

revec

Revista de Estudos de Cultura



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE SERGIPE

N. 6 | SET. A DEZ. DE 2016

**Culturas em
Negativo**

Núcleo de Estudos de Cultura



Universidade Federal de Sergipe

revec

Revista de Estudos de Cultura



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE SERGIPE



Núcleo de Estudos de Cultura
Universidade Federal de Sergipe

A revista de Estudos de Cultura da UFS é um periódico do Núcleo de Estudos de Cultura da UFS, Pólo autônomo internacional do CLEPUL: HISTÓRIA, CULTURA E EDUCAÇÃO, que foi criado com o intuito de congrega pesquisadores das grandes áreas de Ciências Humanas, de Ciências Sociais e Aplicadas e de Letras, Linguística e Artes, para que, numa relação recíproca e não hierárquica de trocas e empréstimos, possam romper-se as limitações disciplinares que dificultam perspectivas renovadoras de reflexão sobre a cultura moderna e contemporânea, com ênfase no estudo de seus aspectos organizacionais e representacionais.

EDITOR CHEFE

Luiz Eduardo Oliveira

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Ponciano Bezerra (Universidade Federal de Sergipe)
 Anderson Zalewski Vargas (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
 Celso João Carminati (Universidade do Estado de Santa Catarina)
 Claudete Daflon dos Santos (Universidade Federal Fluminense)
 Delmir José Valentini (Universidade Federal da Fronteira do Sul)
 Dilton Cândido Santos Maynard (Universidade Federal de Sergipe)
 Êlsio José Corá (Universidade Federal da Fronteira Sul)
 Enrique Rodrigues-Moura (Universidade de Bamberg)
 Frank Nilton Marcon (Universidade Federal de Sergipe)
 Francisco das Neves Alves (CLEPUL / Universidade Federal do Rio Grande/ Biblioteca Rio-Grandense)
 Gladys Mary Ghizoni Teive (Universidade Federal de Santa Catarina)
 Hippolyte Brice Sogbossi (Universidade Federal de Sergipe)
 João Adolfo Hansen (Universidade de São Paulo)
 João Carlos Relvão Caetano (CLEPUL / Universidade Aberta de Portugal)
 Jonatas Silva Menezes (Universidade Federal de Sergipe)
 Jorge Carvalho do Nascimento (Universidade Federal de Sergipe)
 José Carlos de Araújo Silva (Universidade do Estado da Bahia)
 José Eduardo Franco (CLEPUL / Universidade de Lisboa)
 José Rodorval Ramalho (Universidade Federal de Sergipe)
 Luiz Eduardo Oliveira (CLEPUL / Universidade Federal de Sergipe)
 Maria Ivonete Santos Silva (Universidade Federal de Uberlândia)
 Maria Regina Barcelos Bettiol (CLEPUL)
 Marcus de Martini (Universidade Federal de Santa Maria)
 Norberto Dallabrida (CLEPUL / Universidade do Estado de Santa Catarina)
 Paulo de Assunção (CLEPUL / Universidade São Judas Tadeu)
 Raquel Meister Ko. Freitag (Universidade Federal de Sergipe)
 Regina Helena Pires de Brito (Universidade Presbiteriana Mackenzie)
 Sandro Marcio Drumond Alves (Universidade Federal de Sergipe)
 Simone Silveira Amorim (Universidade Tiradentes)
 Valmir Francisco Muraro (CLEPUL / Universidade Federal de Santa Catarina)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

REITOR

Angelo Roberto Antonioli

VICE-REITOR

André Maurício Conceição de Souza

REVISÃO E TRADUÇÃO

Português

Luiz Eduardo Oliveira

Kate Constantino Oliveira

Inglês

Emmerly Karoline Nascimento Dantas Leite

José Augusto Batista dos Santos

Luana Inês Alves Santos

Thadeu Vinícius Souza Teles

Espanhol

Anselmo Guimarães

Sandro Drumond Marcio Alves Marengo

EDITORACÃO ELETRÔNICA

Adilma Menezes

Revista de Estudos de Cultura da UFS/Publicação do
Núcleo de Estudos de Cultura, Universidade Federal de Ser-
gipe. - nº 6, (set./dez. 2016) – São Cristóvão: Universidade
Federal de Sergipe, 2015.

ISSN. 2446-7189

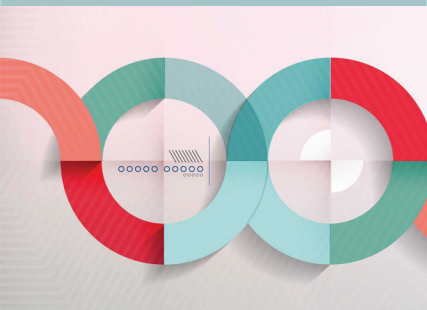
Quadrimestral

1. Cultura 2. Cultura brasileira 3. Periódico 3. Núcleo de
Estudos de Cultura.

CDU 008 (050)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
Cidade Universitária “Prof. José Aloísio de Campos”
CEP 49.100-000 – São Cristóvão – SE.



EDITORIAL

Dando continuidade ao nosso dossiê sobre o tema **Jesuítas e Ilustração: rupturas e continuidades**, iniciamos o número seis de nossa **Revista de Estudos de Cultura** com **Unidos num só corpo: jesuítas, continuidades e rupturas**, de Ligia Bahia Mendonça. O artigo busca refletir sobre o legado dos jesuítas à Ilustração, abordando um momento pouco estudado na historiografia da Educação brasileira, que é a permanência dos jesuítas no Brasil pós Reforma Pombalina. Segundo a autora, a investigação identificou a importância dos jesuítas junto à Coroa portuguesa, analisando o “século das luzes” como inspirador da educação que a Ordem praticava e seguindo pistas de resistência e permanência da educação inaciana na cidade do Rio de Janeiro, bem como as estratégias e táticas utilizadas pelos religiosos para resistir à expulsão dos jesuítas do território lusitano ornado por Pombal.

Em **O Padre Inácio Monteiro, entre a ruptura e a continuidade**, Carlos Maduro pretende retratar o perfil do P.^e Inácio Monteiro, um homem culto, de espírito moderno e pioneiro dos estudos científicos em Portugal. Conforme o autor, Inácio Monteiro mostra, de forma muito peculiar, uma outra perspectiva da Companhia de Jesus bastante conhecida dos diferentes estudiosos da Ordem de Santo Inácio, mas também convenientemente esquecida e oportunamente ignorada. A **“expulsão dos jesuítas” como lugar-comum**, de Jean Pierre Chauvin, tenta relativizar alguns relatos sumários e imprecisos a respeito das dissensões entre a Coroa portuguesa e a Ordem da Companhia de Jesus. Assim, busca desabilitar fórmulas discursivas cristalizadas e orientadas pela brusca ruptura e o salvacionismo, as quais são personificadas, no caso português, na figura de Sebastião José de Carvalho e Melo.

Paulo Assunção, por sua vez, em **O colégio jesuítico da Bahia : entre a sua fundação e a invasão holandesa**, destaca o processo de formação do Colégio da Bahia no decor-

rer do século XVI até o momento da invasão holandesa, dando ênfase à edificação do colégio e às necessidades materiais para o funcionamento da instituição. Em **A herança jesuíta ressignificada no grande projeto da ilustração**, Maria Regina Barcelos Bettiol busca mostrar que não houve apenas uma ruptura com o passado e sua tradição, mas, em certos aspectos, uma continuidade das ideias jesuítas adaptadas às transformações que ocorreram no contexto social e político da França do século XVIII. Já Fábio Falcão Oliveira, em **História da educação: fronteira, missões e rupturas territoriais**, busca perceber o fluxo do comércio na fronteira da Capitania de Mato Grosso, desde sua constituição até a chegada dos jesuítas portugueses. Assim, o autor pretende confrontar as duas bandeiras, a de Portugal e de Castela, tanto na possibilidade de granjear terras como num enfrentamento religioso que se deu não apenas nas terras espanholas, mas nas adjacências territoriais brasileiras com os jesuítas portugueses contra os castelhanos.

Em **Os jesuítas e as reformas pombalinas: rupturas e continuidades**, Luiz Eduardo Oliveira busca

mostrar até que ponto as rupturas promovidas pelas reformas pombalinas significaram um rompimento ou continuidade com relação à pedagogia jesuítica. Gabrielle Cornelli, em **Platão e os Guaranis: utopias transatlânticas na obra *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* de José Manuel Peramás**, dedica-se ao estudo da obra *De Administratione guaranica comparate ad Republicam Platonis commentarius*, escrita pelo jesuíta catalão José Manuel Peramás e publicada em 1793. A obra é concebida em polêmica com as utopias liberais e ilustradas modernas que o autor qualifica como epicuristas e desrespeitosas das santas instituições. Neste intento polêmico Peramás recupera a utopia política de Platão, expressa tanto na República como especialmente nas Leis.

Tenham todos uma excelente leitura.

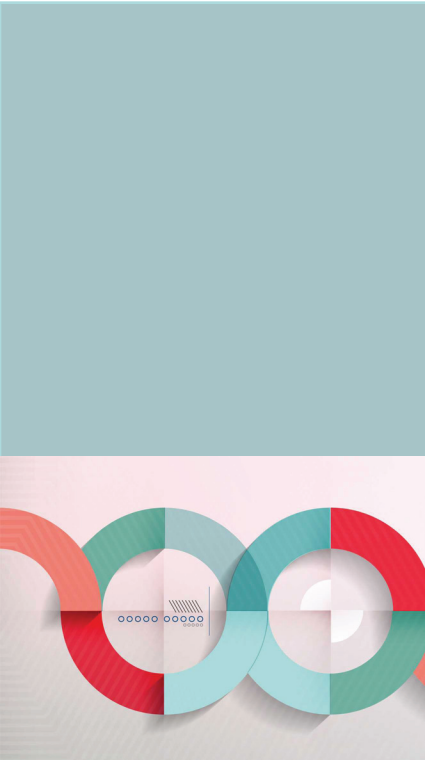
Os editores

José Eduardo Franco

Karl Heinz Arenz

Luiz Eduardo Oliveira

Maria Regina Barcelos Bettiol



EDITORIAL

Continuing our dossier about the **Jesuits and Illustration: ruptures and continuities** theme, we start the sixth issue of our **Cultural Studies Magazine** with **United in only one body: Jesuits, continuities and ruptures**, by Ligia Bahia Mendonça. The article reflects about Jesuits' legacy to Illustration, approaching a less studied moment in the historiography of the Brazilian Education, that is the permanency of Jesuits in Brazil after the Pombaline Reform. According to the author, the investigation identified the Jesuits' importance at the Portuguese Crown, analyzing the "century of light" as inspiring of the education that the Order used to practice and following clues of resistance and permanency of the Jesuit education in the city of Rio de Janeiro, as well as the strategies and tactics utilized by the religious to resist to the expulsion of the Jesuits from the Lusitanian territory adorned by Pombal.

In **The Father Inácio Monteiro, between the rupture and the continuity**, Carlos Maduro intends to portray Priest Inácio Monteiro's profile, a cult man of modern spirit and a pioneer of the scientific studies in Portugal. According to the author, Inácio Monteiro shows, in a very particular way, another perspective of the Company of Jesus which is well-known by the different scholars of the Order of Saint Ignatius, but also conveniently forgotten and opportunely ignored. **The "Jesuits' expulsion" as a common place**, by Jean Pierre Chauvin tries to relativize some summary and imprecise stories concerning the dissensions between the Portuguese Crown and the Order of the Company of Jesus. This way, it seeks to unblock crystalized discursive formulas, oriented by the abrupt rupture and the Salvationism, which are personified, in the Portuguese case, in Sebastião José de Carvalho e Melo's figure.

Paulo Assunção, on the other hand, in **The Jesuit school of Bahia: between its foundation and the Dutch invasion**, highlights the formation process of the School of Bahia throughout the 16th century until the moment

of the Holland invasion, emphasizing the edifications of the school and the material needs for the functioning of the institution. In **The Jesuit heritage resignified in the big project of illustration**, Maria Regina Barcelos Bettiol shows that there was not only one rupture with the past and its tradition, but, in certain aspects, there was a continuity of the Jesuit ideas adapted to the transformations that occurred in the social and political context of the 18th century France. In turn, Fábio Falcão Oliveira, in **History of education: border, missions and territorial ruptures**, perceives the commerce flux on the border of the Captaincy of Mato Grosso, starting since its constitution until the Portuguese Jesuits' arrival. Therefore, the author intends to confront the two flags, Portugal and Castile's ones, as in the possibility of earning lands, as in a religious confront that happened not only in the Spanish lands, but also in the Brazilian territorial adjacencies with the Portuguese Jesuit against the Castilians.

In **The Jesuits and the Pombaline reforms: ruptures and continuities**, Luiz Eduardo Oliveira shows until which point the ruptures promoted by the Pom-

baline ruptures meant a rupture or a continuity concerning the Jesuit pedagogy. Gabrielle Cornelli, in **Plato and the Guaranis: transatlantic utopias in the work *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* by José Manuel Peramás**, dedicates herself to the study of the work *De Administratione guaranica comparate ad Republicam Platonis commentarius*, written by the Catalan Jesuit José Manuel Peramás and published in 1793. The work is conceived in polemic with the modern liberal and illustrated utopias that the author qualifies as epicurist and disrespectful of the saint institutions. In this polemic intent Peramás recovers Plato's political utopia, expressed in the Republic as well as specially in the Laws.

Have all an excellent reading.

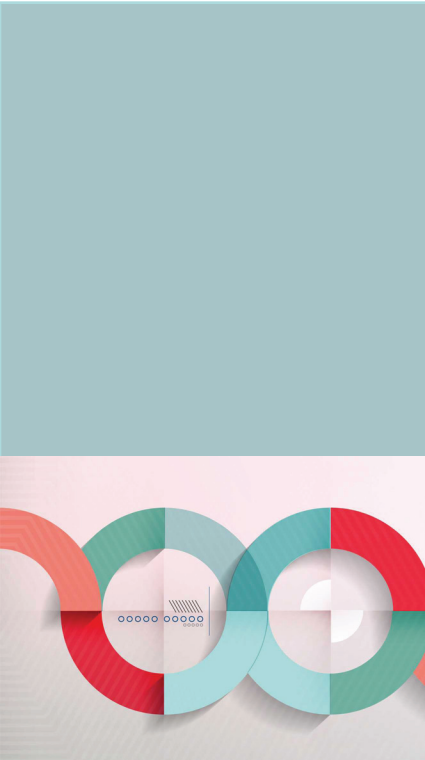
The editors

José Eduardo Franco

Karl Heinz Arenz

Luiz Eduardo Oliveira

Maria Regina Barcelos Bettiol



EDITORIAL

Continuando con nuestro dossier sobre el tema **Jesuitas y la Ilustración: rupturas y continuidades**, comenzamos el número seis de nuestra **Revista Estudos de Cultura** con **Unidos en un solo cuerpo: jesuitas, continuidades y rupturas**, de Ligia Bahia Mendonça. El artículo busca reflexionar sobre el legado de los jesuitas a la ilustración, abordando un momento poco estudiado en la historiografía de la Educación brasileña, que es la permanencia de los jesuitas en Brasil tras la Reforma Pombalina. Según la autora, la investigación identificó la importancia de los jesuitas junto a la Corona portuguesa, analizando el “siglo de las luces”, como inspirador de la educación que la Orden practicaba y siguiendo pistas de resistencia y permanencia de la educación ignaciana en la ciudad de Río de Janeiro, así como las estrategias y tácticas utilizadas por los religiosos para resistir a la expulsión de los jesuitas del territorio lusitano propuesta por Pombal.

En **Fray Inácio Monteiro, entre la ruptura y la continuidad**, Carlos Maduro pretende retratar el perfil de Fr. Inácio Monteiro, un hombre educado, espíritu moderno y pionero de los estudios científicos en Portugal. Según el autor, Inácio Monteiro muestra, de manera muy peculiar, otra perspectiva de la Compañía de Jesús bien conocida de los diferentes estudiosos de la Orden de San Ignacio, pero también convenientemente olvidada y oportunamente ignorada. **La “expulsión de los jesuitas”, como lugar común**, de Jean Pierre Chauvin intenta relativizar algunos relatos resumidos e inexactos acerca de las disensiones entre la Corona portuguesa y la Orden de la Compañía de Jesús. Por lo tanto, se intenta deshabilitar fórmulas discursivas cristalizadas e guiadas por la radical ruptura y el salacionismo, que se materializan, en el caso portugués, en la figura de Sebastião José de Carvalho e Melo.

Paulo Assunção, a su vez, en **El colegio jesuítico de Bahía: entre su fundación y la invasión holandesa**, pone de relieve el proceso de forma-

ción del Colegio de Bahía durante el siglo XVI hasta el momento de la invasión holandesa, haciendo hincapié a la construcción del colegio y a las necesidades materiales para el funcionamiento de la institución. En **La herencia jesuita resignificada en el gran proyecto de la ilustración**, Maria Regina Barcelos Bettiol pretende demostrar que no sólo había una ruptura con el pasado y su tradición, sino también, en cierto modo, una continuidad de las ideas jesuitas adaptadas a los cambios que se han producido en el contexto social y político de la Francia del siglo XVIII. Ya Fábio Falcão Oliveira en **Historia de la educación: frontera, misiones y rupturas territoriales**, busca entender el flujo de comercio en la frontera de la Capitanía de Mato Grosso, desde su constitución hasta la llegada de los jesuitas portugueses. Por lo tanto, el autor tiene la intención de comparar las dos banderas, de Portugal y de Castilla, tanto la posibilidad de obtener tierras como en una confrontación religiosa que se dio no sólo en tierras españolas, sino también en las adyacencias territoriales brasileñas con los jesuitas portugueses contra los castellanos.

En **Los jesuitas y las reformas pombalinas: rupturas y continuidades**, Luiz Eduardo Oliveira trata de

mostrar hasta qué punto las rupturas promovidas por las reformas pombalinas significaron un rompimiento o continuidad con respecto a la pedagogía jesuítica. Gabrielle Cornelli, en **Platón y los guaraní: utopías transatlánticas en la obra *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius* de José Manuel Peramás**, se dedica al estudio de la obra *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius*, escrita por el jesuita catalán José Manuel Peramás y publicada en 1793. La obra está concebida en controversia con las utopías modernas liberales e ilustradas que el autor califica como epicureistas e irrespetuosas de las santas instituciones. En este intento polémico Peramás recupera la utopía política de Platón expresa tanto en la República como especialmente en las leyes.

Todos tengan una excelente lectura.

Los editores

José Eduardo Franco

Karl Heinz Arenz

Luiz Eduardo Oliveira

Maria Regina Barcelos Bettiol

UNIDOS NUM SÓ CORPO: JESUÍTAS, CONTINUIDADES E RUPTURAS

RESUMO

O presente artigo tem o objetivo de refletir sobre o legado dos jesuítas à Ilustração. Para tanto, a pesquisa aborda um momento pouco estudado na historiografia da Educação brasileira, que é a permanência dos jesuítas no Brasil pós Reforma Pombalina. A investigação identificou a importância dos jesuítas junto à Coroa portuguesa; analisa o “século das luzes” como inspirador da educação que a Ordem praticava e, seguindo pistas de resistência e permanência da educação inaciana na cidade do Rio de Janeiro, as estratégias e táticas utilizadas pelos religiosos para resistir à expulsão dos jesuítas do território lusitano ornado por Pombal. A pesquisa dialoga, entre outros, com Maxwell (1996), Franco (2006), Foucault (2006) e Certeau (1994). Uso, por *corpus documental* privilegiado, os acervos do Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro e na base de dados *Fontes Históricas do Direito Português*.

Palavras-chaves: Jesuítas, educação, permanência.

UNITED IN ONE BODY: JESUITS, CONTINUITIES AND RUPTURES

ABSTRACT

This article aims to reflect on the legacy of the Jesuits to the Enlightenment. Therefore, the research covers an understudied topic in the historiography of Brazilian education: the permanence of the Jesuits in Brazil after the Pombaline Reform. The investigation identified the importance of the Jesuits to the Portuguese Crown; it analyzes the Century of the Enlightenment as inspiring the education that the Order practiced and, following resistance tracks and permanence of Ignatian education in Rio de Janeiro city, the strategies and tactics used by the religious to resist expulsion of the Jesuits ordered by Pombal in Lusitanian territory. The research dialogues, among others, with Maxwell (1996), Franco (2006), Foucault (2006) and Certeau (1994). Our sources are composed of the collection of *Arquivo Nacional* (the National Archives) in Rio de Janeiro and the database of *Fontes Históricas do Direito Português* (Historical Sources of Portuguese Law).

Keywords: Jesuits, Education, permanence.

UNIDOS EN UN SOLO CUERPO: JESUITAS, CONTINUIDADES Y RUPTURAS

RESUMEN

Este artículo pretende reflexionar sobre el legado de los jesuitas a la Ilustración, para el lapso de investigación un momento poco estudiado en la historiografía de la educación brasileña, que es la permanencia de los jesuitas em Brasil después de la Reforma Pombalina de Brasil. La investigación ha identificado la importancia de los jesuitas por la corona portuguesa; analiza la “Edad de la Ilustración” como inspirador de la orden de educación practica y, siguiente conduce a resistencia y permanencia de la educación ignaciana en Río de Janeiro, las estrategias y tácticas utilizadas por religiosos para resistir la expulsión de los jesuitas del territorio portugués Pombal recargado. El diálogo de la investigación, entre otros, con Maxwell (1996), Franco (2006), Foucault (2006) y Certeau (1994). Uso, explotaciones documental de archivos nacionales corpus privilegiado, en Río de Janeiro y en la base de datos histórica de derecho portugués.

Palabras clave: Jesuitas, educación, permanencia.

INTRODUÇÃO

Unira-se a seus companheiros egressos da universidade e fez o voto de pobreza e de pregação do evangelho na Terra Santa. Loyola fora militar e formara uma companhia disciplinada regida por uma constituição, que funcionava sob a forma de milícia. *Ad maiorem Dei Gloriam* espalharam-se pelo mundo, pregando, construindo missões, dirigindo pesquisas de interpretação da bíblia, investigações teológicas e científicas e buscando através da erudição a salvação da humanidade. O que tinha isso a ver com Cristo? Os jesuítas não se afastavam do convívio social, não viviam na solidão do claustro, não realizavam procissões ou litanias nem se submetiam a mortificações (p.77).

No livro *Boca do Inferno*, Ana Miranda (1992) opera com minúcia o contato entre ficção e história e apresenta a trama passada em Salvador, no final do século XVII, onde, dentre outros personagens, traz à luz os Padres Gregório de Mattos e Antônio Vieira, da Ordem dos Jesuítas, que participaram de luta político-religiosa, fazendo este último de seus sermões uma arma que mirava a Coroa portuguesa.

Vieira não foi simplesmente um padre, pois fez das suas palavras uma arma e da escrita dos seus sermões o registro de sua luta e influência sobre a Coroa Portuguesa. A Companhia de Jesus, criada em 1534, no Colégio Santa Bárbara², em Paris, constituiu uma ordem religiosa com características militares, por conta da formação e experiência militar do seu principal fundador, Ignácio de Loyola, que frequentou a Sorbonne e lá arregimentou seus primeiros companheiros, Francisco Xavier, Pedro Favre, Diego Laynez, Alonso Salmeron, Simão Rodrigues, Nicolas Bobadella. Leu a “Imitação de Cristo” durante o período convalescência de ferimento em batalhas e proferiu em 15 de agosto de 1534 o primeiro voto religioso da Ordem, antes da viagem a Jerusalém³.

Com a Resolução Tridentina, a Companhia de Jesus ganhou força, mesmo diante de algumas oposi-

ções de figuras importantes da Cúria, como Melchior Cano, teólogo dominicano que acreditava haver excessiva quantidade de Ordens e, nesse sentido, a questão se tratava mais em reafirmar as existentes. No caso da Companhia de Jesus, apontavam, a exemplo de Cano, para o excesso de inovações apresentadas por Inácio de Loyola, em 1539, ao torná-lhes conhecida a Fórmula Instituto, que, composta de cinco capítulos⁴, trazia a legislação substancial da Ordem Religiosa.

O Papa Paulo III aprovou a Companhia por meio da Bula *Regimini militantis Ecclesiae*, em 27 de setembro de 1540. A Ordem foi desligada da hierarquiacum da Igreja porque estava vinculada diretamente ao poder papal. Chamou atenção, entre tantas ordens existentes, a sua secularidade, sua relação com o mundo, a premissa de cumprimento da missão na dimensão social, a síntese entre o sagrado e o profano.

Considerada por muitos “a elite intelectual” da Igreja, uma vez que sua “missão está no centro do movimento militante da Contra-Reforma”⁵. Porém, tanto combateu a expansão protestante quanto teve grande importância no campo educacional na Europa e nas áreas de expansão colonial. Na América Portuguesa, o primeiro relato de uma ordem organizada foi a dos jesuítas e foi sua pedagogia que introduziu a escola, posteriormente chamada pela historiografia de clássica de tradicional, e serviu como agente formador do homem brasileiro.

