) aponta: a memória não é simples conservação, mas construção em função de quadros sociais. Narrar a seca, as doenças e as distâncias pode também ter sido uma estratégia de inscrever a missão breve em uma lógica maior de sacrifício missionário e de legitimação da Ordem diante de seus superiores.

Como lembra Arlette Farge (2009, p. 26) “[...] os arquivos não nos entregam a vida inteira, mas pedaços arrancados, restos, retalhos de existência”. Esses fragmentos dispersos entre arquivos brasileiros e europeus, permitem reconstruir não apenas o cotidiano da missão, mas, sobretudo, a forma como os barnabitas representaram o sertão. É justamente nos silêncios e nas entrelinhas que se evidenciam os sentidos atribuídos ao espaço: lugar de ausência, mas também de promessa, de carência, mas também de identidade missionária. Em outro trecho da carta é possível ler:

Aqui o povo conserva uma fé viva, mas muito mesclada de superstições. Encontramos procissões improvisadas, devoções caseiras, e a necessidade de ensinar os fundamentos da religião em meio a práticas que pouco conhecemos (Carta do Pe. Richard, 1903).

Esse trecho revela como a escrita missionária produzia um retrato indenitário do sertanejo. A “fé viva” é reconhecida, mas imediatamente relativizada pela noção de “superstições”, que funciona como uma marca de desqualificação. Em vez de compreender a religiosidade popular em sua lógica própria, os barnabitas a emolduram como falta ou desvio em relação à ortodoxia católica. Nesse ponto, a leitura de Darcy Ribeiro (1995) é fundamental, pois, segundo o autor, o sertão brasileiro constitui uma fronteira cultural, isto é, um espaço de encontros e choques entre distintas matrizes (indígenas, africanas, ibéricas) que se misturam e se reinventam continuamente.

O resultado não é simples sobrevivência de tradições, mas a criação de novas formas de vida, híbridas e resistentes, que escapam a classificações rígidas. Contudo, para os religiosos, essa vitalidade foi apreendida e interpretada sob a ótica da carência, de forma que práticas religiosas múltiplas eram reduzidas a “superstições” e a fronteira cultural era vista não como uma potência criativa, mas como um déficit a ser corrigido pela ação pastoral, seguindo os modelos ultramontanos que se aplicavam na igreja do Brasil naquele instante.

Essa lógica interpretativa fica ainda mais clara quando aproxima do conceito de *identitarismo negativo*, formulado por Douglas Rodrigues Barros (2020). Segundo o autor, esse mecanismo discursivo se manifesta quando a alteridade é fixada numa posição de carência e não permite uma percepção da complexidade e se fixa numa identidade negativa, definida sempre pelo

que lhe falta em relação ao padrão hegemônico. Aplicado ao caso dos barnabitas, o conceito esclarece como as práticas religiosas populares foram reduzidas ao que supostamente lhes faltava em relação ao modelo litúrgico e catequético da Igreja.

Mais do que uma simples observação etnográfica, a escrita missionária opera como um dispositivo de poder. Ao enquadrar o sertanejo como sujeito incompleto, necessitado de correção, reforça-se o papel do missionário como portador da verdade e agente da ortodoxia. O que aparece nos relatórios como registro da realidade é, na verdade, construção de uma identidade negativa do outro, que ao mesmo tempo confirma a legitimidade e a autoridade daquele que escreve.

Essa operação discursiva de enquadrar o sertanejo como sujeito em falta não se limita ao plano identitário. Ela se projeta também na forma como os religiosos organizam a memória de sua própria experiência. Essa construção textual está longe de ser neutra. Maurice Halbwachs (1990, p. 58) lembra que “[...] a memória coletiva não é simples conservação do passado, mas reconstrução em função dos quadros sociais do presente”. O quadro que orientava a memória barnabítica era o ideal missionário: narrar a escassez e a precariedade como prova de fé. Ao registrar a dureza da terra e a suposta ignorância, os religiosos inscreviam a missão efêmera numa lógica maior de fidelidade e obediência. Ainda no relatório, os religiosos descrevem que:

O sertão nos exige mais do que nossas forças permitem. A distância, o calor e a solidão fazem recordar que estamos em terra de cruz, mas também de esperança. Se aqui a Igreja não floresceu, é porque ainda não trouxe rega contínua (Relatório Missionário, 1904).