Após Restauração da Independência⁶, em 1.º de dezembro de 1640, Portugal recuperou alguns dos seus territórios, mas sua atividade comercial havia diminuído consideravelmente. O Brasil passou, assim, a ser a principal fonte de sua riqueza. Na metade do século XVIII, Portugal tem um novo período de prosperidade. No entanto, a capital portuguesa foi marcada pelo terremoto de Lisboa, em 1755, que “reduziu a cinzas uma das cidades mais ricas e opulentas” (MAXWELL, 1996, p.21).

Padre Vieira, em sua luta político-religiosa, de modificação e de redução da Inquisição, de tolerância aos judeus, mas, principalmente, com o objetivo de “união” para uma providência maior, ou seja, em torno do Estado Nacional do Reino Português, era um

símbolo da influência religiosa e da cultura dos jesuítas, visto que, sob a proteção da Coroa Portuguesa, a Companhia estava presente em praticamente todos os territórios lusitanos, durante os séculos XVI, XVII e XVIII. Neste último século, foram notórios os números de colégios e alunos da Ordem, que já contavam “torno de vinte mil alunos, numa população estimada em três milhões de habitantes” (COSTA, 2011, p. 68).

Tais números e atuação junto à Coroa, não passaram despercebidos por muitos setores da sociedade, que consideraram a atenuação do poder monárquico. A formação dos seus alunos fez dos seus colégios alvos previstos, considerando o papel mesmo que a educação desempenha, mas ainda a “doutrinação” que ela possui, tornado-se para o Marquês de Pombal e seus seguidores uma possível “ameaça”.

Dos mais de dois séculos de existência da Companhia de Jesus muitos foram os inimigos. O mais implacável deles, sem dúvida foi Pombal.⁷

PERMANÊNCIA E RESISTÊNCIA DOS JESUÍTAS

Na silenciosa madrugada de 3 de novembro de 1759, o Conde de Bobadela, Gomes Freire de Andrada, Vice-Rei do Rio de Janeiro e, também, Provedor da Santa Casa de Misericórdia, subiu a ladeira que dava acesso ao Colégio do Rio de Janeiro, dirigido pelos padres da Companhia de Jesus, para comunicar-lhes as medidas tomadas pelo Rei de Portugal, Dom José I, com relação à Companhia. Os jesuítas deveriam tomar ciência do Alvará de 28 de junho de 1759, juntamente com a Lei, fatal para Companhia, de 3 de setembro do mesmo ano, contendo a Ordem Real que determinava a prisão dos padres inacianos e o sequestro dos seus bens.

No Alvará Régio de 28 de junho de 1759⁸, El Rei avalia a educação ministrada pelos jesuítas, apontando para o “escuro e fastidioso” método que causara grandes prejuízos à mocidade. Assim se inicia o Alvará:

EU ELREI Faço saber aos que este Alvará virem, que tendo consideração a que da cultura das Sciencias depende a felicidade das Monarchias, conservando-se por meio dellas a Religião, e a Justiça na sua pureza, e igualdade; e a que por esta razão forão sempre as mesmas Sciencias o objecto mais digno do cuidado dos Senhores Reis Meus Predecessores, que com as suas Reaes Providencias estabelecerão, e animarão o Estudos publicos, promulgando as Leis mais justas, e proporcionadas para que os Vassallos da Minha Coroa podessem fazer á sombra dellas os maiores progressos em beneficio da Igreja, da Patria: Tendo consideração outro sim a que sendo o estudo das Letras Humanas a base de todas as Sciencias, se vê nestes Reinos extraordinariamente decahido daquelle auge, em que se achavão, quando as Aulas se confiãrão aos Religiosos Jesuitas, em razão de que estes com o escuro, e fastidioso Methodo, que introduzirão nas Escolas destes Reinos, e seus Dominios; e muito mais com a inflexivel tenacidade, com que sempre procurarão sustentallo contra a evidencia das solidas verdades, que lhe descobrirão os defeitos, e os prejuizos do uso de hum Methodo, que, depois de serem por elle conduzidos os Estudantes pelo longo espaço de oito, nove, e mais annos, se achavão no fim dellas tão illaqueados nas miudezas da Grammatica, como destituidos das verdadeiras noções das Linguas Latina, e Grega, para nellas fallarem; e escreverem sem hum tão extraordinario desperdicio de tempo, com a mesma facilidade, e pureza, que se tem feito familiares a todas as outras Nações da Europa, que abolirão aquelle pernicioso Methodo; dando assim os mesmos Religiosos causa necessaria á quasi total decadencia das referidas duas Linguas;

Figura I: Alvará Régio de 28 de junho de 1759.
www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt

Figura I: Alvará Régio de 28 de junho de 1759.
www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt

Chama-nos atenção a consideração do Rei para o argumento de que da “cultura das Ciências depende a felicidade da Monarquia, conservando-se, por meio delas a Religião e a Justiça”, dando evidência ao pujante tom das Luzes⁹ em sua escrita. O Iluminismo em Portugal toma força no século XVIII, coincidindo com ascensão do então Ministro do Rei, Sebastião José de Carvalho de Melo, o futuro Marquês de Pombal. Com a face voltada fortemente para a ideia do Estado Absoluto, age por meio do despotismo esclarecido.¹⁰

Também conhecido como “Século ou Filosofia das Luzes”, o Iluminismo traz em seu bojo os binários polares: “luz” e “trevas”. Se as ciências e o estudo linguístico, bem como a retórica, representavam o primeiro elemento, os jesuítas faziam parte do segundo, sendo considerados “obscurantistas”, responsáveis pelo atraso e decadência de Portugal. Declínio que se deveu, entre outros tantos motivos, a problemas econômicos, políticos e religiosos que se desenrolaram no período.

Em relação às questões econômicas, cabe destacar o ataque às embarcações, motivado pelo interesse de países com França, Inglaterra e Holanda em obterem o monopólio de produtos coloniais. Também a Guerra da Restauração contra a Espanha, culminando na Independência do país em 1.º de dezembro de 1640, foi um episódio que custou caro aos portugueses diante dos gastos necessários para manter uma resistência, durante 28 anos, aos ataques espanhóis que pretendiam retomar Portugal.

Entre os problemas políticos, torna-se necessário salientar o fato de o rei português D. Sebastião ter morrido na batalha de Alcácer-Quibir, em 4 de agosto de 1578, sem deixar herdeiros. O trono foi assumido pelo seu tio, o Cardeal D. Henrique, que veio a falecer um ano depois. Uma crise foi instalada e dois nomes se destacaram na disputa pela Coroa Portuguesa: a Duquesa de Bragança, D. Catarina, e Filipe II, da Espanha. O partido filipino venceu a disputa e rapidamente a Espanha ocupou Portugal, regularizando e legitimando seu poder e seus domínios.

O estabelecimento do absolutismo¹¹ como forma de governo no caso português havia sido pacífico, pois o rei aclamado, D. João V, que reinou de 1707 até 1750, fez juramento para seguir as leis morais e religiosas do país. Tal situação somente se modificaria com o Marquês de Pombal.

No aspecto religioso, o Anti-Clericalismo que se constituiu como a oposição da influência da Igreja, principalmente a Católica no campo político, também porque apoiavam o absolutismo e se punham acima da razão. Assim, com a ascensão do Ministro Sebastião José de Carvalho Melo, elaboraram-se os projetos de reconstrução da cidade, cujo desenvolvimento no setor econômico se deu com a criação da Companhia Geral de Comércio:

O estabelecimento da companhia monopolista e da legislação econômica de 1755 foi uma ação deliberada do Estado para racionalizar a estrutura empresarial em favor dos grandes comerciantes nacionais estabelecidos (MAXWELL, 1996, p. 61).

Interessa-nos refletir, porém, em que medida este movimento filosófico e científico das “Luzes” incidiram na educação, produzindo muitos efeitos e tornando-a palco de muitas discussões e ideias, como podemos observar por meio do grande número de manuais produzidos na primeira metade do século, dentre eles: *O Verdadeiro Método de Estudar*, de Luis Antonio Verney; *A Aula da Nobreza*, de Faria de Castro; e *A educação de um Menino Nobre*, de Pina e Proença. *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, de Ribeiro Sanches; o *Tratado de Educação Física de Meninos*, de F. Almeida; e o *Tratado da Educação de Meninos*, de Cunha Barreto¹².

O Iluminismo, inegavelmente, tem um significado muito peculiar para Portugal, pois:

A política nacionalista, imposta pelo implacável poder do Estado, produziu reações dentro de Portugal precisamente porque interceptava outros conflitos no seio da sociedade portuguesa: entre a velha nobreza e os homens de negócios novos-ricos; entre os modernizadores do sistema educacional e os defensores da tradição; entre os pequenos e os grandes empresários [...] Suas reformas e seu despotismo eram, portanto inseparáveis [...] Por esse motivo, Iluminismo, racionalidade e progresso têm um significado muito diferente, neste contexto, daquele ao qual nós nos

acostumamos. Fundamentalmente, estamos falando do engrandecimento do poder do Estado, e não da extensão das liberdades individuais (MAXWELL, 1996, p. 170).

A tensão entre Igreja e Estado já estava posta mesmo antes da supressão da Companhia de Jesus. Porém, Portugal inicialmente não rompeu relações com a Igreja Católica, mas com alguns setores, destacando-se aí, pelos motivos já citados, os jesuítas. O Estado português continuou contando com auxílio e préstimos da Congregação dos Oratorianos¹³ no setor educacional.

Nesta Ordem Régia percebe-se não só o modelo da Ilustração, mas também o ataque aos jesuítas:

As críticas aos métodos jesuíticos e ao desperdício do tempo destacavam que depois de oito ou nove anos os alunos não sabiam as minúcias da Gramática, como também das Línguas Latinas e Gregas. Os jesuítas, mesmo diante desse cenário europeu, eram considerados avessos a qualquer tipo de modificação no campo educacional e demonstravam ser implacáveis com quem já alertava as autoridades acerca desse aspecto, conforme Diogo Teive:

Que preso pela Inquisição quando era professor no Colégio das Artes, retornou depois de libertado às suas atividades, a convite do próprio rei D. João III, chegando ao posto de Principal no período de 1554 a 1555. Coube-lhe, no entanto, entregar o colégio, por ordem régia, à Companhia de

Jesus, representada por Diogo Mirão (LEVY, 2002, p.116).

Desmerecer um método a fim de instituir outro constitui estratégia recorrente e considerada eficaz nas políticas voltadas para instrução. Nessa situação, se insere a observação acerca do atraso do ensino de Portugal em relação a países europeus que adotaram método utilizado pelas escolas mútuas¹⁴, no qual:

O professor chama sucessivamente para perto de si e lhe dá atenção por alguns minutos. O estudo se resume geralmente a uma única matéria de ensino – a leitura: cada aluno deve ler o livro ou almanaque que trouxe. Depois, o aluno retorna ao seu lugar e se exercita em repetir e compreender aquilo que o professor acabou de mostrar-lhe (LESAGE, 1999, p.10).

Ao considerar a maior eficiência dos métodos utilizados em países como França e Inglaterra, o Rei português apoiou ações político-administrativas que deixassem evidentes a separação entre Estado e Igreja, buscando produzir como efeito a visibilidade da divisão entre o poder temporal e o poder religioso.

Os inicianos, desde cedo, perceberam a intolância dos adultos ao seu método educativo e conceberam as “almas jovens” como uma conquista segura na batalha educacional. O instrumento utilizado para essa propagação foram os colégios, que se multiplicaram. Em 1579 havia 144, em 1749 eram 669 espalhados pelo mundo.

sem
nunca já mais cederem, nem á invencível força do exemplo dos maiores
Homens de todas as Nações civilisadas; nem ao louvavel, e fervoroso ze-
lo dos muitos Varões de eximia erudição, que (livres das preocupações,
com que os mesmos Religiosos pertendêrão allucinar os meus Vassallos,
distraindo-os na sobredita fôrma, do progresso das suas applicações, pa-
ra que, criando-os, e prolongando-os na ingnorancia, lhes conservassem
humã subordinação, e dependencia tão injustas, como perniciosas) cla-
mâráo altamente nestes Reinos contra o Methodo; contra o máo gosto;
e contra a ruina dos Estudos; com as demonstrações dos muitos, e gran-
des Latinos, e Rhetoricos, que antes do mesmo Methodo havião floreci-
do em Portugal até o tempo, em que forão os mesmos Estudos arranca-
dos das mãos de Diogo de Teive, e de outros igualmente sabios, e eru-
ditos Mestres :

Figura II: Alvará Régio de 28 de junho de 1759.
www.iuslusitae.fcsh.unl.pt

Os colégios confessionais, cuja direção era dos jesuítas, estiveram sob holofotes, seja pela elite que formavam, pelo modelo educacional que representavam, ou pelo método que utilizavam. O método era o descrito no *Ratio Studiorum Atque Institutio Societatis Jesu*, um “plano de estudo” aprovado por Cláudio Acquaviva¹⁵ em 8 de dezembro de 1598 e promulgado definitivamente em 1599.

O *Ratio Studiorum* passou por um processo de 50 anos de elaboração e discussão que pode ser acompanhado nesse trecho:

Em 1584 Acquaviva nomeou uma comissão, que durante três horas por dia se dedicavam à consulta e discussões e o resto do tempo à leitura de muitos documentos que se acumulou por mais de 40 anos, e precisavam ser codificados de forma definitiva. Foi enviado em 1586, o *Ratio* a todas as Províncias acompanhado de uma circular escrita por Padre Cláudio Acquaviva, onde recomendava a nomeação de cinco padres abalizados para estudarem a nova fórmula dos Estudos, para que depois redigissem seu parecer dentro de cinco ou seis meses, e o enviasse para Roma. [...] Além de pormenores, as maiores críticas eram a imprecisão e a maneira longa e difusa que a fórmula se apresentava. O que podemos chamar de “graves”, visto que este Código tinha função de organizar e manter a ordem dos Colégios (MENDONÇA, 2006, p. 41).

Padre Leonel Franca chamou de “experiência” o longo período que se deu entre as primeiras linhas escritas do “plano de estudos” até sua regulamentação definitiva salientando que:

O *Ratio*, portanto, é filho da experiência, não da experiência de um homem ou de um grupo fechado, mas de uma experiência comum, viva, ampla de tal amplitude, no tempo e no espaço, que lhe assegura uma grandeza majestosa, talvez singular na história da pedagogia (1951, p. 42).

Outra perspectiva é dada por João Adolfo Hansen (2001a), ao tratar de alguns traços que tipificam a Companhia, mantidos e sistematizados pelo *Ratio*, onde destaca a falta de originalidade, já que o documento agrega programaticamente cinquenta anos precedentes, não rompendo assim com a tradição, mas selecionou o que nele foi considerado o melhor.

Entre experiência e falta de originalidade, ressaltamos que o *Ratio* tinha como função geral, por meio de uma fórmula de educação, a uniformização dos seus colégios. Hansen, prosseguindo na análise da Ordem jesuítica, afirma:

A Companhia é uma ordem eminentemente não contemplativa e também o *Ratio Studiorum* de 1599 orienta o ensino das letras, artes e teologia no sentido de desenvolver as capacidades de assimilar, transferir e aplicar conhecimentos como intervenção nas questões do presente. Na situação contra-reformista do século XVII, tal intervenção não podia ser dissociada da prática das virtudes cristãs. Assim, o sentido, por assim dizer, “final” das normas e práticas do *Ratio Studiorum* de 1599 é o da ortodoxia, seguindo-se com a máxima fidelidade a tradição e os textos canônicos autorizados pela Igreja a partir do Concílio de Trento (HANSEN, 2001a, p. 18).

Esta tradição, que se deu a partir das práticas e das normas dispostas no *Ratio*, sistematizou os costumes e hábitos da Companhia de Jesus por meio dos seus métodos educativos. Por considerar o método pernicioso e atrasado e diante da inflexão jesuítica para uma mudança, o Rei ordenou a instituição de um novo sistema educacional. Ao final do texto real pode estar registrada a maior preocupação do Rei e seu Ministro: a submissão dos alunos aos jesuítas por meio da disciplina que lhes impunham. Nesse sentido, cabe destacar que “esse métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’” (FOUCAULT, 2006, p. 118).

Para Foucault (2006), a disciplina “fabrica corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’”. Ao referir-se à disciplina que utiliza o corpo como seu “objeto e instrumento de seu exercício”, por muitas vezes cita em *Vigiar e Punir* o exemplo dos colégios jesuítas, como instituições que individualizavam os corpos, distribuindo-os e fazendo-os circular numa rede de relações, que, enfim, a partir da sua organização, supõe uma organização: a “classe”.

Nos colégios dos jesuítas, encontrava-se ainda uma organização ao mesmo tempo binária e maciça: as classes, que podiam ter até duzentos ou trezentos alunos, eram divididas em grupos de dez; cada um desses grupos, com seu decurião, era colocado em um campo, o romano ou o cartaginês; a cada decúria correspondia uma decúria adversa (...) A ordenação por fileiras, no século XVIII, começa a definir a grande forma de repartição dos indivíduos na ordem escolar: filas de alunos na sala, nos corredores, nos pátios; colocação atribuída a um em relação a cada tarefa e cada prova; colocação que ele obtém de semana em semana, de mês em mês, de ano em ano; alinhamento das classes de idade umas depois das outras; sucessão dos assuntos ensinados, das questões tratadas segunda uma ordem de dificuldade crescente. E nesse conjunto de alinhamentos obrigatórios, cada aluno segundo sua idade, seus desempenhos, seu comportamento obrigatórios, cada aluno segundo sua idade, seus desempenhos, seu comportamento, ocupa ora uma fila, ora outra (FOUCAULT, 2006, p. 125-6).

Pensamos em que medida essa Ordem Religiosa teve como meta disciplinar também a “alma”, nos parecendo ser esta a proposta dos Exercícios Espirituais escrito por Santo Inácio de Loyola¹⁶: levar a um estado particular da “alma”.

Os Exercícios Espirituais foram elaborados após sua conversão, na ocasião da sua viagem, juntamente com outros membros da Companhia, a Jerusalém. Nesta peregrinação de quase duas décadas, Inácio de

Loyola, a partir da sua experiência pessoal, elaborou uma espécie de manual que visou instruir e orientar por meio de tipos específicos e práticos de exercícios que permitiam o controle do corpo e da vontade. Os Exercícios deveriam ser realizados em quatro semanas, segundo Paulo Romualdo Hernandes:

A primeira tarefa para o exercitante, primeira semana, lembrar dos pecados, seus, da humanidade, e até mesmo de Lúcifer para, com orações, colóquios, penitências (interior e externa) e arrependimentos, purgar-se deles... O praticante deveria iluminar o espírito com Cristo menino, na segunda semana de exercícios... No final da segunda semana está localizado o momento central (segundo Barthes, 1979, p. 52) dos exercícios em que o praticante deve proceder à escolha entre o que é bom para vida cristã, ou identificar as sedução do espírito mal... Na terceira semana, estando purificado, e, com a devida escolha feita, o exercitante pode dialogar com as divindades... É o momento da entrega total do ser à vida cristã... Finalmente o exercitante pode participar, alegremente, da Ressurreição de Cristo, na quarta semana, e renascer com Ele (HERNANDES, 2008, p. 294-5-6)

A partir do corpo se sente através dos “olhos da imaginação”, sendo necessário vivenciar cada cena dos exercícios. O corpo inserido e submetido a um espaço de disciplinamento, funcionando como cenário para ação dos inacianos: “O corpo, tornando-se alvo de novos mecanismos do poder, oferece-se a novas formas de saber” (FOUCAULT, 2006, p. 132). No caso dos Colégios, a formação do corpo e da alma mantinha os alunos subordinados aos seus mestres, aspectos que o Alvará também pretendeu interromper.

Na continuidade do documento, D. José I, “desejando Eu não só reparar os mesmos Estudos para que não acabem de cahir na total ruína”, justificou suas ordens de modificar e reparar o ensino em Portugal, para livrá-lo do que, para ele, apontava para a ruína. Argumentou, inclusive, que o ensino e o método praticado pelos padres não só levariam à decadência das

Arte e Ciências, mas à decadência da própria Monarquia e da Religião, indicando algumas resistências históricas contra os inicianos (ALVARÁ de 1759, p. 2).

O ideal era um novo método de ensino que pudesse recuperar a educação e formação da mocidade dentro dos moldes das Artes e Ciências propostas pela Ilustração. No entanto, também alertou que o novo método era a possibilidade de progresso para um país que, como toda Península Ibérica, estava em decadência.

Mas não lhe bastou a extinção. Era preciso que Portugal e seus domínios extirparessem da memória a presença jesuítica, principalmente na área de educação. Nesses termos, D. José I finalizou sua ordem, singularizando o poder que emana do Rei para o povo: a ordem de esquecimento.

El Rei, ao propor, a Reforma, ordenou “que no estudo das Classes, e no estudo das Letras Humanas haja huma geral reforma, mediante a qual se restitua o Methodo antigo, reduzido aos termos simples, claros e de maior facilidade, que se pratica actualmente pelas Nações polidas da Europa” (ALVARÁ de 1759, p. 3). Ditou uma série de determinações, a começar pela indicação do Diretor de Estudos – o primeiro nomeado foi D. Tomas de Almeida – e os professores das diversas Classes, instituindo, neste movimento, o controle do Estado sobre os professores, as escolas e, de uma forma mais ampla, a educação.

Quando as ordens régias pelo Vice-Rei do Rio de Janeiro foram anunciadas, já havia se tornado público “a Lei de Expulsão dos jesuítas expedida na data simbólica comemorativa do primeiro aniversário do atentado contra o Rei, 3 de setembro de 1759” (FRANCO, 2006, p. 454). Se o Alvará de junho de 1759 pretendeu acabar com mais de duzentos anos da educação jesuítica, essa lei não só extinguiu, mas acusou os jesuítas de diversos crimes, dentre os quais traição e tentativa de assassinato contra o Rei de Portugal, e condenou os inicianos por calúnia e desordem nos países em que se encontravam inseridos.

O teor do Alvará Régio de 28 de junho de 1759 nos possibilita apontar algumas perspectivas. Por exemplo, o fato de que, diante influência social exercida pelos jesuítas naquele momento, a dimensão central de atenções e preocupações por parte do Estado Português era, sem dúvida, a dimensão educativa.

Ressaltando a relevância da educação, Certeau (2008, p. 133), no seu estudo sobre a *Arqueologia religiosa*, diz ser “o instrumento de coesão numa campanha para manter ou restaurar a unidade. O saber se torna para a sociedade religiosa, na sua catequese ou nas controvérsias, um meio de se definir”. A Companhia de Jesus era também definida e reconhecida por sua educação e pelos seus Colégios. Tal fato explica os motivos da implementação de uma lei que extinguiu as instituições inicianas e pretendia inaugurar um novo regime educativo no Reino e no ultramar.

OS FILHOS DE INÁCIO SÃO ACUSADOS E PRESOS. OU SERIAM APENAS BRUMAS?

Fomos atrás de rastros que pudessem auxiliar na compreensão desta lacuna, buscando pesquisar nas bordas de regiões já exploradas, utilizando o “desvio”, como nos fala Michel de Certeau (2008), como tática que o procedimento de a que pesquisa e escrita utilizam para perceber e analisar as margens. O período após a expulsão dos jesuítas do Reino e ultramar português tornou oculta a ação dos inicianos, o que possivelmente fez oficiosas as fontes produzidas pelos jesuítas. Tais documentos poderiam ajudar-me a compor os caminhos trilhados pelos padres e suas ações num espaço-tempo em que foi pelo menos determinado o seu desaparecimento. Desta forma, trato a lacuna das documentações não como empecilho, mas como parte da pesquisa, que será sempre incompleta.

A partir desta percepção em torno das fontes e por considera-la um desafio para maior inteligibilidade de acontecimentos de um tempo já passado, o qual não desejo analisar linearmente, mas em perspectiva, procuro os discursos de seus opositores – as autoridades que ocupavam um lugar de poder à época de sua expulsão – para perceber as estratégias e táticas¹⁷ dos padres diante das medidas de supressão.

Na busca documental, defrontei-me com várias correspondências entre o Vice-Rei do Rio de Janeiro e diversas autoridades¹⁸, que ajudaram-me a sustentar a hipótese de que os filhos de Inácio foram presos, mas, no primeiro momento, somente aqueles que se encontravam no Colégio do Morro do Castelo.

Ousamos afirmar que só os padres que se encontravam no Colégio foram presos ao analisar algumas dessas correspondências. Em uma delas, encontra-se registrada a atitude tomada por Gomes Freire de Andrada de comunicar aos padres da Companhia de Jesus o processo da sua extinção no Rio de Janeiro, antes mesmo da data de promulgação.

Vejamos a mensagem ao Governador de Colônia do Sacramento sobre a Ordem Régia recebida de Portugal. Disse o Vice-Rei do Rio de Janeiro a Pascoal de Azevedo¹⁹:

Hontem chegou huma embarcação da Bahia com a notícia de ficar nella a frota, e as novidades que ocorrem além das que já disse a [ilegível] são freqüentarem as provisões em Castella para a melhora do Rey por haver posto em cuidado a sua moléstia aquella Corte e na nossa haver V. Majestade mandado recolher os Padres da Companhia nos seus cubículos e com centinelas dobradas a vista, para se não comunicarem e só com elle poderem dizer missa e fazer seqüestro geral em todos os bens moveis e de raízes, rendas ordinárias e pensões que os ditos possuïrem e cobrassem na [ilegível] dos mais tudo se vae cesessando e pondo em socego o posso, digo socego o que posso na ocasião presente dizer [ilegível] me achar em [ilegível] do com a expedição da frota que sahirá nestes oito? (p. 224v).

A correspondência possibilitou-me rever que os jesuítas tinham ciência da extinção da Ordem em Portugal e em outras províncias, inclusive no Rio de Janeiro, o que permitiu estratégia de fuga de alguns, bem como a preparação de locais onde se esconderiam e onde esconderiam seus bens e documentos.

Os filhos de Inácio pareciam, há pelo menos dois anos antes da data oficial da Reforma, não mais agradar às autoridades civis, como pude perceber na carta escrita por El Rei, em 8 de outubro de 1757, destinada a Francisco Almada de Mendonça, para que fosse comunicado ao Papa Benedicto XIV: “as desordens que os Religiosos jesuítas tinham feito no Reino, e no Brazil...

Os insultos que os mesmos Religiosos haviam feito no Norte e no Sul da América Portuguesa...”²⁰

Na carta remetida ao Papa, o Rei buscou desconstruir a imagem positiva dos padres, a representação social dos jesuítas e desconsiderar suas ações, com o fim provável de angariar adeptos ao seu movimento junto à própria Igreja Católica. Deixava, porém, bem clara sua “religiosidade e felicidade” em ser católico, anunciando aos representantes da Igreja, que sua questão não é anticlerical, nem anticongregacional, e sim direcionada especificamente aos jesuítas.

A partir das correspondências com as quais operei como fontes privilegiadas foi possível notar que houve um início de articulação entre o Rei de Portugal e o Papa, mas só houve um “acordo” político-religioso quando, em 21 de julho de 1772, o Papa Clemente XIV, por meio do Breve “*Dominus ac Redemptor*”, decretou o fim da Companhia de Jesus.

O anúncio do Conde de Bobadela, que decretou a prisão e o sequestro dos bens dos jesuítas, agiu sobre um dos seus instrumentos mais visível de ação e reconhecimento: o Colégio do Morro do Castelo, fechado depois de mais de 200 anos de funcionamento. A ação veio acompanhada por uma forte tentativa de sequestrar o poder que os jesuítas possuíam em vários setores. Afinal, durante 200 anos os padres da Ordem exerceram influência na sociedade.

Documentos registram a deportação, saindo do Porto de Pernambuco, de 119 padres, faltando 8 que estavam em fazendas distantes. Cruls (1952) faz outra contagem, dando sustentação à nossa dúvida. Por que, dos 600 padres que chegaram ao Brasil, apenas 199 foram presos?

As informações ulteriores e ao mesmo tempo furtivas que interessam à pesquisa mostraram outras possibilidades, como a rede de sociabilidade capaz de dar a conhecer as inter-relações mantidas em uma multiplicidade de tempos e de espaço, que se articulavam no intuito de favorecer a permanência dos jesuítas.

O fato é que o Colégio do Rio de Janeiro²¹ foi fechado, mas seu prédio não foi destruído após a expulsão da Ordem. Esteve ocupado por várias instituições, entre elas a residência dos Vice-Reis, como mostra esta ordem dada pelo Rei de Portugal ao Conde Cunha.

[...] Achando-se de voluto para minha Real Coroa, depois da desnaturalização e confiscação dos Regulares da Companhia denominada de Jesus, o edifício que elles occuparão nessa Cidade em sitio mais alto, e dominante e com a extensão competente para constituir mais dignamente a habitação dos mesmos Vices Reys: e sendo por naturezaa cousa publica, qual he da necessidade do de como alojamento dos mesmos Vices Reys: hey por bem unir e vincular ao seu cargo para notificar perpetuar o dito Edificio que em sito mais alto e dominante e com acomodações mais amplas e decentes vagou para minha Coroa pela desnaturalização e confiscação dos Regulares da Companhia denominada de Jesus: noqual Edificio vos ordeno que logo mandeis fazer as mudanças e divisões, que necessarias forem, para ficar reduzidos ao termos deconstituir a residencia decorada dos mesmos Vices Reys e alojar as sua Famílias com acomodadadenecessaria²² (Em 23 de julho de 1766, p. 3 e 4).

Sabedores dessa primeira utilização do Colégio dos jesuítas, a partir da expulsão da Ordem o prédio

foi considerado bem do Estado, podendo, portanto, ser cedido às autoridades e a quem mais o Rei achasse justo. Desta forma, o Colégio foi remodelado e decorado, com despesas pagas pelos próprios bens confiscados dos padres, para receber o Vice-Rei e sua família.

Em carta de 12 de abril de 1780, ao Ministro da Marinha e dos Negócios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, Luiz Vasconcelos e Souza, Vice-rei do Brasil, fez um relato sobre o estado de conservação do sítio do Colégio e da nova instituição que o ocupara: o Hospital Militar.

O reconhecimento desse Colégio como algo que pertenceu aos jesuítas permitiu-me retomar a análise do monumento/documento, pois “há que tomar a palavra documento no sentido mais amplo, documento escrito, ilustrado, transmitido pelo som, imagem, ou de qualquer outra maneira” (LE GOFF, 1992, p. 540).

À medida que percorremos o fechamento das portas do Colégio dos Jesuítas no Rio de Janeiro, em 1759, aumentava a perspectiva de que alguns padres foram de fato presos. Mas, pelo número apresentado por Cruls (1952), os padres, em sua maioria, permaneceram utilizando-se de estratégias e táticas para resistir à expulsão. O próprio El Rei, em carta para seu tesoureiro, ordenava o pagamento de certa quantia aos religiosos chamados de ex-jesuítas²³:

Or Marquez Presidente do Meu Real Erario ordene ao Thesoureiro M^o delle, que pelo Cofre dos bens confiscados pague em cada hum anno com o vencimento do 1.^o de Julho proximo passado em diante aos ex-Jesuítas, a saber: a Timotheo de Oliveira duzentos mil réis, a Diogo da Camara, Francisco de Portugal, e João de Noronha cento e vinte mil réis a cada hum delles, e aos mais Clerigos, que forão da mesma Sociedade, e tiverem sahido das prisões de Estado em que se achavão, e existirem neste Reino trezentos réis por dia a cada hum, para que servindo-lhe de Patrimonio possam exercitar as suas Ordens: E obterão os seus pagamentos por despachos do mesmo Presidente, ficando cessando a respeito dos sobreditos a tença dos cem reis por dia, com que geralmente tenho mandado contribuir a todos os ex-Jesuítas que se achão neste Reino, e sahirão da Sociedade antes da extincção della;

Figura VIII: Decreto de 9 de setembro de 1777.

Confirmada a prisão de 119 padres e sua deportação a partir daquela Capitania, na Nau Nossa Senhora do Livramento, comandada por Gaspar Pinheyro da Camara Manoel, restaram apenas oito religiosos no Brasil. O Vice-Rei do Rio de Janeiro, em comentário ao Governador de Santos, diz: “Elles já continuarão a sua viagem e nós já respiramos livres da sua ambição e soberba...” (03/04/1760). “Ambiciosos e soberbos”: assim foi a representação acerca dos padres produzida no texto, sendo sua deportação um ato, para o autor, que tornava o Rio de Janeiro livre dos jesuítas.

A série de correspondências mostrou-me que Gomes Freire²⁴ de Andrade não estava tão certo no que declarava, sendo necessário sempre considerar que, tratando-se de correspondência oficial, poderia possivelmente também ter o intuito de mostrar ao governador a posição de poder e oferecer ao remetentes sugestões valiosas. Assim, a correspondência apresentou à pesquisa a resistência e a rede de sociabilidade dos inicianos. Por outro lado, essas correspondências oferecem-nos a possibilidade do estudo das resistências e das redes de contatos dos inicianos.

Em carta, emitida pelo Rei de Portugal ao Conde Cunha, encontrei a ordem de prisão para todos os homens e mulheres que mantivessem qualquer tipo de contato com os padres da Companhia. Dizia El Rei: “se faz indispensavelmente necessário, que não fique nem ainda o menor resíduo de semelhante peste” (Cod. 67 Vol. 03). Esse foi o caso dos jesuítas Pedro Vasconcellos e Manoel Ribeiro Buenos Aires, que foram conservados na Ilha das Cobras, e três freiras que mantinham correspondências com Padre Ribeiro foram transportadas para conventos na Bahia. Por fim, Josephe Lucio foi encarcerado no convento dos Bentos.

Jean-François Sirinelli (2003, p. 248) observa que “todo grupo de intelectuais organiza-se também em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver”. A Companhia de Jesus, desde sua criação, tem seus membros considerados como “intelectuais” e, pelo modo como se formavam e viviam, no modo de conceber sua ação no mundo, constroem “estruturas de sociabilidade difíceis de apreender, mas que o historiador não pode ignorar ou subestimar”²⁵. Na rede de

sociabilidade, que procuro conhecer, encontrei fortes formas de estratégia utilizadas por esse grupo para que os padres permanecessem no Brasil.

Identificar quais táticas – como dispositivo de subversão, de agir num campo que não é o seu –, foram utilizadas para a permanência dos padres, a fim de que posteriormente retomassem seu lugar, sendo também necessárias para melhor conhecermos o modo de agir jesuítico. Para isso, recorremos às cartas, nas quais foram perceptíveis a rede de sociabilidade e também a “tática de resistência”.

Em nova carta para o Conde Cunha, em 17 de março de 1766, Vossa Majestade, D. José I, demonstrou preocupação com a existência de jesuítas e manda precaver:

He certo, que nessa Capitania, e nas Minas Geraes ha jesuitas ocultos; e Parentes, Amigos, e adherentes seus, como se tem visto pelas differente cartas, que se tem descoberto: Fazendo estas crer que ha muitas outras, que se não puderam descobrir: Donde rezulta outras tais de sedição, que também V.Ex^a deve precaver (p. 16 e 19).

Aos réus, cujos nomes não aparecem mencionados, o rei, D. José I ordenou submetê-los a interrogatórios que pudessem dar pistas de outras cartas ou mesmo de padres nas referidas Capitánias.

Outra correspondência entre a Corte e o Vice-Reinado, datada de 1767, citou as cartas por nós já mencionadas e desvendou a estratégia utilizada por Roma para inserir, ou introduzir novamente, os padres dos lugares nos quais foram expulsos²⁶. No movimento de então, não parece completamente implausível ser a própria Igreja a maior articuladora da permanência e resistência dos jesuítas. Vejamos, com atenção, os itens enumerados, acrescentados às outras cartas já recebidas:

Aos referido motivos acreosco o outro muito mais forte, de que se avisou à V.Ex^a em carta de 25 de abril proximo precedente: Qual foi o de certa informação, que tivemos, do estratagema, **com que de Roma se mandaram introduzir em Portugal, Castella, e em todos**

seus Dominios, jesuitas mascarados com vestidos de Clérigos, com habitos de outras Ordens Regulares, e athe de seculares; para os maos fins, a que sempre se encaminha que uza de semelhantes disfarces (Grifos nossos, p. 47).

Ultimamente descobriram as Cortes, de Madrid, e Pariz, que o Geral dos mesmos jesuita costumava, e costuma dar poderes a todos os seus súbditos conhecidos, disfarçados, para instituírem Confrarias, e para receberem por Irmão, ou Confrades dellas, os seculares de todos os Estados, e de todos os sexos: **fazendo comelles um so corpo unido**, como se todos trouxessem a Roupeta, ou fossem filhos do mesmo Pay Santo Ignácio, e da mesma May Companhia de Jesus; como elles se explicam: Procurando fazer assim sua geral sublevação de todos os ditos Confrades contra os legítimos, e naturaes soberanos dos seus respectivos payses: E sendo a mais celebres entre as Confrarias daquelle Estratagem a que elles denominaram irmandade do Coração de Jesus²⁷ (grifo do autor, **grifos nossos**, p. 47 e 48).

Nestes dois tópicos da carta revela-se uma tática utilizada pelos jesuítas de enfrentar a situação de frente, o que Certeau (1994) explica como “relações de forças dominantes” que, declarando-se em seus produtos, gerem sua permanência. A tática consegue ser ágil porque, sabendo da “fraqueza” do adversário, não tenta dominar, mas preencher as necessidades. Exatamente como os jesuítas fizeram, astutamente escondendo-se numa aparência de conformidade ao tratado.

Reforço a consideração de que, naquele momento, a Igreja Católica também estava agindo estrategicamente em favor da Companhia de Jesus, dada sua rede de relações, que alcançava pontos de interligação muito mais distantes do que os contatos dos próprios jesuítas. E a Igreja apoiava, com suas ações, a prática utilizada pelos jesuítas de se “mascararem” usando roupas de outras Ordens, o que dificultava seu reconhecimento tomando o disfarce do corpo como proteção da “alma”.

Os “disfarces” utilizados pelos padres configuram, pois, uma tática, uma vez que, disfarçados, podiam mover-se nesse espaço controlado no qual a presença deles não mais deveria existir, possibilitando uma ação no campo inimigo, “lance por lance”, conforme a ocasião lhes permitissem. Desta forma, os jesuítas conseguiram estar onde ninguém esperava, no “terreno que lhe é imposto tal como organiza a lei de uma força estranha” (CERTEAU, 1994, p.100).

Outra tática que pude perceber, oriunda daquela já explicada, foi a diluição no tecido social, primeiro porque podiam passar por regulares ou seculares de outras Ordens, agindo, porém, como um jesuíta. A infiltração em instituições, confrarias e irmandades foi, de longe, uma astuciosa atitude para aqueles que, naquele momento, estariam “enfraquecidos”. Mas a tática era também um instrumento de resistência, pois podiam continuar a sua. Afinal, nessas sociedades poderiam continuar a sua ação político-religiosa, seu *modus vivendi* e mesmo rechaçar as ideias e pessoas que os acusavam.

A Academia dos Seletos no Rio de Janeiro, que teve uma vida efêmera – não havendo, ao certo, data de encerramento das suas reuniões –, forneceu-me alguns pontos de reflexão. A Academia foi fundada em 1752 para homenagear o Governador Gomes Freire de Andrade e, paradoxalmente, teve como primeiro presidente Pe. Francisco de Faria, um jesuíta, razão pela qual deduzo que a academia tivesse recebido influência desses padres.

Nos Autos da Devassa, situações muito próximas das descritas na carta sobre as sociedades aparecem. Conforme afirma Lucas (1994, p. 1), “o estudo dos movimentos literários do século XVIII, especialmente no último quartel, inspira reflexões tanto sobre a natureza da experiência literária, quanto a respeito das transformações sociais”. Algumas sociedades fundadas nessa época, como a Sociedade Literária do Rio de Janeiro, estabelecida em 1786, ou ainda a Academia dos Renascidos, na Bahia, podem ter tido entre seus membros se não os padres jesuítas, pelo menos a simpatia de alguns seus membros, que podiam ser padres, professores, médicos, enfim letrados de uma época. A Sociedade foi fechada por razões provavelmente políticas ou religiosas.

Dentre as irmandades e confrarias que os jesuítas constituíram, é de suma importância lembrar a Congregação Mariana²⁸. Nas palavras de Dominique Julia (2001, p. 22), “a análise das congregações marianas fundadas pelos jesuítas a partir de seus colégios mostrou o papel essencial que estes grupos de piedade organizada desempenharam para uma catolicização profunda da Europa central”. Em 1773, a Congregação Mariana foi confirmada pelo Papa Clemente XIV, pelo Breve *Com-menda tissimum*. Essa associação tem longa trajetória e ainda existe nos dias atuais.²⁹

No entanto, a Congregação deixou de ter a orientação dos padres da Companhia de Jesus e aumentou para 80.000 fiéis em todo o mundo, crescimento que se deve ao fato de que, com a confirmação papal, a Congregação passava para a jurisdição dos Bispos Diocesanos. Consideramos, porém, que os jesuítas, ainda que não estivessem à frente da orientação seguida, permaneceram inseridos na Congregação que outrora fundaram, pois Franco (2006) nos fala do caráter secreto que estas associações, como a Congregação Mariana, tomaram neste período. Em segredo incorporavam figuras importantes, inclusive da nobreza, que constituíram uma rede de sociabilidade que permitiu a articulação entre os jesuítas.

A Congregação Mariana, no Brasil Colonial, funcionou sob a direção dos jesuítas até 1759. No entanto, seus trabalhos não cessaram quando a Ordem foi extinta, visto que, como já ressaltado, foi confirmada pela Igreja Católica, em 1773, podendo, assim como na Europa, ter sua jurisdição passada aos Bispos, mas também agregando jesuítas, ainda que “mascarados”.

Também para Guillermou (1977), as congregações eram uma forma de tornar “invisível” a presença e poder jesuítico, que de certa maneira envolviam toda sociedade, e, ao mesmo tempo, atuavam no sentido de que os jovens vivessem uma “vida cristã autêntica”. Vida influenciada pela *modus vivendi* da Companhia de Jesus e pela prática dos Exercícios Espirituais. Assim, a Congregação Mariana muda, mas não muda a ação para a qual foi criada.

A carta entre a Corte e o Vice-Reinado, no seu nono ponto, apontou que a Corte passava pela mesma situação.

Achando se pois esta Corte no mesmo cazo, em que as de Madrid, e Pariz promulgaram as referidas Leys: Instando tão urgentemente motivos, que deixo acima indicado, por outra igual Ley: E a fazenda verossimel de todos os outros motivos, que tenho avizado a V.Ex^a pela Terceira das Cartas, que lhe vão dirigidas com essa Expedição, que o mayor incentivo, que animava atualmente os que pretenderem attacar esses Domínios, consistira na confiança que fundarem nas cabalas, maquinaçoens, Associaçoens, e Confrarias dos referidos jesuítas, para com ellas concitarem sublevações nesses Povos: Considerou V. Mag.(de) que era indispensavelmente necessário mandar ahi promulgar sobre esta importante matérias o Alvará que remetto a V.Ex^a no seu mesmo original; por não caber no tempo estampar –se: E ordena o mesmo Senhor, que V.Ex^a o faça logo publicar a som de caixas por bando, que leve a copia delle inserta: Fazendo-o V.Ex^a logo depois affixar por Editaes nos lugares públicos dessa Capitania, e registrar em todos os livros, onde se costumam fazer semelhantes registros³⁰ (p. 49 v.).

Essas notícias urgiam serem espalhadas e conhecidas por todos e em todos os lugares, já que as associações e confrarias instituídas ou mantidas pelos jesuítas traziam em si possibilidades de incitar às rebeliões contra o Estado. O que não era preocupação de todo infundada, pois a rede de sociabilidade, articulada e mantida pelos padres, produzia, como efeito social, resistências de autoridades do governo e da Igreja e parte da sociedade em relação aos professores régios que ficaram responsáveis pela educação, substituindo os jesuítas. Estes professores “continuaram sendo a referência educacional da capitania e, não obstante as determinações da Metrópole, os professores e o próprio Pombal não eram tolerados pelas autoridades locais” (SILVA, 2007, p. 69).

O mesmo autor mostra como os professores régios foram mal recebidos e tratados na Capitania de Pernambuco, segundo cartas dos próprios docentes, nas quais relatam as humilhações sofridas. Dentre as autoridades descontentes estavam civis, como o Ouvidor, e ecle-

siásticos, como o Bispo da Diocese de Pernambuco, D. Francisco Xavier Aranha e um padre chamado Manoel Álvares, um Oratoriano – uma das ordens adversárias da Companhia de Jesus. Porém, a autora ressalta a “impossibilidade de fazer afirmações definitivas, talvez, os oratorianos abrigassem exceções, conforme o exemplo de Manoel Álvares; ou talvez o professor Coelho, na sua ânsia de queixar-se tenha se enganado com relação ao nome do autor” (SILVA, 2007, p. 70). Segundo os professores, até mesmo os alunos faltavam-lhe com o devido respeito, sem que houvesse qualquer castigo.

Já na República, numa outra província brasileira – a Amazônia –, Irma Rizzini (2004) destacou que alguns historiadores concordam que, na prática, as Aulas Régias não se efetivaram. Ressalta que a experiência e o método jesuítico foram assaz utilizados para educação dos indígenas. Observei uma forma de permanência dos padres inacianos, ainda que com inflexões, nas palavras da autora:

[...] de certa forma, a antiga experiência jesuítica dos colégios indígenas é resgatada, contudo, inserida nas exigências da nacionalidade e nos propósitos do governo republicano de ampliar e proteger fronteiras e colonizar territórios controlados por grupos indígenas (RIZZINI, 2004, p. 401).

Mas a utilização desses métodos e experiências não ocorreu sem tensões. Tanto as autoridades quanto a sociedade demonstraram posições divergentes diante das atividades e diversos ataques foram feitos, por meio de jornais ou correspondências, contra quem pudesse “lembrar” qualquer forma de “jesuitismo”.

A ação em silêncio da Companhia durou até 1777. Com a morte de Dom José I, quem ascendeu ao trono português foi a rainha Maria I, no período chamado “Viradeira”. Uma forte característica: a oposição ao Marquês de Pombal e à sua política.

Os padres da Companhia de Jesus começaram a ser libertados das prisões a partir da década de 70 do século XVI. Nos requerimentos de 21 de agosto de 1777 à Sua Majestade, pediram a revista legal e jurídica das penas após 20 anos de prisão aos quais foram condenados no Reino, por acusações das quais se diziam inocentes. O parecer positivo em resposta de tal pedido foi

dado pelo Padre Joaquim de Toyos, da Congregação do Oratório, parecendo irônico por tratar-se de uma Ordem declaradamente adversária da Companhia e Ordem auxiliar de Dom José I e do Marquês de Pombal na implantação do sistema educativo que deveria substituir o método dos padres inacianos.

A restauração universal dos jesuítas somente ocorreu em 7 de agosto de 1814, trinta e sete anos após a supressão da Ordem na Igreja, por meio da Bula Papal *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, ditada por Pio VII. O restabelecimento foi promovido pela Igreja Católica, mas não houve reconhecimento da sociedade civil da Bula.

Ainda que não fosse bem vista pelo Rei e por muitos identificados com filopombalismo³¹, a Bula contemplou, ou tornou oficial, um conjunto de autorizações e situações, ainda que tácitas, que permitia à Companhia de Jesus espalhada pelo mundo uma tentativa de reinstalação. Conforme Franco (2006), a reinstalação ocorreu em países como Rússia, França e na cidade italiana de Nápoles; sendo, porém, uma prática que aconteceu também em outros lugares, como no Brasil.

Se houve na resistência e permanência dos padres, por meio de ações como as descritas em período onde deveriam manter-se calados, é possível pensar que, após a supressão e restauração da Companhia de Jesus, que tais “acordos” fossem recorrentes. Vejo, por exemplo, o uso de rede de sociabilidade para explicar a reabertura do colégio da Companhia no Rio de Janeiro, na metade do século XIX, o Colégio Santo Inácio, na Corte, o Colégio Anchieta em Nova Friburgo, por sua sequência e funcionamento permitirem que se perceba continuidade dessa tática.

CONCLUSÕES

“Tudo muda, nada desaparece. Mudar para revelar e permanecer”

(Luiz Camillo Osório)

Desta maneira, depois de sua expulsão pelo Marquês de Pombal, permaneceu durante o período de “latência” a Companhia de Jesus. Mudaram-se a batina, os locais, mas os jesuítas não desapareceram. Foram justamente tais modificações que lhe garantiram a continuidade da Ordem.

Jonathan Wright (2006), ao falar dos “cinco séculos jesuítas” apontou-nos a história da “Ordem mais instigante e prodigiosa da Igreja Católica Romana”, posto que exerce ainda um verdadeiro fascínio para a pesquisa ou quem investiga seus indícios.

A Companhia de Jesus sempre foi uma espécie de catavento cultural, uma maneira de se entender as tendências intelectuais e as modas de um certo tempo e lugar. Foi também, entretanto, curiosamente singular e desarticulada de tempo e lugar, fossem elas quais fossem, mantendo um modo desafiadoramente idiossincrático de olhar para o mundo. É nesta colisão, entre contingência e tradição duradoura, que o fascínio da história jesuíta sempre residiu e, sem dúvida, sempre residirá (WRIGHT, 2006, p. 275).

O embate entre a “contingência e a tradição duradoura” foi analisado ao longo desse texto, principalmente por meio da educação inaciana. Apontando marcas de estratégias e táticas tanto dos inacianos quanto da Igreja frente à Reforma Pombalina. Tais marcas são visíveis nas correspondências trocadas entre Governadores e Ministros. A ocultação e o mascaramento como estratégias são marcas também na escritura do padre Raphael Maria Galanti, autor de vários livros de História. O autor afirma que os jesuítas, como ele o era, continuaram a agir individualmente pregando, ensinando a mocidade e dirigindo seminários. Essa tática de recolher-se sem recolher-se caracteriza, segundo minha interpretação, a resistência e a permanência da Companhia de Jesus nas escolas do Rio de Janeiro.