É importante observar que esse tipo de escrita ressignifica a experiência. A “terra de cruz” era, ao mesmo tempo, sinal da dureza e metáfora da promessa. Como lembra Roger Chartier (1990, p. 17), “[...] os textos não refletem a realidade, mas constroem segundo práticas e usos sociais”. Nos documentos barnabitas, o sertão não é apenas constatado, ele é transformado em argumento teológico e indenitário.

Outro ponto que os religiosos revelam em sua escrita é a ausência do Estado. Em uma das cartas, sem data, enviada ao superior da missão no

Pará, padre Richert, os religiosos relatam que “[...] o governo não nos oferece apoio, e o povo parece viver à margem das leis. Aqui se sente a ausência do Estado e da Igreja, como se estivéssemos num território sem dono” (Carta do Pe. Richard, s/d). Ao enfatizar o vazio político e religiosos, os barnabitas não apenas descrevem a precariedade institucional do sertão, mas produzem também uma representação estratégica, pois a falta de presença estatal e eclesial é mobilizada como argumento que explica e, em certa medida, justifica, a brevidade da missão.

É nesse ponto que também se deve considerar a presença dos coronéis, chefes locais que exerciam poder absoluto sobre a população sertaneja. Como mostrou Victor Nunes Leal (1997), o coronelismo constituía um sistema de mando que, na Primeira República, preenchia a lacuna deixada pela ausência do Estado, articulando redes de dependência pessoal e controle do voto. Nas narrativas dos barnabitas, os coronéis aparecem como “mediadores” indispensáveis, regulando o acesso às terras, às capelas e até mesmo às festas religiosas. Em carta de 1904, um dos religiosos, escrevendo ao padre Geral da Ordem em Roma, registrou: “Aqui não se caminha sem licença dos chefes, homens de armas e terras, que decidem sobre as procissões e sobre que pode falar ao povo” (Carta Missionária, 1904). Nessa mesma carta, o religioso narrou um episódio em que, diante da chegada dos padres, o povo exclamava: “Corre, corre, é bala, é bala! Aqui só o padre é santo [...]” (Carta Missionária, 1904), evidenciando tanto a devoção quanto a tensão que cercava a presença missionária em territórios controlados pelos coronéis. Essa dimensão política mostra que a missão não fracassou apenas pela seca, pelo isolamento e pelas dificuldades materiais, mas também pelo confronto com uma ordem social marcada pela autoridade coronelista, em que a Igreja precisava negociar espaço com poderes já consolidados.

Nesse movimento, o insucesso não aparece como fracasso pastoral, mas uma confirmação da urgência e da relevância do projeto evangelizador. A carência de estruturas é, assim, ressignificada em prova da necessidade de expansão da Igreja e da indispensabilidade da própria Ordem.

Como observa Pierre Nora (1993, p. 15), a memória se enraíza em “[...] gestos, imagens, objetos e textos [...], que condensam experiências”. As cartas e relatórios barnabitas são, nesse sentido, verdadeiros lugares de

memória, pois são textos que, ao registrar o vivido na efêmera missão, a preservam como parte da tradição da Ordem e da vida da Igreja. Neles, o sertão emerge como espaço simbólico construído pela escrita religiosa, na qual a identidade do sertanejo é narrada em chave deficitária, enquanto a do missionário é projetada em chave heroica. Ao arquivar tais narrativas, a Ordem assegura que a breve passagem pelo sertão, ainda que pouco estudada e divulgada, não se dissolvesse no esquecimento, mas é transfigurada em memória coletiva, operação que evidencia o papel estratégico dos arquivos que será explorado na próxima seção.

## Escrita e sertão: aproximações literárias

14 A leitura dos ego-documentos barnabitas evidenciam que os religiosos, ao narrar a vida no sertão pernambucano, aparentemente recorriam a imagens que dialogavam com representações mais amplas da literatura e da cultura brasileira. Embora seu objetivo fosse pastoral e religioso, os relatos aproximavam-se de discursos literários que já haviam dado ao sertão uma centralidade simbólica no início do século XX. Entre esses discursos, destacam-se as formulações de Euclides da Cunha em *Os Sertões* (1902) e, décadas depois, as reelaborações de Ariano Suassuna em *O Romance d'A Pedra do Reino* (1971).

Nos relatos, o sertão aparece como território de aridez e de provação. Em carta de 1904, lê-se: “As longas distancias, o sol abrasador e o solo pedregoso tornam cada visita às povoações um sacrifício. O povo parece viver apartado de tudo, guardando sua fé em formas que nos surpreendem” (Carta do Pe. Di Giorgio, 1904). Essa descrição ecoa, ainda que de forma indireta, a visão de Euclides da Cunha, para quem “[...] o sertanejo é, antes de tudo, um forte” (Cunha, 1902, p. 117). Ambos constroem a adversidade como elemento estruturante da vida sertaneja, mas em registros distintos: ciência e tragédia em Euclides, penitência e pastoral nos barnabitas.

Contudo, se em Euclides o sertão é tragédia e para os barnabitas é provação, Suassuna ressignificará esse mesmo sertão como espaço de invenção estética e potência cultural. Enquanto os religiosos reduziam a religiosidade popular a “superstições”, Suassuna, segundo Ariel Roemer (2020),

por meio do movimento Armorial, fundado em 1970, a elevará a fundamento de uma arte erudita enraizada no popular:

Procuo criar um estilo tradicional e popular, capaz de acolher o maior número possível de histórias, mitos, personagens e acontecimentos, para atingir assim, através do que consigo entrever em minha região, o espírito tradicional e universal (Suassuna, 2008, p. 47).

Em *Romance d'A pedra do Reino*, Suassuna reelabora o sertão como território de mito, messianismo e carnavalização, aproximando-se da noção de realismo grotesco (Bakhtin, 1999). O narrador do livro, Quaderna, não é um herói trágico, mas um contador que rebaixa e reinventa os grandes temas da história, mesclando religião, política e cultura popular. Enquanto os barnabitas narram o sertão como espaço de escassez espiritual, Suassuna o transformava em centro de uma epopeia estética, onde a cultura popular (cordel, cantoria, xilografia) não era “superstição”, mas fundamento de uma cultura nacional erudita.

Essa diferença é reveladora. Para os religiosos, a religiosidade sertaneja é deficitária e demandava correção; para Suassuna, é potência criadora. Como observa Albuquerque Júnior (2009), o sertão, na obra de Suassuna, é espaço da saudade e invenção, um território atemporal em que se cruzam tradição e imaginação. Nesse sentido, a narrativa barnabita, portanto, inscreve-se num regime discursivo de poder, o de disciplinar e corrigir (Foucault, 1996), enquanto a narrativa suassuniana inscreve-se num regime de invenção e consagração simbólica.

É nesse ponto que a comparação com Euclides da Cunha se torna incontornável. Publicado em 1902, *Os Sertões* antecede em um ano a chegada dos barnabitas no Brasil. Segundo Rafael Borges de Oliveira (2024), não há indícios de que os religiosos tenham lido ou tido qualquer contato com a obra, até porque, recém-chegados da França, Itália e Bélgica, mal dominavam o português. Mesmo assim, as formas de narrar o sertão guardam proximidades surpreendentes. Sem ter lido a obra, as descrições feitas pelos religiosos se alinham ao mesmo modelo de representações, confirmando o sertão como lugar simbólico central no início do século XX.