REFERÊNCIAS

- CARDOSO, Tereza Maria Rolo Fachada Levy. As luzes da educação: fundamentos, raízes históricas e prática das Aulas Régias no Rio de Janeiro. 1759-1834. Bragança Paulista: Editora da Universidade de São Francisco, 2002.
- CARVALHO, Laerte Ramos de. As reformas Pombalinas da instrução pública. São Paulo. EDUSP, 1978.
- CERTEAU, Michel De. Espaço Privados. In: Certeau, Michel de; Mayol, Pierre; Giard, Luce. A invenção do cotidiano: morar, cozinhar. Vol.2 Petrópolis: Vozes, 1994.
- COSTA, Célio Juvenal. O Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus. IN: MENEZES, S. L.; PEREIRA, L. A.; MENDES, C. M. M. (orgs). A expansão e consolidação da colonização portuguesa na América. Maringá: EDUEM, 2011.
- CRULS, Gastão Aparência do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1952.
- FLORES, Luiz Felipe Baêta Neves. O altar e a coroa iluminada: a educação de colonos e colonizados. In: ALVES, Cláudia, GONDRA, José e MAGALDI, Ana Maria (Orgs.) Educação no Brasil: história, cultura e política. Bragança Paulista: EDUSE, 2003. p.99-116.
- FOUCAULT, Michael. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- FRANCA, Leonel S.J. Ratio Studiorum: o método pedagógico dos jesuítas. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- FRANCO, José Eduardo. O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (século XVI a XX) vol. I: Das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006.
- _____. O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (século XVI a XX) vol.II: Do marques de Pombal ao século XX. Lisboa: Gradiva, 2007.
- GINZBURG, Carlo, O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício. Trad. Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Trad. Maria Betânia Amoroso, Poema José Paulo Paes; rev. técnica Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. Revista Brasileira de História da Educação, Campinas, n.1, 2001.
- GUILLERMOU, Alain. Os jesuítas. Lisboa: Europa-América, 1977.
- HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane M. T.; FARIA FILHO, Luciano M.; VEIGA, Cynthia G. (Orgs.). 500 anos de educação no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2001b.
- HERNANDES, Paulo Romualdo. A Companhia no século XVI e o Brasil. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n.40, p. 222-244, dez.2010.
- LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992.
- LESAGE, Pierre. A pedagogia nas escolas mútuas no século XIX. In: BASTOS, Maria Helena Câmara; FARIA FILHO, Luciano Mendes de (Org.). A escola elementar no século XIX: o método monitorial/mútuo. Passo Fundo: EDIUPF, 1999, pp. 9-24.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: Burke, Peter (Org.). A Escrita da História. Novas Perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

LUCAS, Fábio, *Et al.* Autos da Devassa- Prisão dos Letrados do Rio de Janeiro – 1794, Rio de Janeiro: Eduerj, 1994.

MAXWELL, Kenneth. Marquês Pombal: paradoxo do Iluminismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MENDONÇA, Ligia Bahia. Educação Jesuítica: marcas do primeiro projeto educacional brasileiro. Rio de Janeiro, UNESA, 2006.

_____. Colégios Jesuíticos: impactos da Reforma Pombalina. In: Colóquio 250 anos do ensino público no Brasil. Belo Horizonte – MG: 2009.

_____. Ratio Studiorum: formando e formatando corpos e mentes. In: Encontro de História da Educação, 1º, Niterói, 2007. *Anais*. Niterói: O Encontro, 2007.

MIRANDA, Ana. Boca do Inferno. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RIZZINI, Irma. O cidadão polido e o selvagem bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

SILVA, Adriana Maria Paulo. Processos de construção das práticas de escolarização em Pernambuco, em fins do século XVIII e primeira metade do século XIX. Editora Universitária UFPE, 2007.

SIRINELLI, François. Os intelectuais. In: REMOND, Rena. Por uma História Política. 2ª ed. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.

WRIGHT, Jonathan. Os jesuítas: missões, mitos e histórias. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

SITE

Alvará de regulamento dos Estudos Menores – 28 de junho de 1759, Lei de 3 de setembro de 1759 e Decreto de 9 de setembro de 1777. Disponível em, <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/> Data do acesso em julho 2009.

FONTES

Arquivo Nacional: RJ

-Cartas régias, provisões, alvarás e avisos. Secretaria do Estado do Brasil. Códice 80, volume 09

-Correspondência do Vice-Reinado para a Corte. Negócios de Portugal. Códice 68, volume 02

-Registro da correspondência do Vice-Reinado com diversas autoridades. Secretaria de Estado do Brasil.

Códice 70, volume 05 (12 de fevereiro de 1771 e 18 de fevereiro de 1771)

-Registro Geral de Ordens Régias

Códice 64, volume 15

-Correspondência do Vice-Reinado para a Corte. Secretaria do Estado do Rio do Brasil.

Códice 67, volume 03 (23 de julho de 1766, 17 de março de 1767 e 20 de junho de 1767)

-Correspondência dos governadores do Rio de Janeiro com diversas autoridades.

Códice 84, volume 12 (28 de junho de 1759, 20 de novembro de 1759, 22 de março de 1760 e 03 de abril de 1760)

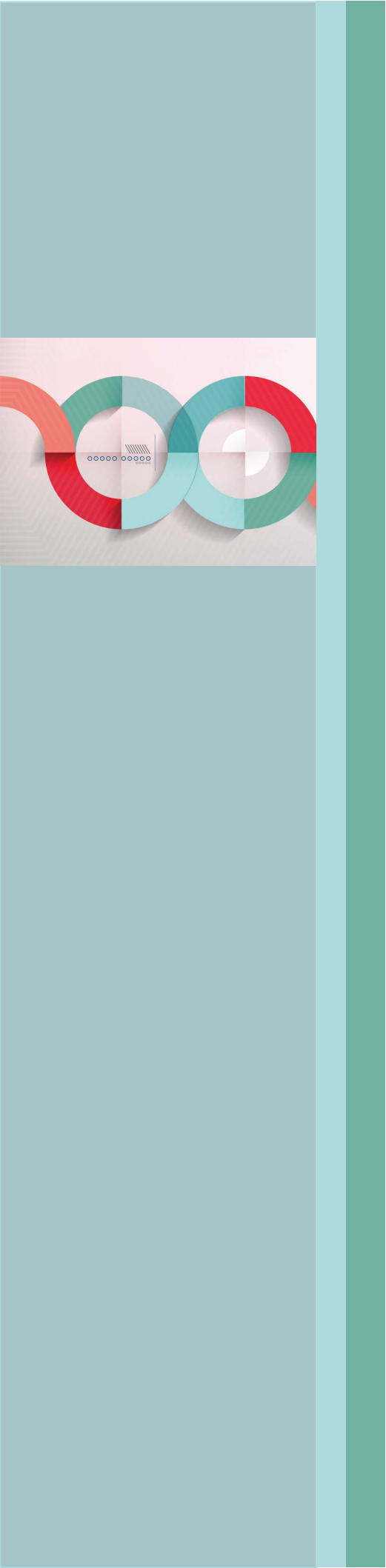
NOTAS

- 1 Artigo adaptado de minha Dissertação de Mestrado em Educação, defendida em 2010, no Programa de Pós-Graduação de Educação (UERJ), denominada: O silêncio da ação: jesuítas pós-Reforma Pombalina.
- 2 Colégio particular fundado em 1460, na capital da França.
- 3 Viagem que Inácio Loyola fez em 1523, à Terra Santa, como peregrino.
- 4 Os cinco capítulos são: 1ª A Finalidade da 'Companhia' e seu Regime Fundamental, 2º Quarto Voto *ad extra* – Modalidade Missionária Especial de Obediência ao Papa, 3º O Voto Comum de Obediência *ad intra* – ao Superior Religioso [*Obediência Corporativa*], 4º...*Praedicare in Paupertate*..., 5º Diver-sos: o Coro Monástico, Hábito Religioso & Vida em Comum.
- 5 FLORES, Luiz Felipe Baêta Neves. O altar e a coroa iluminada: a educação de colonos e colonizados. In: ALVES, Cláudia, GONDRA, José e MAGALDI, Ana Maria (Orgs.) *Educação no Brasil: história, cultura e política*. Bragança Paulista: EDUSE, 2003. p.99-116.
- 6 Revolta iniciada em 1º de dezembro de 1640, na tentativa de anular a Independência de Portugal por parte da Dinastia Filipina, que culminou na Dinastia Portuguesa de Casa de Bragança. Cf. KOSHIBA, 2004.
- 7 COSTA, Célio Juvenal. O Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus. IN: MENEZES, S. L.; PEREIRA, L. A.; MENDES, C. M. M. (orgs). A expansão e consolidação da colonização portuguesa na América. Maringá: EDUEM, 2011, p.69.
- 8 Todas referentes ao Alvará de 28 de junho de 1759, Lei de 3 de setembro de 1759 e Alvará de 3 de setembro de 1759 podem ser consultadas no site www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt.
- 9 Conhecido por Iluminismo, termo é utilizado para perfa-zer as tendências do pensamento, da literatura, da arte, entre outros, do século XVIII, marcadas pelo discurso da ciência e da razão.
- 10 O despotismo esclarecido caracteriza-se por uma forma refor-mista de governar, apoiada nas idéias do iluminismo. Medidas tomadas: diminuição do poder da Igreja nas diferentes esfe-ras da sociedade; racionalização da administração do Estado, abolição de obrigações feudais, estímulo ao desenvolvimento industrial e o desenvolvimento da educação Alguns déspotas esclarecidos: Carlos III (Espanha), Frederico I (Prússia), Cata-rina II (Rússia), José II (Áustria) e o Marquês de Pombal (Por-tugal). Cf. KOSHIBA, Luiz *et al.*, 2004.
- 11 Segundo Vainfas (2000) é o regime político que caracterizou as monarquias da chamada Época Moderna, entre os séculos XVI e XVII. Nessa nova forma de organização institucional e jurídica, o rei foi colocado no centro da arena política, con-centrando poderes amplos, a partir de um longo processo que

- levou à derrocada do feudalismo e à diminuição do poder do papado e do Santo Império Romano-Germânico, de origem medieval. Mas, se nem todo absolutismo pode ser considerado uma marca geral das monarquias modernas, suas formas variaram muito no tempo e no espaço (p.12).
- 12 Consultar, CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas Pombalinas da instrução pública*. São Paulo. EDUSP, 1978. Também sobre o assunto, CARDOSO, Tereza Maria Rolo Fachada Levy. *As luzes da educação: fundamentos, raízes históricas e prática das Aulas Régias no Rio de Janeiro. 1759-1834*. Bragança Paulista: Editora da Universidade de São Francisco, 2002.
- 13 Esta Congregação, também conhecida por Ordem de São Filipe Néri, foi fundada por São Filipe Neri, em Roma, no ano de 1565. Seus clérigos são seculares, não fazem votos de pobreza e obediência, dedicando-se à educação da juventude.
- 14 Para uma melhor compreensão sobre escolas mútuas, consultar Lesage (1999), Faria Filho (1999), Vidal (2003) e Tambara (2003).
- 15 O padre Cláudio Acquaviva (1543-1615) era um jesuíta italiano e foi o quinto Superior Geral da Companhia de 1581 até 1615. Foi ele quem compilou o *Ratio Studiorum* para os Colégios Jesuítas. Cf. FRANCA, 1951.
- 16 Inácio de Loyola foi um cavaleiro basco, que feriu-se gravemente na perna durante uma batalha em Pamplona, “o cavaleiro manteve-se firme em seu posto, no entanto, levou um tiro de arcabuz entre as pernas, quebrando a direita e machucando a esquerda, caindo inutilizado(...) Enfermo e passado por várias operações nas pernas, algumas delas, a seu pedido, para corrigir os defeitos que ficaram, afinal um cavaleiro não poderia ter penas feias, com ossos saltados para fora” (Hernandes, 2008, p. 299). Surgiram então, pensamentos religiosos que seriam responsáveis de uma mudança radical, ou seja, sua conversão, Inácio de Loyola deixou de ser cavaleiro em busca de honras e glória, para tornar-se um cavaleiro de Cristo, cuja primeira missão foi retirar-se para Jerusalém, onde tornou-se peregrino, com intenção de salvar as almas dos infiéis.
- 17 Utilizo os conceitos de estratégia e tática na direção apontada por Michel De Certeau (1994).
- 18 Faziam parte da diligência *Brigadeiro Vicente da Silva Fonseca, o Escrivão do Cível, o Meirinho da Relação* e o Desembargador Capello. Cf. VIEIRA FAZENDA, José. Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro. IN: Revista do IHGB, Tomo 89, v. 143, 1921.
- 19 Correspondência dos governadores do Rio de Janeiro com diversas autoridades. Códice 84, Volume 12.
- 20 Correspondência do Rei de Portugal a Francisco Almada, em 8 de outubro de 1757. www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/, acessado maio de 2009.
- 21 Este Colégio, bem como todo lugar onde funcionava, o Morro do Castelo, foi totalmente destruído na década de 1920, por conta do movimento de modernização da Cidade.
- 22 A N. Registro Geral de Ordens Régias. Códice 64, Volume 15.
- 23 Disponível em <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/>, acesso em maio de 2009.
- 24 Nascido em Viena 27 de janeiro de 1757, faleceu em Forte de São Julião da Barra, 18 de outubro de 1817. Foi Governador Geral do Rio de Janeiro de 1733 até 1763.
- 25 Idem.
- 26 Faz-se necessário, no entanto, uma observação, pois em 1767, data desta carta, o Papa ainda não havia ditado a Bula em que também a Igreja Católica deixava de considerar a Companhia de Jesus uma das suas Ordens.
- 27 A N. Correspondência da Corte com o Vice-Reinado. Códice 67, Volume 03.
- 28 A primeira congregação com este aspecto foi criada no interior - Colégio Romano em 1563 -, pelo jesuíta João Leunis, destinando-se ao seu alunado. Ao Geral da Companhia foram instituídas associações nas casas jesuítas e, em 1584, a Congregação foi erigida canonicamente pelo Papa Gregório XIII, por meio da Bula *Omnipotentis Dei*.
- 29 Com a modificação feita em 1967, atualmente chama-se Comunidade de Vida Cristã.
- 30 A N. Correspondência da Corte com o Vice-Reinado. Códice 67, Volume 03.
- 31 Política dos que apoiavam ao Marquês de Pombal, na mudança para o absolutismo esclarecido, da economia e se opunha aos jesuítas. Cf. Franco 2006.

O AUTOR

Ligia Bahia Mendonça Doutoranda em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, no Programa de Pós-Graduação em Educação, na linha de pesquisa Instituição, Práticas Educativas e História (CAPES 7), com a pesquisa: Caminhos e escritas de um intelectual jesuíta: padre Raphael Maria Galanti. Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2010), onde pesquisou a permanência jesuítica no Brasil após a Reforma Pombalina. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Estácio de Sá (2006). Atua como professora do Ensino Fundamental da Prefeitura do Município do Rio de Janeiro. Área História da Educação e Historiografia.



Carlos Maduro

O PADRE INÁCIO MONTEIRO, ENTRE A RUPTURA E A CONTINUIDADE

RESUMO

O presente artigo pretende retratar o perfil do P.^e Inácio Monteiro, um homem culto, de espírito moderno e pioneiro dos estudos científicos em Portugal. É também este o momento para abandonar as imagens por vezes estereotipadas do jesuíta missionário, pregador, confessor dos reis ou mesmo homem cortesão, envolvido em maquiavélicas intrigas palacianas. Inácio Monteiro mostra, de forma muito peculiar, uma outra perspectiva da Companhia de Jesus; diga-se, em abono da verdade, conhecida dos diferentes estudiosos da Ordem de Santo Inácio, mas também convenientemente esquecida e oportunamente ignorada. A partir da leitura de um pequeno conjunto de textos de referência da obra deste jesuíta, é possível traçar o mapa do estado da arte dos estudos científicos em Portugal aquando da expulsão dos homens da sotaina negra pelo Marquês de Pombal.

Palavras-chave: jesuítas; Pe. Inácio Monteiro; Ilustração; Marquês de Pombal.

THE PRIEST INÁCIO MONTEIRO, BETWEEN THE RUPTURE AND THE CONTINUITY

ABSTRACT

paper aims to address the profile of Father Inácio Monteiro, a literate man, of modern spirit and a pioneer in scientific studies in Portugal. This is also the moment to abandon stereotyped images of the missionary Jesuit, preacher, confessor of the kings or even a courtier man, involved in Machiavellian palatial intrigues. Inácio Monteiro shows, in a particular way, another side of the Society of Jesus; which was, strictly speaking, known to the different scholars of the Order of Saint Inácio, but also conveniently overlooked and timely ignored. From the reading of a small set of reference texts of the work of this Jesuit, it is possible to draw a map of the currentness of scientific studies in Portugal at the time of the expulsion of the Jesuits by the Marquis of Pombal.

Keywords: Jesuits, Fr. Inácio Monteiro, Enlightenment; Marquis of Pombal.

FRAY INÁCIO MONTEIRO, ENTRE LA RUPTURA Y LA CONTINUIDAD

RESUMEN

El presente artículo pretende retratar el perfil del Fr. Inácio Monteiro, un hombre educado, espíritu moderno y pionero de los estudios científicos en Portugal. Este es también el momento de abandonar las imágenes a veces estereotipada del jesuita misionero, predicador, confesor de los reyes o incluso el hombre cortesano, implicado en maquiavélicas intrigas palaciegas. Inácio Monteiro muestra, de manera muy peculiar, otra perspectiva de la Compañía de Jesús; justo es decirlo, conocida por diferentes estudiosos de la Orden de San Ignacio, pero también convenientemente olvidada y oportunamente ignorada. A partir de la lectura de un pequeño conjunto de textos de referencia de la obra de ese jesuita, es posible asignar el estado del arte de los estudios científicos en Portugal sobre la expulsión de los hombres de la sotana negra por el Marqués de Pombal.

Palabras clave: Jesuitas; Fr. Inácio Monteiro; Ilustración; Marqués de Pombal.

Monteiro foi «moderno» entre os Modernos, a despeito da roupeta que envergava e deve ter deixado no espírito dos seus alunos muitas interrogações heréticas à luz das doutrinas da sua Ordem.

(Rômulo de Carvalho)

INTRODUÇÃO

Uma proposta de trabalho desafiadora para um tema sempre atual, onde ainda há muito por dizer; num tempo em que, fazendo homenagem à Companhia de Jesus, há cada vez mais espaço para o contraditório e para a procura da verdade, propõe-se a exemplaridade da vida e do pensamento do P.^e Inácio Monteiro como paradigma da ruptura e da continuidade.

Quando os jesuítas, no texto introdutório que foi apresentado para esta reflexão coletiva, são considerados os precursores da globalização, não só sob o ponto de vista geográfico, mas também do ponto de vista histórico, é justo que se promovam iniciativas deste gênero, a fim de que, num tempo global por excelência, não haja uma leitura dos acontecimentos, tantas vezes condicionada pelas correntes filosóficas, políticas ou culturais de uma determinada época, mas pela leitura multifacetada dos acontecimentos, como multifacetado é todo o mundo contemporâneo.

No texto que agora se propõe, no perfil do P.^e Inácio Monteiro, provavelmente será esquecido o sacerdote e o clérigo piedoso para dar lugar ao homem culto, de espírito moderno e pioneiro dos estudos científicos em Portugal. Das imagens por vezes estereotipadas do jesuíta missionário, confessor dos reis ou mesmo homem cortesão, envolvido em maquiavélicas intrigas de corte, Inácio Monteiro mostra um outro lado da Companhia de Jesus, diga-se, em abono da verdade, por todos bem conhecido mas convenientemente esquecido ou ignorado.

Efetivamente, ao leitor habituado dos registos biográficos deste e de outros jesuítas, pouco ou nada deveria ser motivo de admiração e de espanto, limitar-se-ia a dar continuidade à longa tradição inaciana, sendo em si mesmo o produto de uma formação solidamente alicerçada no projeto educativo da *Ratio Studiorum*¹. Admita-se, no entanto, que sendo a mesma Companhia

formada por tantos homens com personalidades tão distintas e objetivos tão diferentes, alguns motivos terá havido para que os religiosos da sotaina negra também fossem identificados com o passado e com a recusa sistemática em aceitar a modernidade que representavam os estudos científicos.

Efetivamente, para um jesuíta, e muito mais ainda para um religioso com o perfil de Inácio Monteiro, o primeiro passo que der será sempre o da continuidade. Ele jamais aceitará a laicização da sociedade em que vive e, quando contesta o livre uso da razão, dificilmente pode conciliar-se com o espírito enciclopedista que caracterizava o Iluminismo. No entanto, a grande novidade e lição que se pode encontrar na vida e na obra deste religioso, e de tantos outros do seu tempo, reside na capacidade de conciliar a fé e a obediência com clarividência em relação ao mundo e ao tempo em que viveram.

Negar a força do pleno uso da razão na obra de Inácio Monteiro, única simplesmente porque não fez uso do seu livre arbítrio, será faltar à verdade. É, por isso mesmo, de inteira justiça que seja considerado como um homem de ciência, aberto ao mundo e aos novos tempos que vinham sendo anunciados, no mais genuíno sentido do termo, um homem da Universidade.

O Jesuíta Inácio Monteiro torna-se assim em símbolo de ruptura porque também ele percorreu os novos caminhos das leis da física, da matemática e levou as novas formas de olhar as realidades que nos cercam além-fronteiras. A cegueira daqueles que o perseguiram e obrigaram a ensinar nas universidades estrangeiras, a exemplo do que tantas vezes sucedeu ao longo da história e ainda hoje acontece, é terramoto terrível que nenhuma construção de pedra consegue emendar. A suposta clarividência de uns redundou no desperdício do capital humano do país em nome duma modernidade que procuravam ansiosamente encontrar no estrangeiro, não conseguindo enxergá-la dentro das fronteiras do país.

A Companhia de Jesus encontrava-se, neste tempo, num processo natural de reorganização dos seus métodos de ensino e de aprendizagem, nomeadamente nas áreas que se prendiam com a matemática, física, geografia, cartografia, biologia, medicina ou linguística². A informação corria pelos colégios da Companhia com

uma rapidez que nenhuma outra instituição de ensino conseguia alcançar; cortar este elo de ligação poderá ter significado um retrocesso significativo no avanço científico de Portugal. Este é um assunto ainda tabu em determinados círculos de pensamento e carece ser estudado com isenção³. Em nenhuma época da história como a de hoje se teve uma percepção tão clara da importância da troca de informação e da rapidez com que ela é realizada; repercutir esta valoração no Iluminismo português é uma reflexão válida que pode contribuir para um melhor entendimento dos atrasos sistematicamente atribuídos aos mesmos atores.

2. CONTINUIDADE E RUPTURA, UM MOVIMENTO INTERNO E NATURAL À ORDEM DE SANTO INÁCIO

O valor de um homem e o mérito da modernidade que legou aos seus discípulos não devem em momento algum ser ignorados, como também não deve ser ignorada a herança que recebeu daqueles que o antecederam. No caso concreto de Inácio Monteiro e da Companhia de Jesus, terá sido incontornável um longo processo de uma autêntica revolução científica que vinha sendo realizada no decorrer dos séculos XVI e XVII.

A ruptura, quando corretamente entendida, é um momento de viragem de um processo que vem amadurecendo, sujeitando-se ao decorrer do tempo. Apesar do ensino identificado com a escolástica fazer parte dos métodos pedagógicos dos Colégios, a matemática também integrava os estudos e a curiosidade face ao novo mundo e à consequente exigência do conhecimento dos inúmeros fenômenos da natureza obrigava a que mestres e alunos, com uma visão equilibrada do homem e da natureza, estivessem atentos às novas ideias que circulavam pela Europa.⁴

Desejar as rupturas e censurar a continuidade significa além do mais ignorar a história. Na verdade, todas as épocas tiveram tempos de luz e tempos de trevas. Isolar a Idade Média na escuridão significa ignorar os conhecimentos que nos legaram os grandes mestres da matemática, da geografia ou da história das escolas de Paris, que lugar então para Abelardo? Confundir trevas com escolástica e Aristóteles não significa também

esquecer o renascimento e a ruptura que trouxe em relação à época medieval? Não terá sido o humanismo uma das maiores rupturas da história? Esse mesmo humanismo que depois é apelidado de cavernoso entre a Companhia de Jesus.

Ao tempo de D. João V, a situação de Portugal era comparável com outras épocas históricas, resultado da periferia e do contexto social e religioso em que sempre viveu. Um discurso e desejo de modernização, de maior abertura em relação ao resto da Europa, apesar de legítimo, manteve também as marcas de uma retórica repetida que ultrapassou inclusive a plena integração na União Europeia. Independentemente dos discursos políticos de circunstância, no caso específico dos monarcas absolutistas, apesar de existirem os meios para realizar mudanças significativas, cometeram-se erros inequívocos em alguns dos métodos utilizados. Com efeito, o absolutismo, no momento em que concentrava o poder nas mãos de uma pessoa, também concentrou aí os ódios, as vinganças e os estereótipos contra todos aqueles que se apresentavam ou se suspeitava de que eram opositores.⁵

Toda a discussão daqui resultante é conhecida, atribuindo-se à Universidade Portuguesa um particular atraso nos estudos científicos, agravado pelo domínio que a Companhia de Jesus exercia no ensino. O texto relator que ainda hoje faz eco desta contenda, incontornável quando se aborda a situação do ensino em Portugal, é *O Verdadeiro Método de Estudar* (1746) de Luís António Verney⁶. Como oportunamente constata Miguel Corrêa Monteiro, nem tudo seria motivo para crítica e censura, mandaria a verdade que houvesse uma conhecimento mais detalhado da importância que as numerosas academias tiveram ao longo dos séculos XVII e XVIII⁷, bem como a relação dos estudos realizados nas principais ordens religiosas, nomeadamente entre os franciscanos, teatinos, oratorianos, congregação de S. Filipe de Néri e jesuítas.⁸

Pode passar pelo campo das hipóteses tecer considerações acerca do grau de conhecimento que homens como Inácio Monteiro tiveram dos mestres do grande movimento científico europeu. São de referência os trabalhos que pensaram este tema, particularmente nos círculos de estudos ligados ainda hoje à Companhia de Jesus, através das revistas *Brotéria* e *Revista Portuguesa*

*de Filosofia*⁹. Não se pretende, por isso mesmo, com esta exposição, trazer nada de novo, mas unicamente aprofundar a proposta que foi apresentada para esta reflexão de conjunto e de debate entre o que foi a continuidade e a rutura.