Para Euclides, a terra é dura, pedregosa, quase inóspita; para os barnabitas, é “terra e cruz”, exigindo penitência e resistência. Ambos descrevem a aridez como força estruturante da vida social. A figura do homem também converge, ainda que de modo diferente. Euclides cristaliza o sertanejo antes de tudo como um homem forte (Cunha, 1902), síntese de resistência física e moral frente às adversidades. Em contrapartida, para os barnabitas, esse mesmo homem aparece como sujeito de “[...] fé viva, mas mesclada de superstições [...]” (Relatório Missionário, 1904), uma força espiritual reconhecida, mas, como apresentado anteriormente, reduzida à ausência. O elogio da resistência, em Euclides transforma-se em justificativa pastoral para a escrita dos barnabitas.

As diferenças, no entanto, são reveladoras. Enquanto Euclides denuncia o abandono estatal como tragédia nacional, os barnabitas, descrevem como “[...] um território sem dono [...]” (Carta do Pe. Richard, s/d), mas esse vazio é mobilizado para legitimar a brevidade da missão e reforçar a necessidade da presença da Igreja no sertão. Em ambos os casos, a ausência do Estado aparece, mas assume sentidos distintos: denúncia política em Euclides; argumento teológico para os barnabitas. No estilo, o contraste também é revelador. O livro *Os Sertões* constrói-se como epopeia científica e trágica, mesclando geologia, sociologia e estratégia militar. As cartas barnabitas, em contrapartida, assumem um tom penitencial e pastoral, em que a adversidade legitima o missionário como herói da fé.

Portanto, mesmo sem haver um contato direto entre as narrativas, é possível observar como o sertão foi elevado, quase que simultaneamente, a um lugar simbólico de prova, resistência e limite. Euclides o fez pela pena de engenheiro-militar, inscrito no paradigma científico do seu tempo; os barnabitas, pela pena religiosa, inscrita na gramática da pastoral ultramontana. Ambos, porém, acabaram por fixar imagens que, cada qual à sua maneira, se tornaram duradouras na memória nacional, no caso de Euclides, e institucional, no caso dos barnabitas.

O diálogo entre os barnabitas, Euclides e Suassuna mostra, portanto, como o sertão foi múltiplo nas narrativas do século XX: território de provação, de tragédia e de invenção. Os escritos missionários, apesar de seu caráter efêmero e localizado, inserem-se nesse universo simbólico mais amplo,



participando da construção de uma memória que não é apenas da Ordem, mas também da nação. Arquivados, tornam-se vestígios de um meteoro institucional: breve em sua duração, mas intenso em seu fulgor, capaz de iluminar, por um instante, a paisagem sertaneja e, ao mesmo tempo, deixar marcas que se projetam para além da Ordem, fixando-se como imagens persistentes na memória coletiva da Igreja e do Brasil.

## Considerações finais

A análise da efêmera missão barnabita em Pernambuco (1903-1905) confirma que experiências breves podem desempenhar papel decisivo na constituição da memória institucional. À luz da noção de memória coletiva, tal como formulada por Maurice Halbwachs (1990), observa-se que o episódio não foi preservado como simples lembrança, mas reconstruído segundo os quadros sociais da própria Ordem, que reinterpretou o fracasso prático da missão como experiência formadora capaz de legitimar a Ordem e preparar futuras expansões missionárias. A dispersão territorial, as tensões internas e os conflitos com autoridades civis e eclesiásticas foram reorganizadas narrativamente como provas de fidelidade, resistência e obediência, integrando-se a uma memória coletiva que ultrapassou o curto tempo da experiência.

Nesse processo, os ego-documentos (cartas, relatórios e *chronicas*) revelam-se, nesse sentido, menos como simples registros administrativos e mais como instrumentos de produção de identidade, em que os missionários se inscrevem como testemunhas de sacrifício, resistência e fidelidade. Conforme propõe Philippe Artières (1998), tais escritos não devem ser lidos como registros neutros, mas como exercícios de escrita de si, nos quais os sujeitos constroem suas identidades, justificam escolhas e produzem sentidos para a própria trajetória. No caso barnabita, narrar a seca, as doenças, as longas distâncias não era apenas constatar adversidades, mas transfigurá-las em provas de eleição divina; registrar a “fé viva mesclada de superstições” não era apenas observar o outro, mas enquadrá-lo numa identidade deficitária que legitimava a presença pastoral. Assim, a escrita missionária cumpre dupla função: constrói um retrato do sertão e, ao mesmo tempo, reafirma o lugar da Ordem como mediadora entre fé e civilização. A interpretação

sugere que a escrita religiosa dos missionários não apenas registrou práticas, mas operou também como uma certa pedagogia simbólica, na medida em que o próprio deslocamento dos religiosos, suas impressões sobre o sertão pernambucano e as disputas com o governo e a Igreja, por exemplo, serviram para prestar contas aos superiores e orientar acerca da necessidade de aprendizagem da língua, do conhecimento dos costumes e das práticas religiosas existentes.

Tais registros dialogam diretamente com aquilo que Maurice Halbwachs (1990) observa: a memória coletiva não conserva o passado em bruto, mas o reconstrói segundo os quadros sociais do presente. Do mesmo modo, Pierre Nora (1993) observa que os lugares de memória emergem não apenas de grandes acontecimentos, mas também de experiências efêmeras, intensas e documentadas. A missão barnabita em Pernambuco constitui precisamente esse tipo de meteoro institucional: curta em sua duração, mas intensa em seus efeitos, fixando-se como narrativa que ultrapassou o episódio e se transformou em patrimônio simbólico da Ordem. O sertão pernambucano, nesse sentido, não permaneceu apenas como espaço geográfico da missão, mas foi transformado em lugar memorial, no qual se condensavam narrativas de sacrifício, aprendizagem e vocação missionária.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa confirma a pertinência daquilo que Arlette Farge (2009) denomina a “caça paciente” no arquivo: fragmentos dispersos, cartas isoladas, relatórios incompletos e crônicas lacunares que, quando articulados, revelam não apenas práticas cotidianas, mas também estratégias de poder, modos de legitimação e dispositivos de memória institucional. Esse exercício hermenêutico mostra como o trabalho historiográfico pode transfigurar fragmentos documentais em narrativas analíticas, iluminando processos mais amplos da história religiosa e educacional.

Por fim, convém sublinhar que a experiência pernambucana não foi inútil ou marginal. Ela preparou quadros religiosos firmes e fortes, nas palavras dos padres Dubois, Di Giorgio e Richard, que depois tiveram papéis centrais em Belém do Pará e no Rio de Janeiro, e inflamou o ardor missionário da Ordem, em 1928, a aceitar as missões do Gurupi-Guamá, com o padre Richard como Administrador Apostólico. Assim, o aparente fracasso, converteu-se em aprendizagem institucional, transfigurando-se em memória formadora para a própria expansão barnabita no Brasil.

Portanto, ao reinscrever essa experiência na historiografia da educação e da religião, este artigo evidencia que a efemeridade não implica apagamento, mas pode se converter em permanência simbólica quando mediada pela escrita, pelo arquivo e pela memória coletiva. O caso barnabita ilumina os modos pelos quais ordens religiosas produzem memória de si, projetando-se além de suas presenças concretas. Mais do que recuperar um episódio pouco estudado, trata-se de compreender como a escrita religiosa, ao organizar a narrativa da missão, transformou o sertão em lugar de memória e a própria efemeridade em dispositivo pedagógico e identitário da Ordem barnabita.

## Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 9-34, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1999.

BARROS, Douglas Rodrigues. **Identitarismo**: uma crítica. São Paulo: Hedra, 2020.

BITTENCOURT, Agueda Bernardete. A era das congregações – pensamento social, educação e catolicismo. **Pro-Posições**, Campinas, SP, v. 28, n. 3, p. 29-59, 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8651657>. Acesso em: 20 set. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890**. Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. Coleção de Leis do Brasil, Rio de Janeiro, 1890. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-502631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 1º out. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CARTA Missionária [**Correspondência**]. Destinatário Pe. Geral da Ordem em Roma. Cabrobó-PE, 21 ago. 1904. 1 carta. [AGR].