Citando o P.^e João Pereira Gomes, referindo-se a toda a Companhia: “A sua atitude, em meados do séc. XVIII, perante os novos gostos e tendências, é a de simpatizantes inteligentes e de ativos colaboradores¹⁰”. Estava subjacente a esta atitude a “filosofia eclética”, ou a escola dos ecléticos, também ainda conhecida por escola peripatética moderna.

Segundo os poucos conhecimentos que há acerca destas escolas da Antiguidade, muito ligadas ao estudo da medicina, o método que seguiam era aparentemente muito simples, procuravam aproveitar o melhor que houvesse das diferentes escolas. É também longa e muito completa a relação fornecida por Miguel Corrêa Monteiro e pelo P.^e João Pereira Gomes acerca dos vários jesuítas que um pouco por todo o país foram seguindo este modo de pensar ou, para ser mais precisos, modo de agir, pois não seriam poucas as vezes em que afirmavam e escreviam publicamente uma coisa e poderiam pensar exatamente o seu contrário.¹¹

Afinal de contas, que escola filosófica poderia servir melhor aos homens da sotaina negra habituada a escolher sempre entre o melhor de dois mundos; essa era sem dúvida a experiência de vida que tinham, lembre-se o paradigma inaciano P.^e António Vieira, entre a selva e corte; a cela do colégio e os salões dos negócios do reino; ou nas grandes disputas teológicas acerca da evangelização, os ritos locais, os rituais romanos e a natureza do pecado entre os povos indígenas. Quando em 1755, Manuel Pinheiro deu um curso de Filosofia em Évora, falando das várias seitas filosóficas ensinava assim os seus alunos em relação à seita dos ecléticos: “seita daqueles que não querem jurar nas palavras dum único mestre, mas que abraçam o que julgam mais conforme à verdade”¹². Não fosse a fidelidade ao melhor de dois mundos, no caso jesuítico à Companhia de Jesus, à Igreja de Roma, ao Papa e à verdade, e teriam caído com toda a naturalidade todos os discípulos de Manuel Pinheiro no que de pior poderia atingir a sociedade do tempo, o livre arbítrio.

Talvez que no pensamento de muitos dos contemporâneos de Inácio Monteiro, a exemplo do que sucede hoje em dia, modernidade implique afirmações sonantes de reação, acompanhadas por vezes de manifestações públicas com mais ou menos elevado grau de violência. Também para este jesuíta português ruptura não seria forçosamente cortar laços com toda filosofia que estava para trás, particularmente com a filosofia aristotélica, preferiam chamar-lhe nova filosofia aristotélica, uma continuidade com ajustes aos novos problemas que se colocavam corresponde à imagem que comumente dão os soldados inacianos.

Em meados do século XVIII, pode então afirmar-se que, nomeadamente na Companhia de Jesus, a linha que distinguia o filósofo do cientista era, por vezes, muito tênue. Nem todos abraçaram as ciências do mesmo modo, mas por volta de 1750 já não há jesuítas que se possam enquadrar no grupo dos peripatéticos antigos, são eles mesmos que se autodenominam peripatéticos modernos. Como defende o P.^e João Pereira Gomes: “Havendo, pois, entre os Jesuítas tanta variedade de posições, não se justifica o costume de a todos chamar peripatéticos, sobretudo quando por peripatéticos se entendem aqueles antiquados filósofos que os mesmos Jesuítas criticavam”¹³.

Compreende-se assim a contenção por parte de um número muito significativo de homens cultos, com espírito moderno e atualizado, na forma como lidaram com os conhecimentos mais atuais e a forma como os expunham, muito particularmente na referência aos grandes nomes da revolução científica e àqueles que diretamente entraram em confronto com a Igreja e com a autoridade papal. Acresce ainda referir que, nesta contenda acerca dos estudos científicos no Portugal de setecentos, é lugar comum atribuir o atraso lusitano à Igreja, considerando-a responsável pelo ensino ministrado nas universidades e nas restantes escolas por ela tuteladas. Ainda que esta consideração corresponda em parte à verdade, sendo inegável uma presença muito forte das ordens religiosas no ensino universitário, também não deve ser ignorado o ensino ministrado nos colégios, particularmente nos colégios da Companhia de Jesus, onde havia um espaço menos controlado pelas diferentes autoridades civis e eclesiásticas, proporcionador, por isso mesmo,

de um ensino mais moderno e atualizado. A revolução científica terá sido, assim entendida, como um fenómeno em parte extrauniversitário, em contraponto ao ensino ministrado nas universidades, com uma vertente mais conservadora.¹⁴

Qual o contributo que a ruptura na continuidade de Inácio Monteiro pode trazer para um correto entendimento do estado da arte da Revolução Científica em Portugal no séc. XVIII é também aquilo a que se propõe esta abordagem. Efetivamente, entre os comentários desta época e comentários posteriores, tantas vezes motivados por questões políticas e por regulamentos universitários e o trabalho individual dos homens singulares, no isolamento dos gabinetes ou das celas conventuais, parece haver um enorme distanciamento entre o que oficialmente se dizia que era ensinado e o que efetivamente se conhecia e aprendia.

No caso específico do P.^e Inácio Monteiro, nem tão pouco se pode falar de conhecimento restrito ao espaço da cela ou da sala de aula, o ato da publicação, sujeito a licenças prévias, torna o conhecimento público e conforme aos cânones das diversas autoridades que o validam através da obra científica publicada. A quanto obriga a subjetividade política que levava Verney a afirmar em carta acerca de Inácio Monteiro: “O autor, diz, é um escolástico, que começa a balbuciar nas coisas modernas e mostra em tudo ser um jesuíta português. Quero dizer, tem uma tintura das coisas modernas e dos autores, de quem quer fazer gala sem necessidade, mas, a cada passo se mostra noviço na matéria”¹⁵. Convenhamos que o comentário dirigido aquando da publicação da obra de fundo de Inácio Monteiro, a *Philosophia Libera*, em 1761, seria mais justo se fosse dirigido à primeira publicação, *Compendio dos elementos de mathematica* (1754), era então o autor ainda estudante de teologia em Coimbra.

Na opinião de Verney, os ditos autores modernos, quando estudados, ficavam sujeitos à superficialidade, não havia uma opinião crítica por parte dos professores e consequentemente dos alunos. Continuava Verney: “Copiou de quatro jesuítas – dois alemães, Khell e Zanchi, e dois franceses, Regnault e Castel – alguma coisa menos má, e ainda de outros seculares que ele não entende”¹⁶. O P.^e João Pereira Gomes dá uma resposta

muito oportuna a este comentário de Verney, interrogando-se acerca do motivo pelo qual o Barbadinho é tão ligeiro a indicar os nomes dos jesuítas que supostamente Inácio Monteiro copiava, mas omite os nomes dos seculares, talvez por que lhe não conviesse citar a longa lista de autores que faziam parte do seu conhecimento e do estado da arte.¹⁷

A prova de que Inácio Monteiro, assim como tantos outros mestres, não tinha uma postura passiva e acrítica perante as novidades deste século das luzes pode ser exemplificada no modo como eram abordadas as questões relacionadas com a ótica. Acerca deste estudo, escreve Arthur Feitosa Bulhões:

Em uma das primeiras seções do livro, intitulada “Elementos de óptica”, o autor procede a uma exposição resumida e didática das teorias aristotélica, cartesiana e newtoniana da luz, revelando conhecimento das então três principais concepções sobre o tema. Ao emprestar ao texto seu próprio posicionamento, parece concordar com Descartes, afirmando que “podemos supor como certo que a luz consta de matéria e movimento como prova a experiência”.

Entretanto, ao finalizar seu resumo das três principais teorias, Monteiro confessa sua original indecisão diante das duas teorias modernas. Ele revela que, até certa altura, sentiu-se mais atraído pela teoria newtoniana, mas que, posteriormente, acabou dissuadido por demonstrações que teriam provado a sua falsidade [...];

O escrito de Monteiro nos permite, assim, tecer algumas considerações. Em primeiro lugar, o paralelismo estabelecido entre as três teorias, sobretudo a newtoniana e a cartesiana, mostra, para além do grau de atualização da discussão empreendida por Inácio Monteiro, a já aqui comentada especificidade do contexto português: a recepção simultânea das teorias de Descartes e Newton e o estabelecimento de um novo debate contrapondo as duas.¹⁸

Pode então concluir-se que continuidade e ruptura não é um processo de fácil conciliação, por isso é que aqueles que o não entendem são propícios aos movimentos revolucionários, com o objetivo de antecipar o que é desejável. A continuidade e a ruptura também implicam um processo de discussão e de confronto que se prolongam ao longo do tempo, sujeitos a uma evolução mais lenta e com outros processos de maturação. Dentro da Companhia de Jesus, são inúmeros os exemplos, anteriores inclusive aos alvares do Iluminismo.¹⁹

Invocando a autoridade de Silva Dias no estudo *Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI a XVIII)*, publicado em Coimbra em 1953, afirma-se que em 1759, quando foram expulsos de Portugal, os jesuítas “estavam em dia com os conhecimentos científicos e achavam-se integrados no ambiente filosófico do setecentos”²⁰. A propósito da recente publicação da *Obra Completa do Padre António Vieira* (2013), sob a chancela do Círculo de Leitores, Carlos Fiolhais, a quem competiu a supervisão desta obra no que aos assuntos científicos dizia respeito, escreve no blog *De Rerum Natura*, a propósito da intervenção que fez no simpósio internacional *Revisitar Vieira*, realizado na Universidade de Coimbra em janeiro de 2016:

O Padre António Vieira (1608-1697) não foi decerto um cientista. Mas conhecia suficientemente bem a ciência da sua época, a brilhante época da Revolução Científica onde pontificaram nomes como os de Galileu Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1643-1727), pela preparação que adquiriu no Colégio da Bahia dos jesuítas como pelas numerosas leituras que efetuou ao longo da sua extensa vida (citou, nos seus escritos, entre outros Nicolau Copérnico, Tycho Brahe, Johannes Kepler e René Descartes). Acima de tudo procurava extrair exemplos da ciência para o seu discurso catequético e profético. Mas forneceu também algumas contribuições para a ciência ao deixar registos de observações de cometas e de outros eventos astronómicos.²¹

3. O P.^e INÁCIO MONTEIRO INTERLOCUTOR PRIVILEGIADO NA RECEÇÃO DO ILUMINISMO EM PORTUGAL.

É neste contexto que o P.^e Inácio Monteiro assume um papel de particular destaque nos estudos científicos desenvolvidos em Portugal, apesar de ter passado, lamentavelmente, a maior parte da vida na Itália.

Nascido a 16 de janeiro de 1724, em Lamas, diocese de Viseu, ingressou no Noviciado de Évora a 8 de fevereiro de 1739. Depois de percorrer as diversas etapas dos estudos no seio da Companhia de Jesus, em 1747-1748, aprofunda os estudos em matemática, ainda em Évora, orientado pelo P.^e Manuel Mendes e pelo P.^e Tomás Campos. Terá depois passado pelo Porto e, no ano escolar de 1750-1751, muda-se para Coimbra, onde vai concluir os estudos teológicos e, simultaneamente, ensinar matemática. Conclui o curso de Teologia em 1755, mas já em 1754 havia publicado o tomo I do *Compêndio dos Elementos de Mathemática*. Passará ainda como docente por Santarém.

Estando destinado ao ensino superior, muito provavelmente a lecionar em Coimbra ou em Évora, é preso em Santarém e deportado para a Itália. É de supor que, a esta data, Inácio Monteiro já dispusesse de um considerável espólio de escritos, como também será de supor que não tenha conseguido levar consigo tudo quanto tinha organizado até ao momento. Em qualquer dos casos, causa admiração que em 1761 tenha pronta a sua obra de filosofia reservada às ciências.

Desde que chegou à Itália até ao ano da morte, em 1812, concluindo meio século de exílio, a biografia de Inácio Monteiro pode resumir-se a uma palavra, um académico. Os documentos consultados por Miguel Corrêa Monteiro localizam-no alternadamente em Ferrara e em Bolonha, com uma atividade editorial regular e desempenho de cargos de responsabilidade dentro da Universidade, onde foi Prefeito de Estudos na Universidade de Ferrara.

Lúcio Craveiro da Silva, no seu artigo de referência, *Inácio Monteiro, significado da sua vida e da sua obra*, depois de o situar no seguimento de uma longa lista de jesuítas atentos à evolução dos estudos ditos modernos, apresenta em simultâneo o percurso biográ-

fico e bibliográfico, baseado em registos, muitos deles inéditos, onde é possível perceber uma proximidade muito assinalável entre o autor e a obra.²²

Homem de consensos, atento, estudioso e conhecedor do pensamento mais moderno e atualizado que circulava pela Europa, rejeita liminarmente os fanatismos e as atitudes de todos aqueles que confundiam ideias e opiniões diferentes com perseguições e violências de toda ordem. Ele mesmo sofreu as consequências destas atitudes e deste modo de olhar o mundo, mas não se conhecem textos nem reações que entrem em contradição com tudo o que defende nas suas obras.

Como refere Antônio Martins, um homem marcado por uma ideia de razão baseada na busca permanente da verdade, uma verdade revelada e uma verdade percebida, que não se pudessem negar mutuamente, sob pena de deixarem de ser verdades²³. Um pensamento de particular atualidade para o mundo de hoje, quando grupos supostamente representantes de uma parte considerável da humanidade querem impor uma verdade revelada como a única forma de ler o mundo e de o habitar.

Tomando também o pensamento de Alberto de Andrade, Inácio Monteiro apresenta-se como uma figura relevante do Iluminismo português, na medida em que tem uma consciência clara do verdadeiro valor deste movimento²⁴. É com esta chave de leitura que se propõe a revisitação de dois textos chave para a compreensão do pensamento deste ainda ilustre desconhecido da Ordem de Santo Inácio. Tal como é referido na nota explicativa aos *Textos de Inácio Monteiro*: “A melhor maneira de se conhecer o pensamento de Inácio Monteiro é tomar contacto direto com as suas Obras²⁵”.

Propõe-se deste modo um comentário aos dois textos mais citados e provavelmente mais marcantes e paradigmáticos do modo iluminista de encarar o mundo e a educação: a *Carta à Juventude Portuguesa* e o prefácio à *Philosophia Libera*. O primeiro texto é indispensável para entender o plano que orientou a organização dos sete tomos que constituem esta obra, pensada em Portugal, mas publicada no exterior; o segundo texto constitui-se numa excelente autobiografia do autor e fornece elementos incontornáveis para o entendimento do moderno método pedagógico de Inácio Monteiro, intimamente ligado aos princípios da filosofia eclética.²⁶

3.1 Carta à Juventude Portuguesa

Enviada do exílio, a 28 de fevereiro de 1761, quando se encontrava a viver em Ferrara, na Itália, tem como assunto principal todo o processo de gestação e realização da sua obra magna, quando ainda residia em terras lusitanas. Por outras palavras, em Portugal estudou e aprendeu com os seus mestres; na Pátria teve discípulos com quem trocou ideias e experiências, ensinou e deixou seguidores. Inácio Monteiro deixava claro que nada recebia da Itália a não ser a hospitalidade e o título que atribui a si próprio de cosmopolita, um destino que lhe caiu em sorte pela providência humana, que frequentemente é exercida pela força. Devolvia assim à terra que o vira nascer, em troca de uma sólida formação, uma perspetiva moderna e renovada da pedagogia, sentido de serviço e fidelidade ao ensino e à Universidade próprios dos grandes mestres:

Penso que, à distância de tempo e de lugar, em que vivemos, e depois dos acontecimentos, de que fostes testemunhas, não haverá entre vós quem não espere esta obra, dedicada a vós, de regiões tão longínquas e dada à estampa para proveito vosso.

Este trabalho concebi-o, como sabeis, quando vivia no meio de vós, em Portugal, outrora nossa pátria comum; lá o empreendi, o levei a cabo e vo-lo anunciei claramente.²⁷

O texto prossegue com a explicação detalhada e justificação pela qual as várias disciplinas da Filosofia foram sendo organizadas e sequencializadas ao longo dos sete volumes. No momento em que aborda o método utilizado, particularmente em relação às ciências naturais, não deixa de ser surpreendente a perspetiva de Inácio Monteiro, dentro do mais genuíno pensamento iluminista e abertura ao mundo e às coisas.

Seguidamente, exponho em várias lições o espaço, o tempo, as propriedades dos corpos, sua grandeza, divisibilidade, inércia, leis gerais da natureza, essência e causa dos movimentos, com as várias espécies – direto, reflexo, refratado – as forças, elasticidade,

moleza, atrito e outras coisas do mesmo teor. Tudo isto é sempre acompanhado com fenómenos da natureza e da história natural, para amenizar a doutrina e acomodá-la à vossa capacidade.²⁸

Amenizar será uma palavra muito relevante no pensamento do Jesuíta, um ensino ameno não deve ser o ensino autoritário; dentro da mais moderna pedagogia, o ensino deverá ser sinónimo de encantamento por tudo que nos rodeia. Em momento algum desta carta o mestre questiona o saber escolástico, por outras palavras, o conhecimento dos autores e das letras. Essa não era a questão que deveria preocupar um verdadeiro homem moderno do século das luzes. A questão era outra, como poderia alguém apelidar-se homem dado às letras e aos livros permanecendo fechado ao espanto e ao maravilhamento do mundo e do universo tornados também eles livros permanentemente abertos. Referindo-se ao volume dedicado à física, o 3º, escreve:

Todo este espetáculo admirável – livro sempre aberto aos olhos dos mortais – os fenómenos nesta parte expostos, a tal ponto impelem o espírito à sua contemplação e conhecimento, que fico pasmado como pode haver homens dados às letras, que ignorem tais estudos.²⁹

A referência às diversas áreas do saber é tão vasta que não deixa de criar admiração. Das matérias que constam do volume VI, acerca do ar, do fogo, da gravidade, entre outras, refere-se, nesta parte da física, o “tema tão recente e tão atual, como é a eletricidade natural e artificial”³⁰. O Vol. VII, a última parte da física, abordará ainda temas como o estudo das plantas e da anatomia do corpo humano (circulação do sangue, da respiração e das funções sensitivas). Neste campo, mostra-se particularmente atualizado nos estudos da ótica, referindo as teorias dos filósofos mais conhecidos.

Em jeito de desabafo, confrontado com a magnitude do mundo e a grandeza dos livros, os segundos aparecem como porto seguro face ao primeiro. Inácio Monteiro mostra assim o carácter do verdadeiro iluminista no reconhecimento humilde da sua pequenez face aos mistérios da natureza. Como muito bem refere,

seria pedante todo aquele que dissertava abundantemente sobre aquilo que desconhecia.

Aqui tendes na íntegra um curso completo de Filosofia Natural. Trata-se de obra, em cuja elaboração, para vos falar com sinceridade, caros jovens, muitas vezes desanimei, a ponto de por mais de uma vez haver tomado a resolução de arrojá-la ao fogo quanto escrevera. Embora eu gostasse sempre muito das ciências matemáticas, da História Natural e da Filosofia, e as cultivasse segundo a exiguidade do meu talento, e embora quase nunca ponha de parte os livros, a não ser contra vontade, contudo tão grande se me afigura a dificuldade do assunto, tão extensa a matéria, requer-se tal erudição e domínio de tantas ciências em quem hoje queira escrever sobre filosofia, que é para desencorajar qualquer espírito, por audaz que seja, e para lhe tirar toda a vontade de escrever.

Nunca vos admireis assaz, de que haja filósofos tão pedantes (e são inúmeros) que, apesar de ignorarem as obras, que acabo de mencionar, e muitos outros tratados de Matemática, de Filosofia Natural (sobre a qual tanto escrevem), apesar de desconhecem tantas obras de História Natural e tantos sistemas filosóficos, quer antigos quer modernos, no entanto apregoam nos quatro ventos, que hão de escrever sem dificuldades sobre ciências naturais; igualam em bazófia a sua ignorância crassa.³¹

Anunciava ainda à Juventude Portuguesa que tinha preparados muitos outros papéis, mas a saída apressada de Santarém impedira que pudesse levar consigo outras matérias que tinha preparadas.³²

Prefácio ao Leitor [*De Philosophia Libera*]

Não menos importante para o entendimento do pensamento do P.º Inácio Monteiro é a análise do Prefácio ao Leitor da obra “*De Philosophia Libera*”. É um prefácio num tom autobiográfico, onde o religioso inaciano começa por fazer algumas confidências, assina-

lando que a obra é o reflexo dos seus interesses muito pessoais e o resultado de um aturado trabalho nas matérias da Física e da Matemática. Insinuando alguma rebeldia e desvio do estudo e da leitura de todos os filósofos célebres do tempo, o jovem jesuíta, curioso e de espírito aberto ao tempo, declara neste prefácio: “o amor das ciências e das artes e o desejo de me instruir a mim próprio naquelas disciplinas que, por essa altura, eram justamente tidas em maior consideração”.³³

Segue-se uma espécie de cartão de identidade filosófico, destinado a que não restem quaisquer dúvidas em relação ao seu pensamento e filiação intelectual. A importância dada a este aspecto não deixa de ser pertinente e particularmente significativa para se entender o momento conturbado como foi vivenciado este século das luzes. Pertencer a uma determinada escola filosófica, nas próprias palavras de Inácio Monteiro, seria vestir “uma indumentária” com que alguém se apresentava em cena a Filosofia.

Que indumentária Inácio Monteiro e muitos outros religiosos da Companhia de Jesus foram obrigados a vestir é motivo para grande interrogação deste século XXI e do próprio autor. Talvez que aos olhos dos seus perseguidores, neste tempo das luzes, a indumentária dos homens da sotaina negra fosse algum dos “desvairados caminhos” que o próprio refere que precisou de percorrer ao longo dos estudos. Ele mesmo identifica a sua escola de formação referindo: “Apenas transpus o limiar da Filosofia, tive por mestre um peripatético das fileiras aristotélicas, e nessa doutrina me formei”³⁴. Contudo, admitir este cartão-de-visita como marca de formação dos homens de Santo Inácio só pode acontecer por má-fé ou por ignorância. Para uma significativo número de jesuítas, para não dizer a grande maioria, será difícil encontrar uma definição que melhor caracterize o espírito jesuítico e o próprio movimento iluminista: “O meu temperamento, porém, é não me deixar levar nem por facciosismo (a não ser que eu muito me iluda), nem pela autoridade das pessoas, quando se trata de razões; gosto, acima de tudo, da liberdade de espírito; e só sujeito a minha inteligência e vontade em matéria de fé religiosa”.³⁵

Na mais genuína tradição jesuítica, que se pode apelidar do *Homo Viator*, seja viajando pelo mundo, como o fizeram tantos, quer viajando pelos livros e

pelo pensamento humano, Inácio Monteiro vai falando de todos os filósofos com o já referido encantamento que nunca é prisão. As expressões utilizadas são particularmente esclarecedoras. De Aristóteles, deseja ter “o espírito bem isento”, “havia muitas coisas que não me satisfaziam”, “Depois deixei Epicuro e o sistema dos Atomistas, com o qual não concordava em muitos pontos”. De Descartes afirma: “muitas coisas há verdadeiras e muitas também claramente falsas”; “Mande, portanto, passar Descartes, Gassendo, Epicuro e Aristóteles, pelo menos por algum tempo, e peguei em Newton”.³⁶

Termina este prólogo apresentando-se à juventude como filósofo eclético. Note-se, porém, que esta identificação não é de somenos importância, tendo em conta o público a que se destina. Poder-se-ia ir um pouco mais longe e afirmar que é em si mesma uma provocação. Vários paralelismos poderiam ser feitos em relação a outros documentos da época destinados à juventude portuguesa e à renovação dos métodos de estudo. Não é este o momento para fazer essa comparação, mas não será exagero afirmar que essa era uma das intenções de Inácio Monteiro ao centrar este prólogo à volta desta temática, colocar-se numa posição mais vanguardista do que aquela em que supostamente pretendiam afirmar-se outros mestres e religiosos que passavam a ocupar então as novas cátedras, dentro do processo de renovação pensado para os estudos das universidades portuguesas. As palavras de Inácio Monteiro tinham destinatários e não seriam unicamente os jovens, quando afirma:

Vi-me, ora peripatético, ora atomista, cartesiano e newtoniano; e, feita tão arriscada experiência, entendi que todos eles ensinavam algumas verdades, que muitíssimas coisas eram duvidosas e falsas, e que a verdade não era apanágio de nenhum sistema: todos os sistemas humanos sabiam mais a humanidade a preconceitos dos homens, do que à verdade da natureza. Vi que era prudente os filósofos que, isentos de facciosismos, não se enfeudam a nenhuma escola nem a nenhum jugo intelectual, seja de quem for, antes preferem a liberdade de palavra e de pensamento e cultivam uma filosofia eclética, isto é, livre, como se fosse uma república da razão”.³⁷

Três décadas antes, estaria o humilde jesuíta português a antecipar o que viria a ser o culto da razão em plena Revolução Francesa, que transformara as maiores catedrais de França em templos da razão? É evidente que não, a festa da razão de Inácio Monteiro é de outra índole, nem os seus superiores o permitiriam e muito menos os tribunais da Inquisição, pois até mesmo Robespierre levou à guilhotina os principais inspiradores deste movimento. A república da razão de Inácio Monteiro olha única e simplesmente a natureza, o mundo e o universo que o cerca, jamais interferindo no espírito e na fé. Uma lição por vezes difícil de entender e de explicar, mas de uma modernidade que é a todos os títulos digna de ser enaltecida. A história mostrou que foram necessários séculos, juntamente com o testemunho de outros homens de exceção, para que esta separação das águas entre a fé e natureza / universo se tornassem no reverso de uma mesma moeda. Já em pleno século XX, mas ainda com limitações de vária ordem no desenvolvimento do seu trabalho de cientista, Teilhard de Chardin partilha ainda das mesmas preocupações do seu antepassado distante da Província Portuguesa da Companhia de Jesus:

A controvérsia, no plano científico, entre materialistas e espiritualistas, entre deterministas e finalistas, dura ainda. Após um século de disputa, cada partido firma-se nas suas posições e apresenta ao adversário razões sólidas para nelas se manter.

Na medida em que posso compreender esta contenda, em que me achei pessoalmente envolvido, parece-me que a sua persistência resulta menos da dificuldade com que depara a experiência humana em conciliar na Natureza certas aparências contraditórias de mecanismo e de liberdade, de morte e de imortalidade, que da dificuldade encontrada por dois grupos de mentalidades em se colocarem num terreno comum. Por um lado, os materialistas obstinam-se em falar dos objetos como se estes consistissem senão em ações exteriores, em relações de «transigência». Por outro lado, os espiritualistas teimam em não sair de uma espécie de introspeção

solitária em que os seres não são considerados senão como fechados sobre si mesmos, nas suas operações «imanescentes». Tanto uns como os outros batem-se em dois planos diferentes, sem se encontrarem; e cada um dos grupos contendores vê apenas metade do problema.³⁸

A lição da modernidade de Inácio Monteiro, depois de deixar devidamente separadas as águas, prossegue na apologia do estudo da natureza e do que chama as “verdades físicas”. Este seria o espaço efetivamente das grandes descobertas; pois que o espaço das verdades do espírito humano e da revelação estava praticamente desvendado através dos grandes filósofos, teólogos e dos génios das diferentes artes.

Nesta filosofia, não se forjam hipóteses nem se deduzem teses, ao arbitrio de filósofos ou sobre princípios e sistemas preconcebidos e ultrapassados; antes cultiva-se a natureza e deduzem-se as verdades físicas das suas mais recônditas entranhas: vendo, observando, fazendo experiências no mar, na terra, nos vales, nos montes, perscrutando cuidadosamente a natureza nas grutas, analisando escrupulosamente os elementos físicos, é que a filosofia se aprende. Numa palavra, não se recolhem testemunhos dos homens, mas da natureza; nem se procede por opiniões de filósofos, mas por experiências devidamente comprovadas, por observações e demonstrações.”³⁹

Esta natureza como grande livro aberto, mestra de todos, já havia sido intuitivamente sugerida pelo génio do Poeta quando, perante o espanto dos fenómenos atmosféricos que surpreenderam os marinheiros portugueses na desconhecida viagem do descobrimento do caminho marítimo para a Índia, escrevia: “Vejam agora os sábios na escritura / Que segredos são estes de Natura!” (*Lus.*, V, 22). Do grande palco do teatro do mundo herdado do barroco, que tanto apaixonou poetas e prosadores, a uns chamou particularmente à atenção o espetáculo das paixões humanas. Ao P.^o Antônio

Vieira, por exemplo, moveu o mundo dos homens e das intrigas políticas, ainda que tivesse deixado vários registos de encantamento pelo mundo físico, como se verificou em relação ao gosto que tinha pela astrologia; a Inácio Monteiro, sem que com isso se pretenda ignorar o cumprimento estrito das obrigações religiosas e da vida em comunidade, a ligação ao mundo físico é tão intensa que o mesmo parece ficar desabitado, regido unicamente pelas leis físicas: “Todo este teatro universal da natureza, sob orientação constante da razão e da Geometria, faz as vezes de livro e de mestre”.⁴⁰

A clarividência quanto ao evoluir do pensamento humano é de tal forma equilibrada que permite a conjectura de uma visão quase perfeita de tudo em que veio a tornar-se o desenvolvimento científico e tecnológico atuais. Para o Jesuíta, o conhecimento humano, num plano espiritual, se assim se quiser chamar, refletido na arte, atingiu a plenitude, os homens de hoje poderão igualar os antigos, mas não os superaram. Nem tampouco o homem de hoje será melhor ou pior do que os antigos, antes o resultado do tempo histórico em que nasceu e das circunstâncias que o rodearam. Mais uma vez, muito tempo antes de Ortega y Gasset, o bom senso do humilde religioso inaciano antecipava a máxima que se tornou célebre: “O homem é o homem e suas circunstâncias”. Efetivamente, um entendimento tão simples e tão natural da história e do mundo teria evitado tantos mal entendidos e tantos retrocessos civilizacionais.

Não é que eu despreze a antiguidade e ponha os modernos nos píncaros da lua, ou considere os antigos filósofos como prodígios, como quem só sabe louvar o passado e menosprezar tudo o que é novo e moderno. Cada qual tem direito a merecido louvor, e não pequeno: isto concedê-lo-á facilmente quem ler com espírito imparcial os antigos e os modernos; sem dificuldade alguma verá que há muitas manifestações literárias e artísticas, em que os antigos levaram a palma, como na eloquência, na poesia, na pintura e nalgumas outras artes. Mas noutras ciências, como na Física ficam inteiramente aquém dos modernos; de tal modo que já se tornou proverbial dizer-se:

“Somos mais sábios do que os antigos.

Mas, para que estou a perder mais tempo? Numa palavra: se Deus nos transportasse aos tempos dos Gregos e dos Romanos, e os Gregos e Romanos aos nossos tempos, também eles realizariam por si o que nós agora fazemos.”⁴¹

CONCLUSÃO

As limitações inerentes a estes estudos coletivos não permitem uma abordagem mais ampla quer das obras quer dos autores. Neste caso concreto, é caso para dizer com toda a exatidão que estudo não foi além do prefácio.

Diga-se também, em abono da verdade, que a partir deste ponto, o P.^e Inácio Monteiro já não pertence aos historiadores, filósofos ou tampouco aos seus irmãos da Companhia de Jesus a quem, muito justamente, se deve reconhecer o mérito de não o terem deixado cair no esquecimento. O Jesuíta, neste século XXI, merece fazer parte dos estudos introdutórios das diferentes ciências, como se pode verificar pelo breve levantamento bibliográfico realizado.⁴²

Em suma, o reconhecimento do pioneirismo e do valor científico pelos seus pares será a homenagem mais justa e a melhor forma de reconhecer o avanço e atualização dos estudos científicos em Portugal aquando da expulsão dos religiosos da Companhia de Jesus.

Talvez Rômulo de Carvalho não tivesse compreendido bem o espírito que animava os homens da sotaina negra; na admiração pelo homem, manifesta nas palavras com que se iniciou esta exposição, deixa transparecer o preconceito pela Ordem de Santo Inácio. Talvez tenha faltado ao cientista a visão do poeta António Gedeão e poderia ter dedicado com toda a razão a Inácio Monteiro os inesquecíveis versos da *Pedra Filosofal*:

Eles não sabem, nem sonham,
que o sonho comanda a vida,
que sempre que um homem sonha
o mundo pula e avança
como bola colorida
entre as mãos de uma criança.

(António Gedeão)

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, António Alberto Banha de, “Inácio Monteiro e a evolução dos estudos nas aulas dos Jesuítas de Setecentos”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, julho-setembro, 1973, t. XXIX, pp. 289-304.
- _____. “Inácio Monteiro, figura relevante do iluminismo português”, in *Contributos para a Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981, pp.33-36.
- CARVALHO, Rómulo, *A física experimental em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987.
- CHARDIN, Pierre Teilhard, *O Fenómeno Humano*, 3ªed., Porto, Livraria Tavares Martins, 1970.
- DIAS, José Sebastião Silva, *Portugal e a cultura europeia (sécs XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953.
- BERNARDO, Luís Miguel, “Concepções sobre a natureza da luz no século XVIII em Portugal”, in *Revista da SBHC*, n. 19, 1998, pp. 3-12;
- _____. *História da Luz e das Cores*, Vol. 1. Porto, Editora da Universidade do Porto, 2009.
- BULHÕES, Arthur Feitosa de Bulhões; Marília de Azambuja Ribeiro, “Os colégios jesuítas de Portugal e a Revolução Científica: Inácio Monteiro e a receção das novas teorias da luz em Portugal”, in *História Unisinos*, 18(1), janeiro-abril 2014, pp. 27-34. <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2014.181.03>, [acedido em 22 de maio de 2016].
- CAEIRO, José, S.J., *História da Expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal*, 3 vols., Lisboa Editorial Verbo, 1999.
- CALAFATE, Pedro, (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português* (As Luzes), vol. III, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- FERREIRA, João Palma Ferreira, *Academias literárias dos séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982.
- FIOLHAIS, Carlos, in *De Rerum Natura*, <http://dererummundi.blogspot.pt/2016/01/vieira-e-ciencia.html>, [acedido em 22 de maio de 2016].
- FRANCO, José Eduardo; Henrique Leitão, *Jesuítas, ciências e cultura*, Lisboa, Esfera do Caos, 2012.
- LEITÃO, Henrique Leitão (org.), *Sphaera mundi: A ciência na Aula da Esfera. Manuscritos científicos do Colégio de Santo António nas coleções da BNP*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2008, pp. 45-70.
- MARTINS, António, “Para uma análise da filosofia de Inácio Monteiro”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, julho-setembro, 1973, t. XXIX, pp. 267-288.
- MIRANDA, Margarida, *Código Pedagógico dos Jesuítas*, Lisboa, Esfera do Caos, 2009.
- MONTEIRO, Miguel Corrêa, *Inácio Monteiro (1724-1812), um jesuíta português da dispersão*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004.
- MONTEIRO, Inácio, “Textos de Inácio Monteiro”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, julho-setembro, 1973, t. XXIX, p. 305-322.
- _____. *Compendio dos elementos de Mathematica*, Coimbra, Real Collegio das Artes, t.1, 1754; t.2, 1756.
- _____. *Philosophia Libera seu Eclectica Rationalis et Mechanica Sensuum*, Venetiis, Typ. Antonii Zatta, 1766 (1ª ed. Em 7 ts.), 1772 (2ª ed. ts. I, II e III), 1774 (2ª ed. t. IV), 1775-1776 (2ª ed. da obra completa e aumentada em 8 ts.).
- RODRIGUES, Resina. “Física e Filosofia da Natureza na obra de Inácio Monteiro”. In: *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1986, pp. 191-242.
- ROSENDO, Ana Isabel. “O Compendio dos elementos de Mathematica do P. Inácio Monteiro”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, LXIV, n. 2, 1988, pp. 319-353.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, vol. V, Lisboa, Verbo, 1980.
- SILVA, Lúcio Craveiro da, “Inácio Monteiro. Significado da sua vida e da sua obra, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXIX, 1973, pp. 229 –266
- VERNEY, Luis Antonio Verney, *Verdadeiro método de estudar*, Valença, Officina de Antonio Balle, 2 ts, 1746.

NOTAS

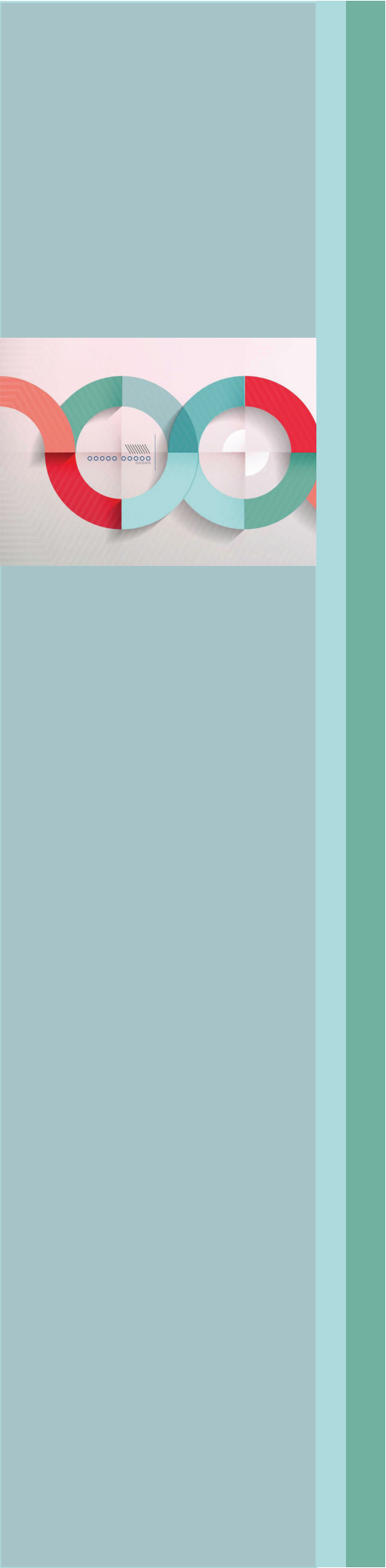
- 1 Na edição bilingue da *Ratio*, publicada em 2009, escreve José Manuel Martins Lopes na Introdução, a propósito dos princípios básicos: “Ensina-se o aluno a sentir, a compreender e a pensar por si próprio; a refletir, a julgar, a crer, a saber estudar e a saber tomar notas; a saber exprimir-se, já que a palavra é o veículo mais universal do pensamento. Por isso, o humanismo que ressalta da *Ratio* pretende uma profunda formação do homem, através, principalmente, do conhecimento e interiorização dos grandes autores e das suas obras mais significativas. O mesmo é dizer que este humanismo pretendia que o estudante “tocasse” os valores perenes da humanidade, que a História nos legou, através dos seus autores mais consagrados. Todavia, como a simples consulta das fontes demonstrava, e a história pedagógica sucessiva acabaria por ilustrar, nada na *Ratio* nos permite pensar que esses valores residissem num culto exclusivista das “letras” que não soubesse integrar todas as ciências”. Margarida Miranda, *Código Pedagógico dos Jesuítas*, Lisboa, Esfera do Caos, 2009, p. 42.
- 2 Miguel Corrêa Monteiro, no seu trabalho de fundo sobre o P.º Inácio Monteiro é claro: “O conhecimento dos princípios da pedagogia inaciana passa pela compreensão cuidadosa do discurso e do espírito da

- Ratio Studiorum*. No entanto, já no tempo do Padre Inácio Monteiro, o seu discurso parecia desadaptado face aos desafios de uma década tão polémica como foi o século XVIII. Isto não significa que o ideal humanizante da *Ratio* não fosse adequado. Alguns aspectos foram sendo renovados e adaptados por diversas Congregações Gerais, e também por intermédio dos Superiores Gerais. A *Ratio* de 1599 incluía as ciências nos seus programas, mas o realce era dado ao ensino das letras, como não poderia deixar de ser face ao atraso daquelas. Miguel Corrêa Monteiro, *Inácio Monteiro (1724-1812), um jesuíta português da dispersão*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004, p. 26.
- 3 Ao “Reino Cadaveroso” de António Sérgio, pode contrapor-se o historiador incontornável Veríssimo Serrão que não aceita que o país estivesse mergulhado num “obscurantismo cultural”. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, vol. V, Lisboa, Verbo, 1980, pp. 414-415.
 - 4 Nas contendas que existiram entre as ordens religiosas, para além das afirmações que contribuíram para a criação de uma determinada opinião negativa, também há testemunhos que, por redobradas razões, são merecedores de crédito. Afirmava assim o insuspeito oratoriano António Soares, em 1758, que “quási todos” ensinavam a filosofia moderna à juventude. Henrique Leitão e José Eduardo Franco, *Jesuítas, ciências e cultura*, Lisboa, Esfera do Caos, 2012, p. 29.
 - 5 Ser obscurantista e retrógrado, frequentemente, também pode significar concordar ou não concordar com o poder imposto. Muito oportunamente, Miguel Corrêa Monteiro não deixa de lembrar que também em França Luís XIV proibira a leitura de Descartes. Miguel Monteiro, *op.cit.*, p. 47.
 - 6 Diga-se em abono da verdade que a correspondência do Barbadinho crítica em bloco todo o ensino em Portugal, estendendo a censura a todas as matérias. Na primeira edição de 1746, o primeiro tomo não vai além das letras, se neste capítulo estiver inserida a gramática, o estudo das línguas clássicas, a retórica, a história, geografia, incluindo também a história da filosofia. Apenas no vol. II, mais precisamente na carta X, expõe as deficiências do país no capítulo da física e da filosofia dita moderna. A carta XII trata novamente da questão da física, ligando-a à medicina e a matéria científica, sendo supostamente tão importante, deixa de ser preocupação para Verney, passando à abordagem de questões mais ligadas ao direito, ao direito canónico e à teologia. Aparentemente muito pouco quando comparado com todo entusiasmo e convicção com que Inácio Monteiro olhava o mundo e a natureza como um grande livro aberto. VERNEY, Luis Antonio Verney, *Verdadeiro método de estudar*, Valença, Officina de Antonio Balle, 2 ts, 1746.
 - 7 João Palma Ferreira, no ensaio sobre as academias dos Séculos XVII e XVIII, pela análise documental das atas, deixa a ideia de que nas diversas sessões poucas mais preocupações houvesse do que discutir poesia. Mas tal não sucedeu efetivamente, o palácio dos Condes Eriçeira reunia as mais altas figuras intelectuais do tempo e academias como a dos Discretos e Eruditos tinham nos seus debates questões relacionadas com a física. Cf. João Palma Ferreira, *Academias literárias dos séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982.
 - 8 Cf. Miguel Monteiro, *op.cit.*, pp. 46-53.
 - 9 São de salientar os tomos XXIX, de julho-setembro de 1973, com particular destaque para o artigo do Prof. Lúcio Craveiro da Silva, que faz um comentário de referência a todo o percurso biográfico de Inácio Monteiro e o tomo LIV, de abril-junho, de 1998, com destaque para o artigo de Ana Isabel Rosendo intitulado: *O Compendio dos elementos de mathematica do P. Inácio Monteiro*. Do mesmo modo a revista *Brotéria* foi assinalando esta figura ao longo do tempo, com artigos publicados nos números 31, 38, 43, 97 e 169. Destaque para a atenção que lhe foi dedicada pelo P.º João Pereira Gomes, também ele jesuíta, ficando o essencial do seu pensamento sobre Inácio Monteiro também sintetizado na obra já citada: *Jesuítas, ciência e cultura* (2012).
 - 10 Henrique Leitão; Eduardo Franco, *op.cit.*, p. 277.
 - 11 Miguel Corrêa Monteiro e P.º João Pereira Gomes dão como exemplo a publicação em Évora das *Conclusiones ex Universa Philosophia* (1754), da autoria de Sebastião de Abreu, onde o autor não se diz eclético, mas cita em primeira mão mais de 100 autores, nomeadamente Bacon, Descartes, Malebranche, Leibniz, Newton e Locke, demonstrando implicitamente a tendência para o ecletismo, uma vez que ora está de acordo com as suas ideias ora as contraria. Miguel Monteiro, *op.cit.*, p.54; Henrique Leitão, Eduardo Franco, *op.cit.*, p.28.
 - 12 *Apud* Henrique Leitão, Eduardo Franco, *op.cit.*, p.28.
 - 13 *Ibid.*, p. 45.
 - 14 É esclarecedora retrospectiva que Marília de Azambuja Ribeiro e Arthur Feitosa de Bulhões fazem dos programas e do ensino das ciências nos colégios da Companhia, concluindo também que o atraso português, depois de lidos e estudados os programas e as diferentes publicações da época foi mais de cariz político do que pela realidade dos factos. Marília de Azambuja Ribeiro; Arthur Feitosa de Bulhões, “Os colégios jesuítas de Portugal e a Revolução Científica: Inácio Monteiro e a recepção das novas teorias da luz em Portugal”, in *História Unisinos*, 18(1), janeiro-abril 2014, pp. 27-34.
 - 15 *Apud* Henrique Leitão, Eduardo Franco, *op.cit.*, p.98.
 - 16 *Ibid.*
 - 17 Cf. *Ibid.*, p. 99.
 - 18 Marília Ribeiro e Arthur Bulhões, *op. cit.*, p. 33.
 - 19 O debate acerca do estudo da matemática pode dizer-se que era tão antigo como a ordem inaciana, importa sempre lembrar que o grande matemático e astrónomo Cristoph Clavius (1538-1612), que estudou em Coimbra no tempo de Pedro Nunes, teve de confrontar-se com outros jesuítas que negavam o valor científico da Matemática, como era o caso de Benito Pereira (1535-1610). Uma disputa que se espalhou por toda a Companhia.
 - 20 José Sebastião Silva Dias, *Portugal e a cultura europeia (sécs XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953, p. 259.
 - 21 Carlos Fiolhais, in *De Rerum Natura*, <http://dererummundi.blogspot.pt/2016/01/vieira-e-ciencia.html>, [acedido em 22 de maio de 2016].
 - 22 Para uma informação mais detalhada sobre a biografia de Inácio Monteiro, ver Lúcio Craveiro da Silva, “Inácio Monteiro. Significado da sua vida e da sua obra”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXIX, 1973, pp. 234 – 265; Miguel Monteiro, *op. cit.*, pp. 119-347.
 - 23 Cf. António Martins, “Para uma análise da filosofia de Inácio Monteiro”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, julho-setembro, 1973, t. XXIX, pp. 285-286.
 - 24 Cf. António Alberto de Andrade, “Inácio Monteiro e a evolução dos estudos nas aulas dos Jesuítas de Setecentos”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, julho-setembro, 1973, t. XXIX, pp. 298-299. O autor coloca Inácio Monteiro num plano porventura superior ao de Verney ou do P.º Teodoro de Almeida.
 - 25 Inácio Monteiro, “Textos de Inácio Monteiro”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, julho-setembro, 1973, t. XXIX, p. 305.
 - 26 A tradução destes textos é da autoria do saudoso Prof. António Freire, mestre e jesuíta particularmente estimado por todos os seus alunos na Faculdade de Filosofia de Braga.
 - 27 Inácio Monteiro, *op. cit.*, p. 312.
 - 28 *Ibid.*, p. 315

- 29 *Ibid.*
- 30 *Ibid.* p. 316
- 31 *Ibid.*, pp. 316-317.
- 32 A partida dos jesuítas aquando da expulsão por parte do Marquês de Pombal foi um acontecimento dramático que continua desconhecido do grande público. Apesar de estar documentado e sobre ele se ter escrito com detalhe, tem passado ao lado do interesse e curiosidade dos grandes meios de comunicação. Ver José Caeiro, S.J., *História da Expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal*, 3 vols., Lisboa, Editorial Verbo, 1999.
- 33 *Ibid.*, p. 318.
- 34 *Ibid.*
- 35 *Ibid.*
- 36 *Ibid.* P. 319
- 37 *Ibid.*
- 38 Pierre Teilhard de Chardin, *O Fenómeno Humano*, 3ªed., Porto, Livraria Tavares Martins, 1970, p. 32.
- 39 Inácio Monteiro, *op. cit.*, p. 319.
- 40 *Ibid.*
- 41 *Ibid.* p. 320.
- 42 Fornecem-se alguns dados bibliográficos de estudos ligados às diversas ciências onde se pode aferir da importância destes estudos. BERNARDO, Luís Miguel Bernardo, "Concepções sobre a natureza da luz no século XVIII em Portugal", in *Revista da SBHC*, n. 19, 1998, pp. 3-12; *História da Luz e das Cores*. Vol. 1. Porto: Editora da Universidade do Porto, 2009; Henrique Leitão (org.). *Sphaera mundi: A ciência na Aula da Esfera. Manuscritos científicos do Colégio de Santo Antão nas coleções da BNP*. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2008, pp. 45-70; Ana Isabel Rosendo, "O Compendio dos elementos de Mathematica do P. Inácio Monteiro", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, LXIV, n. 2, 1988, pp. 319-353; Resina Rodrigues, "Física e Filosofia da Natureza na obra de Inácio Monteiro". In: *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1986, pp. 191-242; Rómulo de Carvalho, *A física experimental em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987.