CARTA. Pe. Richard [**Correspondência**]. Destinatário não identificado. Boa Vista – PE, [s.d.], 1903. 1 carta. [AGR].

CARTA Pe. Richard [**Correspondência**]. Destinatário não identificado. Boa Vista – PE, [s.d.]. 1 carta. [AGR].

CARTA. Pe. Di Giorgio [**Correspondência**]. Destinatário Pe. Geral da Ordem em Roma. Petrolina-PE, [s.d.], 1904. 1 carta. [APB].

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. 6. ed. Rio de Janeiro: Laemmert, 1902.

FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Edusp, 2009.

20 AULT, Michel. **A Ordem do discurso**. 15. ed. Tradução Laura Fraga de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 1990.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto**: o município e o regime representativo no Brasil. 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

LEONARDI, Paula. Associações católicas como instâncias socializadoras e de controle do tempo: o caso do Liceu e do Santuário Sagrado Coração de Jesus. **Pro-Posições**, Campinas, v. 28, n. 3, p. 83-111, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/dBmRgPgFfdMHFWGt3YFqh9C/?format=pdf&lang=pt>  
Acesso em: 19 set. 2025.

LIVRO de Crônicas. [**Manuscrito**]. Olinda-PE, 28 ago. 1903. [APB]

MERCES, José Maria Ramos. **Barnabitas no Brasil 100 anos**. Belém: Sociedade Brasileira de Ação e Cultura (Província dos Barnabitas do Norte), 2003.

MIGNOT, Ana Chrystina Venancio; CUNHA, Maria Teresa Santos. **Razões para guardar: a escrita ordinária em e arquivos de professores/as**. Revista Educação

em Questão, [S. l.], v. 25, n. 11, p. 40–61, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/8286>. Acesso em: 19 jan. 2026.

NORA, Pierre. Entre memória e história: os lugares de memória. **Projeto História**, n. 10, p. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, Rafael Borges de. **“Ide ao Brasil Imenso, ao Brasil Católico”**: Evangelizar e Educar na Missão Barnabítica no Novo Mundo (1903-1908). 2024. 135f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2024.

RELATÓRIO Missionário [**Relatório**]. Destinatário Pe. Geral da Ordem em Roma, Boa Vista-PE, jan. 1904. [AGR].

RELATÓRIO Missionário [**Relatório**]. Destinatário Pe. Geral da Ordem em Roma, Boa Vista- PE, fev. 1904. [AGR].

RELATÓRIO Missionário [**Relatório**]. Destinatário Pe. Geral da Ordem em Roma, Boa Vista- PE, set. 1904. [AGR].

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROEMER, Ariel. O lugar do sertão em Ariano Suassuna: uma leitura geográfica sobre a representação de sertão na obra Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta. **Geografia, Literatura e Arte**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 77-90, jan./jun. 2020. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2594-9632.geoliterart.2020.167374>.

SUASSUNA, Ariano. **O Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

SUASSUNA, Ariano. **Almanaque Armorial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. (Seleção, organização e prefácio Carlos Newton Júnior).

Prof. Ms. Rafael Borges de Oliveira

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil)

Grupo de Pesquisa Escola, Memória e Cultura Escrita

Orcid id: <https://orcid.org/0009-0002-5315-3388>

E-mail: [rborges@uc.cl](mailto:rborges@uc.cl)

Prof.ª Dr.ª Ana Chrystina Venancio Mignot

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil)

Programa de Pós-Graduação em Educação

Grupo de Pesquisa Escola, Memória e Cultura Escrita

Orcid id: <https://orcid.org/0000-0001-8944-2021>

E-mail: [acmignot@terra.com.br](mailto:acmignot@terra.com.br)

Recebido em 1º out. 2025

Aceito em 8 jan. 2026