O AUTOR

Carlos Alberto de Seixas Maduro é Professor do Quadro do Agrupamento de Escolas de Santa Maria da Feira. Concluiu o Curso de Teologia em 1986, no Instituto de Ciências Humanas e Teológicas do Porto. No mesmo ano, iniciou a frequência do curso de Humanidades da Faculdade de Filosofia de Braga, concluindo a licenciatura em 1991. Na Faculdade de Filosofia de Braga, defendeu, em 1999, a dissertação de mestrado *Um sermonário mariano de Vieira, Maria Rosa Mística* e, em 2011, a tese de doutoramento *As cartas de Vieira, um paradigma da retórica epistolar do barroco*. Tem obras publicadas nos domínios dos estudos literários e da ficção, destacando-se: *A Corda de Judas Iscariotes, o Quinto Império do Mundo* (romance finalista do Prémio Leya 2008) e *As Artes do Não-Poder, cartas de Vieira, um paradigma da retórica epistolar do barroco*. Coordenou a edição do Tomo I (epistolografia) da *Obra Completa do Padre António Vieira*.



Jean Pierre Chauvin

A “EXPULSÃO DOS JESUÍTAS” COMO LUGAR-COMUM

RESUMO

Em diversos manuais do ensino médio, publicados no Brasil a partir de 1860, prevalecem relatos sumários e imprecisos a respeito das dissensões entre a Coroa portuguesa e a Ordem da Companhia de Jesus. Neste artigo, relativizam-se alguns lugares-comuns referentes ao episódio, cristalizados em fórmulas discursivas orientadas pela brusca ruptura e o salvacionismo, personificados na figura de Sebastião José de Carvalho e Melo.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Reforma pombalina; Historiografia; Ensino.

THE “EXPULSION OF THE JESUITS” AS A COMMONPLACE

ABSTRACT

In several high school manuals, published in Brazil since 1860, prevails a short and imprecise reports concerning the dissensions between the Portuguese Crown and the Society of Jesus. In this article, we intend to relativize some commonplaces regarding the episode, which is a sediment on discursive sentences oriented by a sharp rupture and salvation, both personified in the figure of Sebastião José de Carvalho e Melo.

Keywords: Society of Jesus; Pombal's Reform; Historiography; Teaching.

LA “EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS” COMO LUGAR COMÚN

RESUMEN

En varios libros de textos de enseñanza media, publicados en Brasil a partir de 1860, prevalecen relatos resumidos y inexactos sobre las disensiones entre la Corona portuguesa y la Orden de la Compañía de Jesús. En este artículo, se relativizan algunos lugares comunes para el episodio, cristalizadas en fórmulas discursivas orientadas por la radical ruptura y el salvacionismo, encarnados en la figura de Sebastião José de Carvalho e Melo.

Palabras clave: Compañía de Jesús; Reforma Pombalina; Historiografía; Enseñanza.

“[...] *aquela boa fé e sinceridade, que é própria de Príncipes tão justos, tão amigos, e parentes*” (*Tratado de Madri*, 1750).²

“[...] *en bonne Philosophie, toute déduction qui a pour base des faits ou de vérités reconnues, est préférable à ce qui n'est appuyé que sur des hypothèses, même ingénieuses*” (Diderot & D'Alembert, 1751).³

“*Mouros, brancos, negros, mulatos ou mestiços, todos servirão, todos são homens e são bons, se bem governados*” (Silva-Tarouca, 1752).⁴

PREMISSAS

Em *Lições de História do Brasil*, publicada originalmente em 1860, o médico, romancista, jornalista, político e professor Joaquim Manuel de Macedo (1820-1882) dedicou um punhado de páginas à reforma do ensino em Portugal e seus domínios, processada em meados do século XVIII.

Amigo do Imperador Pedro II, Macedo se mostrava francamente favorável às iniciativas atribuídas a Sebastião José de Carvalho e Melo, durante o governo absolutista de Dom José I, o que reforça o seu alinhamento ideológico com a política central e conservadora do monarca brasileiro, em respeito a suas raízes de além-mar.

O tema “expulsão dos jesuítas” era matéria do vigésimo oitavo capítulo de uma obra largamente utilizada pelo então docente e, em princípio, destinada aos seus alunos do tradicional Colégio Dom Pedro II – onde Joaquim Manuel atuou de 1849 até o final da vida. Ou seja, as *Lições* constituíam material integrante do Programa Oficial da renomada instituição.

Não se tratava de negar a convenção, tampouco de inovar nos métodos de ensino na cadeira “História do Brasil”. Pelo contrário. No livro, a reduzida quantidade de informações, somada ao tom apologético em torno da figura de Pombal, constituía um dos traços característicos da mentalidade de nossa elite e, por extensão, do alunado em formação durante o Segundo Império.

É curioso o modo como o autor se expressava. Dando voz ao próprio Joaquim Manuel de Macedo, em 1750 o Rei Dom José I teria chamado “ao seu conselho o célebre Sebastião José de Carvalho e Melo [...] notável estadista, cujo nome jamais será esquecido” (MACEDO, 1905, p. 255).

Esse traço, entre ufanista e hiperbólico, com que Macedo manifestava solidariedade a Pombal e elogiava a trajetória do polêmico ministro, em firme contraposição aos jesuítas, encontraria uma perspectiva oposta, décadas depois. Foi o caso de Manoel Bomfim, um dos primeiros pesquisadores brasileiros na década de 1930 a relativizar o papel atribuído ao braço direito de Dom José. A seu ver, Pombal não passava de um:

Estadista de ribalta [...], sem a inteligência sentida e intuitiva, como no verdadeiro estadista, timbrando em tudo desfazer, para reorganizar nos lineamentos do seu plano, ele foi, de fato, um desorganizador [...]. Tal se verifica no caso dos índios do Brasil: libertou-os definitivamente, ao mesmo tempo que afastou os padres; e, como não era capaz de conceber uma organização eficaz em substituição, deixou-os desamparados, em pior condição (BOMFIM, 2013, p. 325-326).

Contestações à percepção virtuosa de Pombal continuaram a pautar as obras de larga envergadura, por aqui. Na década de 1960, sob a direção de Sérgio Buarque de Holanda, os autores da *História geral da civilização brasileira* foram ainda mais longe do que Bomfim, ao contestar as motivações que embalsamaram o Conde de Oeiras:

Havia muito que os jesuítas eram acusados de enriquecer à custa dos índios, de privilégios e isenções; na realidade, a organização e a parcimônia explicariam muita prosperidade que causava inveja. Agora eram também responsabilizados pelo malogro da marcação de limites, pela rebelião no Uruguai, por dificuldades opostas à Companhia de Comércio do Maranhão” (HOLANDA, 1997, p. 43).

Em 1961, o embaixador Teixeira Soares sintetizaria as não-razões para a expulsão dos jesuítas, recorrendo ao ineditismo de suas ações – supondo-as incompreendidas pelas Coroas de Portugal e Espanha, àquela altura:

Os Jesuítas foram paladinos de uma justiça social, no tempo incompreensível. Por isso, foram encarados com suspeita tanto pelas autoridades coloniais, bem como pelas de Roma. O Estado absolutista espanhol, como os demais da Europa, miravam com desconfiança os empreendimentos jesuíticos na selva paraguaia, entendendo que essa obra civilizadora poderia levar talvez à verdadeira criação de um “Estado independente”. Na memória que redigiu para Dom José I, Pombal reuniu copiosa informação para justificar que entre os rios Paraguai e Uruguai existia um “florido império”, onde se acumulavam imensas riquezas (TEIXEIRA SOARES, 1983, p. 145).

Tom similar se verifica na extensa e abrangente *História do Brasil*, de Hélio Vianna, publicada pela primeira vez em 1962:

Ao Marquês de Pombal, como aos seus prepostos no Brasil, pareceu evidente que na resistência houvera ação sub-reptícia dos ináncios, apesar de todas as negativas destes. Na Amazônia, muitas foram as revelações das autoridades, encabeçadas pelo Governador, que era irmão daquele Ministro, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, de que os jesuítas demonstravam má vontade e falta de apoio às demarcações, que de acordo com o Tratado de Madrid deviam ser feitas. Sonegavam, por exemplo, os indígenas canoieiros que de suas aldeias deveriam fornecer. Além de se oporem, como é sabido, à organização e ação da nova Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão (VIANNA, 1965, p. 334).

Os questionamentos em torno da personalidade e atitudes atribuídas (com sinal positivo) a Sebastião José

de Carvalho e Melo não se limitam ao Brasil. Em 1982, o português Domingos Mascarenhas objetava que:

Até os seus panegiristas se veem forçados a reconhecer o detestável despotismo de Pombal [...] A oposição dos jesuítas a Sebastião José surgiu no Brasil em resultado da criação da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, a qual lhe terá sido sugerida pelas recordações de sua permanência em Londres (MASCARENHAS, 1982, p. 198 e 199).

Por sua vez, o britânico Charles Boxer declarava, com asserção e objetividade, que:

[...] a ditadura do marquês de Pombal declarou (em 1774) que o rei de Portugal, por sua posição de chefe supremo da Ordem de Cristo, era um “prelado espiritual” com jurisdição e poderes “superiores aos dos prelados diocesanos e ordinários das ditas Igrejas no Oriente”. Não é necessário dizer que o papado de Roma se recusou a aceitar essas demandas extravagantes e absurdas, mas sua impotência se tornou patente ao mundo inteiro quando da extinção da Companhia de Jesus nos impérios português (1759-1760) e espanhol (1767-9), sem que os respectivos governantes tivessem pedido a autorização do papa (BOXER, 2007, p. 101)

LEGADO

A breve notícia dada por Joaquim Manuel de Macedo, em suas fatiadas *Lições de História do Brasil*, parece ter reverberado na historiografia brasileira escolar, inspirando considerações breves e descontextualizadas em diversos manuais, haja vista a ênfase nos antagonismos entre os jesuítas e a Coroa, a explicar a cisão que assinalara as bruscas mudanças do período jesuítico (de 1549 a 1760) para o período pombalino (de 1750 a 1777).

Para o antigo professor do Colégio Pedro II, isso se dava porque “Grandes eram a influência e o poder dos padres da Companhia de Jesus. Mas o marquês de Pombal, considerando essa companhia nociva ao

Estado, resolveu fazê-la desaparecer dos domínios portugueses” (MACEDO, 1905, p. 256).

O fato é que, de modo geral, o episódio “expulsão dos jesuítas” foi abordado sumariamente em diversos manuais (dedicados ao período colonial luso-brasileiro), utilizados nas escolas brasileiras ao longo do século XX.

Quase sempre, na rivalidade entre o Estado português e a Companhia de Jesus, os membros da Ordem foram (e ainda são) considerados sujeitos privilegiados, embora derrotados e responsabilizados pelo atraso cultural do reino e o déficit econômico de suas colônias. A polarização é evidente:

O “todo poderoso ministro” (SOUTO MAIOR, 1967, p. 171) “enfrentou os jesuítas, expulsando-os dos domínios portugueses” (FREITAS NETO; TASINAFIO, 2006, p. 341). A despeito das controvérsias, “[...] o todo-poderoso Marquês [...] [de] Pombal venceu o tempo, os ódios e as paixões e impôs-se como grande vulto da história de Portugal” (TEIXEIRA, 1993, p. 90 e 91).

Repare-se nos epítetos que parecem ter se irradiado de uma obra a outra; na forma como os historiadores contrapõem o reino (personificado em Pombal) aos jesuítas, com evidente prejuízo para estes. Seria necessário matizar essas informações, embora reconheçamos que são obras panorâmicas. O discurso é marcado por verbos de teor beligerante: “venceu”, “enfrentou”, “derrotou”, “expulsou”.

O problema maior é que, ao estabelecer relações apressadas de causa e consequência, determinados autores abordam o tema superficialmente, o que favorece a perpetuação de estereótipos entre os consulentes que acessam tais manuais – para bem ou para o mal dos atores (fossem eles maiores ou menores) envolvidos nos episódios do mundo luso-brasileiro, a protagonizar alguns períodos-chave de nossa história.

Felizmente, a situação vem se modificando, como se nota em algumas obras de referência relacionadas à “História do Brasil”. No *Dicionário do Brasil Colonial*, organizado por Ronaldo Vainfas, lê-se no verbete “Ilustração” que:

Em 1746, o impacto causado pela publicação de uma violenta crítica aos métodos de ensino em voga – escrita por Luís Antônio Verney,

patrocinado pela Coroa e colocado a salvo da Inquisição, na Itália – revelou a necessidade de uma mudança. Mudança que se efetivou no reinado seguinte (1750-77), por intermédio da atuação de Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal. Típico estrangeirado, ele quis fortalecer a Coroa diante de outros poderes concorrentes, como a Igreja e a alta nobreza, imprimindo em seu governo um caráter violento e arbitrário que pouco condizia com a perspectiva das Luzes (VAINFAS, 2000, p. 298).

Heloisa Reichel, autora de um verbete sobre os sangrentos combates nas Missões, entre 1753 e 1756, observa que os episódios relacionados à divisão dos territórios, segundo os desígnios do Tratado de Madri, costumavam ser encarados “de forma positiva” pelos historiadores tradicionais, face à “política de alicia-mento desenvolvida pelos portugueses junto aos índios”.

Como a estudiosa destaca, em contrapartida, “estudos recentes” sugerem que se tratou de um “processo de desterritorialização dos indígenas”, processado de modo complexo e de forma violenta (REICHEL, 2012, p. 49). A pesquisadora relembra que a Guerra dos Sete Povos das Missões foi “marcada pelo grande desequilíbrio existente entre as forças dos exércitos espanhol e português, aparelhados com algumas das melhores armas do período, e as hordas de nativos quase indefesos e despreparados para a luta” (Idem, p. 47).⁵

Sob essa ótica, a pretensão de abrangência em alguns livros não implica necessariamente a falta de precisão. A linguagem mais objetiva e acessível, que costuma caracterizar os manuais voltados ao Ensino Médio, não deveria ser empecilho para o maior rigor nas informações disponibilizadas pelos autores. É o que revela um dos livros “didáticos” de Paulo de Assunção, que se refere à expulsão dos jesuítas nos seguintes termos:

A divisão proposta no Tratado de Madri, feita à revelia dos interesses e desejos dos jesuítas, afetava os índios e missionários que deveriam deslocar-se para as terras

demarcadas, suprimindo o acordo firmado entre as duas Coroas. [...] Os jesuítas pediram aos monarcas que o Tratado não fosse executado. A justificativa era que as reduções correriam grande risco, e que a paz espiritual e temporal dos índios estaria ameaçada. Entretanto, esses argumentos não chegaram a ser considerados. Os nativos aldeados se revoltaram, dando início às chamadas Guerras Guaraníticas, que duraram de 1754 a 1756. Nesse momento, a oposição aos jesuítas se intensificou: eles foram acusados de não obedecer às resoluções do rei, de interferir em questões do governo e de realizar práticas comerciais. Mas a acusação mais grave era que *eles não obedeciam às leis que tratavam da liberdade dos índios e de suas propriedades, nem mesmo às ordens do papa Bento XIV, que expediu bula contra a escravidão dos índios* (ASSUNÇÃO, 2003, p. 33 e 35 – *grifo meu*).

Claro esteja: a libertação prometida aos índios estava longe de ser fruto da dádiva reinol ou da súbita generosidade de Furtado Mendonça, de seu irmão Carvalho e Melo ou asseclas.

Importa observar que, em carta endereçada a Gomes Freire de Andrada (governador da região sul), Sebastião José partia da premissa de que “[...] o poder e a riqueza de todos os países consistem principalmente no número e multiplicação das pessoas que os habitam, esse número e multiplicação de pessoas é mais indispensável agora nas fronteiras do Brasil, para suas defesas” (CARVALHO Apud MAXWELL, 1997, p. 53).

No tocante às comunidades indígenas sob a tutela portuguesa, na colônia americana, o primeiro-ministro de Dom José I defendia a miscigenação entre brancos e índios como fator essencial para o aumento da população:

[...] como não era “humanamente possível” obter o número de pessoas necessárias do próprio Portugal ou das ilhas adjacentes (Açores e Madeira) sem convertê-los “completamente em desertos”, era essencial abolir “todas as diferenças entre índios e

portugueses” para atrair os índios das missões uruguaias e encorajar o casamento deles com europeus (MAXWELL, 1997, p. 53).

Evidentemente, se em diversos livros do ensino médio prevalece certa aura cívica e heroica em torno de Sebastião José, muitos contrapontos foram apontados por autores de trabalhos monográficos, em especial naqueles de maior fôlego e precisão historiográfica e cultural.

Por exemplo, no ano seguinte à publicação de *História concisa do Brasil*, por Francisco Maria Pires Teixeira, Boris Fausto editou sua *História do Brasil* (1994)⁶, em que apresenta visão bem diferente em relação à de seu predecessor:

Sua obra [de Pombal], realizada ao longo de muitos anos (1750-1777), representou um grande esforço no sentido de tornar mais eficaz a administração portuguesa e introduziu modificações no relacionamento Metrópole-Colônia. A reforma constituiu uma peculiar mistura do velho e do novo, explicável pelas características de Portugal (FAUSTO, 2004, p. 109 e 110).

Em relação à tão propalada ruptura da Coroa com os modelos jesuítas de ensino, Fausto também ressalva que “A expulsão da ordem abriu um vazio no já pobre ensino da Colônia. A Coroa portuguesa, ao contrário da espanhola, temia a formação na própria Colônia de uma elite letrada” (Idem, p. 111).

Três anos depois, Jorge Caldeira seguiria na mesma direção. “Para o Brasil, isso [a expulsão dos jesuítas] foi um problema. Em duzentos anos, os jesuítas haviam consolidado uma posição importante na política de tratamento dos índios. Também desempenharam papel fundamental no precário sistema de educação colonial” (CALDEIRA et al, 1997, p. 103). Igualmente ponderada é a percepção de Mary del Priore e Renato Venancio. Recentemente, eles sugeriram que:

Ambos os episódios, no sul e no norte, serviram para desencadear uma feroz perseguição aos jesuítas, acusados por Espanha e Portugal de

insuflar a resistência indígena e dificultar as demarcações. A Companhia pagou um preço altíssimo por tanta resistência. Para começar, os jesuítas foram proibidos de entrar nos Paços dos Reis e de serem confessores da família real; a Ordem religiosa teve que se submeter a uma reforma interna e foram, por fim, acusados da tentativa de regicídio contra d. José I (PRIORE; VENANCIO, 2010, p. 132).

Afora as numerosas controvérsias em torno da administração pombalina e de seu irmão, à frente do Estado de Grão-Pará e Maranhão, a partir de 1751, três fatores chamam a atenção: 1) As razões de ordem econômica que embasaram as decisões do Reino 2) O exagerado protagonismo concedido a Sebastião José de Carvalho e Melo; 3) As vicissitudes decorrentes da substituição dos padres por representantes do Estado português. Esses tópicos são abordados nas próximas seções.

UMA RETÓRICA DOS NEGÓCIOS

No que diz respeito ao primeiro item, vale a pena conferir o teor da *República jesuítica ultramarina*, atribuída ao próprio Sebastião José e publicada em Lisboa no ano de 1757. Inicialmente, ele descreve os jesuítas da seguinte forma:

Nos sertões dos referidos Uruguai e Paraguai, se achou estabelecida uma poderosa República, a qual só nas margens e territórios daqueles dois rios tinha fundado não menos de trinta e uma grandes povoações, habitadas de quase cem mil almas; e tão ricas, e opulentas em furtos, e cabedais para os ditos Padres, como pobres, e infelizes para os desgraçados índios, que nelas fechavam como escravos" (MELO, 1989, p. 7-8).

Chega a ser irônico que Pombal, frequentemente classificado como tirânico e despótico⁷, aludisse à Companhia da Ordem de Jesus em termos bastante similares:

[...] ignorando os miseráveis índios, que havia na terra poder que fosse superior ao

poder dos Padres, criam que estes eram soberanos despóticos, dos seus corpos e almas, ignorando que tinham Rei a quem obedecer, criam que no mundo não havia vassalagem, mas que tudo nele era escravidão (Idem, p. 8).

No documento que ele assina, a preocupação com os assuntos comerciais, embora disfarçada, é incontestável:

Daquela usurpação da liberdade dos índios, passaram a da agricultura e do comércio daqueles dois Estados, contra a outra resistência de Direito Canônico e das tremendas Constituições Apostólicas estabelecidas contra os Regulares, e muito mais contra os Missionários negociantes. Ultimamente absorveram em si todo o referido comércio; apropriando-se com uma absoluta violência não de todos os gêneros de negócio, mas até dos mantimentos da primeira necessidade da vida humana, com muitos monopólios, também reprovados por Direito Natural e Divino (Idem, p. 18).

Por sua vez, atuando no Norte, o papel de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo, foi decisivo para as resoluções impostas pela Coroa, desde sua nomeação para o governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Os estudos sobre sua correspondência permitem que situemos melhor o seu papel face aos interesses de Portugal, como mostraram Márcia Amantino e Marieta Pinheiro de Carvalho:

Em carta de 29 de dezembro de 1751 [Mendonça Furtado] retoma essa questão, realizando diversas críticas aos missionários (capuchos, mercês, carmos, jesuítas) para os quais "a propagação da fé lhes não serve mais que pretexto" para o acúmulo de bens materiais. Sobre os jesuítas que, a seu ver, detinham um "universal comércio" nessas áreas, acusa-os de contrabando e da prática de fraudes, não apenas contra a Companhia

portuguesa como também à espanhola, em detrimento do aumento de seu cabedal (AMANTINO; CARVALHO, 2015, p. 76).

As medidas adotadas por Francisco Xavier não se deram no vácuo, nem suscitaram um acordo imediato com a matriz portuguesa. Elas seguiram os vagarosos trâmites burocráticos e se escoravam no firme propósito da Coroa, que também passou a apoiar a administração do Norte, inclusive financeiramente. Mauro Cezar Coelho elenca o tripé⁸ em que se baseavam as premissas do governador do Grão-Pará e Maranhão:

Insinuem-se nas recomendações de Mendonça Furtado três preocupações presentes na política indigenista formulada pela metrópole: primeiramente, o estabelecimento das populações indígenas em unidades populacionais fixas, de forma a proteger o território colonial, através da ocupação efetiva; em seguida, a sua incorporação ao modelo de civilização europeu, pautado no trabalho – especialmente o agrícola – percebido não mais, somente, como instrumento de exploração de riquezas, mas como mecanismo de desenvolvimento de valores ocidentais, especialmente a ideia da poupança e do enriquecimento; por fim, a introdução e o fortalecimento da autoridade metropolitana, através do ensino da língua portuguesa (COELHO, 2007, p. 33).

Cumpramos observar que nas *Instruções Régias*⁹ de 31 de maio de 1751, o rei Dom José I atendeu ao pedido de nomeação de Mendonça Furtado, como governador “na dita cidade do Pará”, salientando o principal interesse da Coroa, como se lê no segundo artigo do documento.

O interesse público e as conveniências do Estado que ides governar, estão indispensavelmente unidos aos *negócios* pertencentes à conquista e liberdade dos índios, e juntamente às missões, de tal sorte que a decadência e

ruína do mesmo Estado, e as infelicidades que se têm sentido nele, são efeitos de se não acertarem ou de se não executarem, por má inteligência, as minhas reais ordens que sobre estes tão importantes *negócios* se têm passado (MENDONÇA, 2005, p. 68 – *grifos meus*).

Repare-se que a palavra “negócio” é mencionada (diretamente) duas vezes, num único artigo, sem contar a alusão indireta ao(s) “interesse(s)” do Estado. O caráter pragmático era evidente. Não desprezemos o fato de que, a despeito de os trinta e oito artigos do documento questionarem o desmedido poder e arbítrio dos jesuítas, houvesse a recomendação expressa do rei ao governador de que ele preferisse “sempre os padres da Companhia, entregando-lhe os novos estabelecimentos [...] por me constar que os ditos padres da Companhia são os que tratam os índios com mais caridade e os que melhor sabem formar e conservar as aldeias” (MENDONÇA, 2005a, p. 75).

É sintomático que a questão financeira seja mencionada por diversas vezes, nas referidas *Instruções*, como evidenciam os artigos 13, 14, 27, 31, 33 e 37. Sobre esse tópico, deve-se ressaltar um dos estudos mais relevantes a respeito do legado da era pombalina, em que Laerte Ramos de Carvalho questionava a postura adotada por uma parcela dos historiadores, até a década de 1950, no Brasil:

Ainda hoje, os alvarás e provisões pombalinos são examinados como se não houvesse um outro caminho entre a alternativa que então se propôs: jesuitismo e antijesuitismo¹⁰. Nesta alternativa, os jesuítas representam para os historiadores tudo o que há de antimoderno e Pombal, com seus homens, a autêntica antecipação das aspirações modernas. Ora, forçoso é reconhecer que os termos desta alternativa constituem um dos mais graves impedimentos para a justa compreensão de um dos momentos mais lúcidos da história lusitana (CARVALHO, 1978, p. 29).

Para o pesquisador, alguns fatores decisivos, para além das matrizes culturais do Iluminismo, teriam bali-

zado as diversas providências tomadas pela Coroa portuguesa na década de 1750:

Este antijesuitismo foi muito mais a consequência das lutas políticas do Gabinete com a Cúria Romana do que verdadeira causa do programa pedagógico formulado pela Junta de Providência Literária [...] De há muito já se sentiam, na vida do país, os inconvenientes que traziam para a economia e o trabalho nacionais o acúmulo de bens imóveis e as demais regalias e privilégio que, diante das leis civis, gozavam as ordens religiosas (CARVALHO, 1978, p. 41).

Durante a década de 1960, o já citado Teixeira Soares reforçara a hipótese de que haveria outros fatores, para além dos argumentos de teor pedagógico e filosófico, para a dura retaliação aos jesuítas:

[...] a campanha contra a Companhia de Jesus teria de ser deflagrada em frentes distintas. Dela participariam monarcas, primeiros-ministros, escritores, interessados em desvirtuar a ação dos missionários, apresentando-os como perigosos elementos de atividades antiestatais e lesadores do poder absolutista dos soberanos, porque estavam nos socavões da selva paraguaia criando trabalho e riqueza. Os motivos mais estranhos foram invocados para justificar a campanha (TEIXEIRA SOARES, 1983, p. 148).

Um dos estudos mais relevantes sobre as motivações econômicas que embalsamaram a Coroa portuguesa, em suas decisões tomadas na década de 1750, chegou ao Brasil em 1970¹¹. No capítulo sob sua responsabilidade, o estadunidense Dauril Alden enfatizava a necessidade de se revisar as pesquisas sobre os embates entre o reino e a Ordem da Companhia de Jesus. Segundo o historiador, até o final do século XVII,

Essas concessões territoriais e dotações representavam a amplitude da assistência econômica direta da Coroa aos jesuítas. Com o correr do

tempo, em fins do século XVII pelo menos, a importância dessa ajuda foi em muito ultrapassada pelo nível da beneficência particular e pela quantidade de capital que os jesuítas podiam produzir com o número cada vez maior de suas propriedades (ALDEN, 1970, p. 34).

O trabalho de Alden recupera outra informação ignorada por uma grande parcela de nossos historiadores: o fato de que os renhidos embates entre a Coroa e a Companhia de Jesus tiveram início desde os primeiros tempos da colônia, após a chegada, instalação e expansão dos inicianos no Brasil, em meados do século XVI:

Tais ataques [dos colonos] começaram logo depois que os jesuítas chegaram na colônia. Muito antes de surgirem as questões relacionadas com suas atividades econômicas, os jesuítas opuseram-se aos leigos no tocante ao controle dos índios. Os colonos queriam estes últimos concentrados em aldeias nas proximidades de suas lavouras a fim de os explorar como força de trabalho. Os missionários, desejando proteger os índios contra a exploração e facilitar a iniciação deles nos preceitos do cristianismo, isolavam-nos o mais possível dos colonos e insistiam em servir de intermediários entre os indígenas e os fazendeiros em questões de trabalho e comércio. Nas diretrizes gerais e em legislação especial, a partir de 1570, a Coroa apoiou as tentativas jesuíticas de defender os índios até a década de 1750 (ALDEN, 1970, p. 37-8).

Dentre os estudos de maior fôlego, cumpre destacar *A Universidade Temporã*, pesquisa em três volumes publicada originalmente em 1980, pelo historiador e educador Luiz Antônio Cunha. Ele também chamava a atenção para os fatores concomitantes que embasaram as medidas tomadas pelo governo português, tendo em vista enfraquecer o poderio econômico e a influência cultural dos jesuítas:

[...] na medida em que a política econômica de Pombal buscava a intensificação da produção

para o comércio, implicava “libertar” os indígenas dos padres, isto é, torná-los disponíveis para serem integrados à economia como escravos, se não de direito, pelo menos de fato (salário simbólico). Além disso, o ativo comércio que os padres faziam com as drogas do sertão em nada contribuía para o tesouro real, pois eles estavam dispensados do pagamento dos dízimos e dos direitos alfandegários. A criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, foi uma tentativa de deslocar o poder econômico dos padres, principalmente dos jesuítas (CUNHA, 2007, p. 42).

Uma das sequelas que persistem nos estudos sobre o período está na visão simplista e rebaixadora dos jesuítas, que impede aos consulentes vislumbrar a complexa e longeva ligação da Companhia de Jesus com o Estado português, bem como sua postura em relação aos índios.

Para José Eduardo Franco, as providências adotadas pela Coroa portuguesa propiciaram a instauração de uma postura antijesuítica, que persiste ainda em nossos dias, em meio aos avanços e recuos ideológicos de cada período histórico. A seu ver, as virtudes dos padres da Ordem da Companhia de Jesus foram tratadas em chave invertida, graças a escusos interesses do Reino português, em meados do século XVIII:

A angariação, pelos Jesuítas, de meios materiais suplementares de sustentação das estruturas e equipas de evangelização *ad extra* e de educação *ad intra* foi interpretada sob o signo da cupidez, dada como imprópria, porque inconciliável com o estado de vida religiosa. A larga aposta dos Inacianos na educação foi vista como forma de conquistar influência sobre a sociedade. A sua presença entre as esferas do poder como confessores, técnicos, sábios ou conselheiros, foi lida como o fruto de uma ambição cujo limite não era menos que o universo inteiro. A sua visão otimista do homem, com consequências no aliviar de uma concepção rigorista da moral,

foi censurada como laxismo e permissividade (FRANCO, 2004, p. 412).

Resgatemos, a seguir, o papel de algumas figuras que participaram ativamente dos projetos da Coroa para desqualificar e enfraquecer o poderio dos jesuítas, de modo a questionar o desmedido centralismo em torno de Pombal.

Protagonismo?

Ao examinar a volumosa correspondência mantida entre Francisco Xavier de Mendonça Furtado – irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo – e seus contatos em Portugal, Kenneth Maxwell reforçara a tese de que a sugestão de se criar a Companhia Comercial no Grão-Pará e Maranhão partiu do próprio governador¹² da região Norte:

Ele acreditava que a importação de escravos africanos aliviaria a pressão sobre os colonizadores por escravizar e maltratar a população indígena nativa. Também queria ver mais investimentos na economia amazonense a fim de desenvolver seu potencial de exportação que, segundo ele, uma companhia monopolista poderia fornecer (MAXWELL, 1997, p. 59).

Essa informação, corroborada por diversos historiadores, significa que, assim como o Sebastião José, de início:

Também Francisco Xavier de Mendonça Furtado não nutria quaisquer preconceitos contra os Jesuítas. Em contrapartida, desde o primeiro momento, o governador do Grão-Pará e Maranhão constatou *in loco* o “alto poder” dos religiosos e, em particular, o da Companhia de Jesus sobre os índios e a sua capacidade para resistirem aos projetos emanados do centro político com base no Regimento das Missões (OLIVEIRA e COSTA; RODRIGUES; OLIVEIRA, 2014, p. 268).¹³

A personalidade do governador não demorou a se revelar. Joaquim Romero Magalhães assinala a vigorosa atuação de Mendonça Furtado¹⁴, desde os primeiros dias como governador do Grão-Pará e Maranhão. As providências que Francisco Xavier implementou evidenciam a preocupação maior e imediata do governador, que dialogava com os pressupostos negociais embutidos no discurso vigente:

Ainda mal chegado a Belém, começa o governador a tratar da fazenda real, que andava muito desprezada. E pretende iniciar a cobrança dos dízimos do gado da Ilha de Marajó. Os mercedários teriam entre 60 e 100 mil cabeças de gado vacum; os da Companhia entre 25 e 30 mil; os do Carmo entre 8 e 10 mil. E também constata que as drogas do sertão – nomeadamente o cacau e o cravo – estavam quase todas nas mesmas mãos. Que nada pagavam à fazenda. Como se recusavam a dar índios para o trabalho num engenho real, dos padres da Companhia, a que pede auxílio, recebe uma “formal repulsa”. É o primeiro choque com os jesuítas que se detecta (MAGALHÃES, 2011, p. 212).

Enquanto a Coroa aparelhava o Estado, em termos político, financeiro e administrativo, os embates entre o Governo e a Companhia de Jesus ultrapassavam as barreiras tanto espirituais quanto temporais, propagando-se em outras possessões de Portugal no vasto território:

Em todas as regiões de onde foram excluídos, as justificativas eram sempre muito parecidas: os padres inacianos se envolviam demais nos negócios locais, interferiam a favor de sua Ordem em detrimento dos interesses metropolitanos e dos colonos, controlavam os possíveis trabalhadores, enfim, intronizavam-se diretamente nos assuntos temporais, tornando-se cada vez mais opulentos (AMANTINO; CARVALHO, 2015, p. 70-71).

Relativizando-se o protagonismo de Sebastião José¹⁵, o fato é que a recepção ao projeto de seu irmão não pode-

ria ter recebido melhor acolhida – em parte, graças à sabida interferência do braço direito de Dom José I:

O ano de 1755¹⁶ foi de charneira nesta conjunta. Os primeiros padres jesuítas foram expulsos do Grão-Pará e Maranhão, na sequência de tentativas de fomentar a revolta contra o governador, e a capitania de São José do Rio Negro foi instituída a 3 de Março. Em Lisboa, foi criada a Junta de Comércio e publicaram-se o alvará de 4 de Abril, incentivando o casamento entre brancos e índios e promovendo a mestiçagem como estratégia de colonização, as leis de 6 e 7 de Junho relativas à liberdade dos índios, que prepararam o terreno para o *Directório*¹⁷, e os estatutos da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, legislação que, com muita probabilidade, teve na sua génese a visão de Francisco Xavier (OLIVEIRA e COSTA; RODRIGUES; OLIVEIRA, 2014, p. 270).

Por outro lado, se muitas dentre as ações de Sebastião José se respaldavam nos relatos de seu irmão, instalado no Pará durante a década de 1750, deve-se lembrar que os pilares da argumentação de Francisco Xavier dialogavam com os numerosos e extensos memoriais legados por Paulo da Silva Nunes – um modesto soldado que circulou no Estado do Grão-Pará e Maranhão entre 1702 e 1720, e que, graças a suas relações com o alto escalão reinol, chegou a governar duas modestas cidades à beira do Amazonas (ALDEN, 1970).

Como Nunes acompanhara de perto diversas expedições fiscalizatórias às aldeias indígenas, passou a redigir relatos de caráter oficial, destinados à corte. Apesar de praticamente desconsiderados a princípio, sua persistência em enviar tais documentos à Coroa não foi em vão, especialmente quando levou um longo memorial à Lisboa, após sua prisão na colônia. Não será coincidência que, em suas denúncias, ele apontasse ressalvas, redivivas trinta anos depois, por Mendonça Furtado:

[...] [Silva Nunes] defendia os colonos e atacava os jesuítas por terem neutralizado as diretrizes

da Coroa concernentes ao suprimento de trabalhadores indígenas para os fazendeiros, por se terem transformado em senhores absolutos dos aborígenes, e por engajarem-se no comércio de especiarias amazônicas em prejuízo do tesouro real (ALDEN, 1970, p. 44).

À época do governador Francisco Xavier (1751-1759)¹⁸, um dado fundamental residia nos métodos empregados pela administração central para sanar as dívidas e fortalecer a economia local. Diante das graves dificuldades econômicas enfrentadas pelo governador, a Companhia do Grão-Pará e Maranhão funcionou como uma associação de homens mais poderosos do Estado, mas contou também com subsídios da matriz Portugal:

Cada lavrador interessado concorreu com a sua parte para a realização do capital social da projetada Companhia de Comércio e Navegação. Com isso angariou-se a modesta quantia de 32 mil cruzados, fundo que “é insignificante, para um objeto tão grande”. Era, com efeito, o melancólico testemunho da miséria da colônia. Temeroso de um possível esmorecimento da parte dos lavradores do Pará e Maranhão, Mendonça Furtado recorreu para a poupança do reino (DIAS, 1970, p. 200-201).

Associado à revitalização do Estado, outro lugar-comum, percebido na historiografia, reside na estreita vinculação da reforma pedagógica em Portugal (centrada nos novos estatutos da Universidade de Coimbra na década de 1770) ao nome de Sebastião José de Carvalho e Melo. Deve-se lembrar que ele não foi o primeiro estadista a tratar do assunto, que vinha sendo estudado desde o reinado de Dom João V, entre 1707 e 1750.

Do ponto de vista cultural, Pombal não foi pioneiro em sua atuação como pródigo mecenas, ao proteger e financiar artistas que faziam propaganda do governo e de sua imagem. Sabe-se que, durante o reinado de Dom João V, a fundação da Real Academia Portuguesa de História, em 1720, deu grande impulso para que o rei

incentivasse as viagens de portugueses interessados em recolher informações de outros países da Europa. Eram os célebres “estrangeirados”, que antecipavam em décadas a atuação de Sebastião José nas cortes de Londres e Viena. De acordo com José Ferreira Carrato:

Os “estrangeirados” eram portugueses inteligentes que viajavam para o estrangeiro, onde viam, observavam, estudavam e acabavam adotando as ideias iluministas. Eram diplomatas, eclesiásticos, cientistas e políticos que, após permanecerem ou estudarem nos centros mais adiantados da Europa, traziam de volta à terra natal – uma terra geográfica e culturalmente de costas voltadas para o continente – o fermento renovador. O próprio D. João V – que, tão logo passa a dispor a mancheias dos ouros e dos diamantes do Brasil, adquire o título bajulatório de “Magnânimo” – favorece a vinda ao Reino de estrangeiros ilustres e a viagem ao exterior de portugueses de futuro, e funda em Roma, para acolhê-los, a Academia de Portugal, com bolsas de estudos, ajudas de custos, etc (CARRATO, 1980, p. 15).

Portanto, é digno de nota que os manuais de história concedam maior destaque ao mecenato de Pombal – implementado somente ao final de sua vida –, que às iniciativas prévias de Dom João V, adotadas muito antes do reinado de seu filho Dom José I – monarca supostamente mais “apagado”, que teria vivido à sombra de seu “todo-poderoso” primeiro-ministro.

Como se está a falar em protagonistas, deve-se destacar a figura do cientista e médico José de Castro Sarmiento (1691-1762), em meio às novas orientações do ensino sedimentadas durante a Reforma da Universidade de Coimbra em 1772. Na década de 1730 ele passou a viver na Inglaterra e disseminou as ideias de Newton, traduzindo-as para o Português.

É ao próprio Sarmiento que se atribui a primeira grande reforma na carreira de Medicina, transferida por ele ao rei Dom João V. Afora isso, o médico dialogou vivamente com dois protagonistas de seu tempo, tendo em vista dar continuidade ao seu projeto educacional:

[José de Castro Sarmiento] instrui o rei D. João V sobre a necessidade de reformar o ensino da medicina em Coimbra, manda para a Universidade seu primeiro microscópio, agencia-lhe a compra de equipamentos científicos e, após ter feito a apologia da experimentação numa tradução de Estêvão Halles (*Relação de Alguns Experimentos...*, Londres, 1742), dedica-se significativamente a um homem público que começa a sobressair-se em 1738, chamado Sebastião José de Carvalho e Melo; e ainda os irmãos Alexandre e Bartolomeu Lourenço de Gusmão, idos do Brasil doutorar-se em Coimbra (CARRATO, 1980, p. 12).

Apoiado na contribuição de diversos estudiosos da história de Portugal, a pesquisa de Carrato deixa clara a necessidade de se relativizar a proeminência do Marquês de Pombal em diversas matérias a que se lhe atribui a primazia. Isso é revelador, considerando que o referido historiador percebia a figura do ministro com manifesta simpatia¹⁹.

Examinemos alguns dentre os procedimentos tocados pelo Estado português, após a expulsão dos jesuítas.

REFORMA?

Um dos argumentos mais recorrentes, encontrados nos estudos sobre o Iluminismo português, reside nas sensíveis diferenças percebidas quando se compara o que se sucedeu naquele país com o que se dava especialmente na França. Mário Júlio de Almeida Costa sintetizou tais ingredientes sob o viés do Direito e o influxo da Religião:

Sinais peculiares apresentou o Iluminismo nos países marcadamente católicos, como a Espanha e Portugal, mas tendo como centro de irradiação a Itália. Também aqui se registraram as influências do racionalismo e da filosofia moderna, assistindo-se à renovação da atividade científica, a inovações pedagógicas, a certa difusão do espírito laico, à reforma das

instituições sociais e políticas. De qualquer modo, o reformismo e o pedagogismo não tiveram um caráter revolucionário, anti-histórico e irreligioso, idêntico ao apresentado em França (COSTA, 2002, p. 361).

As “peculiaridades” da Ilustração portuguesa, a que se refere Costa, costumam ser aventadas por diversos historiadores. Atento ao tom categórico e à reprodução de lugares-comuns por uma parte dos pesquisadores, Luiz Eduardo Oliveira tem relativizado afirmações dessa natureza. A seu ver:

O senso comum generalizado é o de que o iluminismo português foi incompleto ou imperfeito. Alguns historiadores consideram-no até canhestro, dado o grau de atraso de Portugal em relação às grandes nações europeias [...] Uma consequência incontornável desse tipo de perspectiva é que o estudo da legislação pombalina, por exemplo, só pode ser realizado em termos de defasagem ou atraso em relação a uma modernidade europeia (OLIVEIRA, 2010, p. 19-20).

Há que se lembrar que a forte ruptura, usualmente atribuída aos atos oficiais assinados por Sebastião José, precisaria ser posta em questão. Kenneth Maxwell observou que a relação entre o Estado português e a Igreja precisam ser reexaminados, sob pena de nos esquecermos do forte componente religioso embutido nas decisões reais, especialmente durante o reinado do devoto Dom José I:

Os padres também tiveram um papel importante na introdução de novas ideias. Ao contrário do Norte da Europa, onde os proponentes da filosofia racionalista e da experimentação científica “moderna” tornaram-se críticos acerbos da Igreja e da religião, em Portugal alguns dos mais francos defensores (e também profissionais) da reforma educacional saíram da instituição religiosa (MAXWELL, 1997, p. 13).

Não se tratava de mera disputa filosófica ou contenda metafísica entre a Coroa e a Igreja, mas de uma acirrada batalha política²⁰ pelo poderio e bens²¹ do território na colônia – compreendidos os produtos comercializados, a isenção de taxas e impostos, a manutenção de gado, a utilização de plantas e drogas regionais e, claro, a filiação dos índios, não à Companhia de Jesus, mas à Cora, pela vassalagem²². Isso dizia respeito ao pacto de sujeição²³ impingido pelo reino. A reação dos inácianos não poderia ser outra:

A alguma medida régia ou disposição governamental que lhes não convinha os jesuítas respondiam atuando na corte para a infletir ou fazer com que se não executasse. Mas ainda nisso a Companhia se equivocara. Os jesuítas, detentores de verdades eternas, de políticas que eram as seguras porque aprovadas pela Companhia para maior glória de Deus não perceberam que os tempos eram outros, que ao regalismo josefino não conseguiriam escapar-se por mais habilidades que usassem. A glória de Deus passara a estar subordinada à vontade do rei (MAGALHÃES, 2011, p. 220).

Há um fator específico a considerar, tendo em vista o processo de substituição dos jesuítas por tutores subsidiados pelo Estado português, no ensino. É que essa mudança constitui uma das descontinuidades relacionadas à destituição dos membros da ordem religiosa mais poderosa da colônia. Como registrara João Ameal, na década de 1940:

A eliminação da Companhia de Jesus deixa um vazio imenso no campo da inteligência e do ensino. Pretende-se substituí-la dentro de um critério diametralmente oposto. Sempre o mesmo lema: imolar os jesuítas aos enciclopedistas. Os novos professores divulgam a filosofia das luzes, usam os seus métodos simplistas e ambiciosos. Se alguma coisa útil se faz para desenvolvimento dos estudos, a maior parte das iniciativas ressentem-se do vício de origem (AMEAL, 1942, p. 527).

Dessa maneira, uma das consequências imediatas da reforma do ensino, em tese capitaneada por Sebastião José, é que ela influenciou decisivamente na renovada ênfase concedida aos estudos de Retórica, desta vez voltada não para os exercícios pedagógicos de fins religiosos, mas no âmbito da composição literária.

Como o assunto envolvia as belas letras, é sintomático que as Academias francesas e italianas²⁴ tenham se ramificado por espelhamento tanto em Portugal quanto no Brasil, durante o período. No que tocava às novas diretrizes do ensino, Aníbal Pinto de Castro reparou que:

[...] apesar da orientação deliberadamente prática e experimentalista que a caracterizava, a reforma dos estudos menores ordenada em 1759 pelo Marquês de Pombal, quando da reorganização do sistema pedagógico nacional, após a expulsão da Companhia de Jesus, concede à Retórica um lugar preponderante no quadro das disciplinas humanísticas. O antijesuitismo do ministro de D. José I dava-se pressa em aproveitar a ideia então corrente, e em boa parte injusta, de que a responsabilidade da decadência do bom gosto literário cabia em exclusivo ao método pedagógico suprido nas escolas da Companhia, para ordenar a restauração do sistema quinhentista, que tanto brilho alcançara, agora sujeito à necessária simplificação e modernização (CASTRO, 2008, p. 587-8).

Combinada à ideia de civilização generalizada, a “tutela” do Estado exercida sobre os índios revelava as escusas intenções das autoridades reinóis. Em ofício datado em 21 de maio de 1757²⁵, o próprio governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado se referia aos nativos nos seguintes termos: “as piíssimas intenções de Sua Majestade ficariam frustradas, se absolutamente se entregasse a estes miseráveis e rústicos ignorantes o governo absoluto da quantidade de povoações, que constituem este grande Estado” (FURTADO Apud AZEVEDO, 1901, p. 286).

De um lado, defender a reforma do ensino oficial, reservado ao homem branco, preferencialmente de

matriz lusitana e sediado na corte; de outro, asseverar a manutenção da precária “liberdade” indígena, a reitear o antigo pressuposto de que os nativos se encontrariam em estágio cultural menos avançado que o de seus colonizadores.

Para isso, eles precisavam ser civilizados e integrados ao reino, de modo a se tornarem peças úteis na povoação dos territórios, na expansão da fé e no incremento dos negócios. Havia que se renovar as premissas, firmadas pelo Concílio de Trento, de que sua alma estivesse desencaminhada e de que eles pertenciam ao Corpo Místico²⁶ – este, consubstanciado na figura sagrada do Rei, mancomunado com o poderoso Vaticano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem negar os fatores culturais e pedagógicos que lhe foram inerentes, o Iluminismo português não pode ser dissociado dos pressupostos econômicos que o presidiram. Sinal disso é o fato de o então diplomata Sebastião José de Carvalho e Melo ter frequentado durante anos a corte inglesa (1738-1744), país berço da Revolução Industrial.

É ponto pacífico, entre os historiadores, que desde sua estadia em Londres, o futuro secretário Sebastião José cogitava maneiras de reproduzir nas colônias portuguesas diversas iniciativas de caráter protecionista, inspiradas naquele poderoso país, com sutileza necessária para não romper os tratados firmados entre os reinos.

A análise do libelo de 1757, atribuído a Sebastião José (*A república jesuítica ultramarina*), combinada aos estudos preexistentes das *Instruções* e leis promulgadas por Dom José I, bem como ao exame das correspondências ativas e passivas de Francisco Xavier de Mendonça Furtado – governador do Estado do Grão-Pará, entre 1751 e 1759 – sinaliza que se dê maior atenção às orientações econômicas e administrativas que nortearam as ações adotadas pelo reino contra a Ordem da Companhia de Jesus, intensificadas a partir de 1755.

Valiosos estudos, realizados desde o início do século XX, permitem-nos rever a concepção tradicional sobre determinados capítulos da história luso-brasileira – em parte, animada pelo Positivismo pintado com as cores nacionalistas, durante os Oitocentos, e somada a uma abordagem superficial que contagiou boa parte de nossos historiadores, cujos efeitos se fazem sentir ainda hoje.

Causa estranheza que em diversos manuais do ensino médio a figura de Pombal ainda pareça solitária e soberana, em meio aos mandos e desmandos da burocrática e tentacular corte portuguesa – sem contar outros poderosos e lídimos representantes do Reino, em sua forte intervenção nos Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão.

Nesse quesito em particular, a avaliação de diversas obras de cunho didático tem validado a hipótese de que a concisão dos capítulos e a lacuna das informações favorece a cristalização de uma imagem personalista de Pombal, que lhe confere univocidade ao atuar como principal legislador e executor de variadas leis, instruções e reformas (implementadas tanto em Portugal quanto em seus domínios).

Talvez por enaltecer em demasia a figura de Sebastião José, diversos historiadores subestimem o poder do próprio rei (que o nomeou), além de governantes (a exemplo do próprio irmão de Carvalho e Melo), bem como bispos, padres oratorianos e numerosos funcionários da corte que tiveram atuação decisiva junto à Coroa. Essa concepção personalista leva a desconsiderar o longo alcance e as múltiplas funções do Estado, articulado à poderosa Igreja católica, durante os eventos ligados à controversa expulsão dos jesuítas.

Atribuir um protagonismo quase absoluto a Pombal é atitude que mereceria ser discutida. Bastaria recordar a complexa jurisprudência e a morosidade dos protocolos que subsidiavam as decisões, autorizadas ou não pela Coroa. Elas tramitavam sob os muitos olhos e ouvidos de minuciosos diplomatas, ouvidores, secretários, fiscais, dentre tantos outros súditos. A exemplo de Pombal, eles estavam rigorosamente subordinados à “vontade e desejo real”, expressos por Dom José I nos documentos que assinou ao longo de vinte e sete anos.

REFERÊNCIAS

- ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil: notícia preliminar. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira – ensaios*. Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 31-78.
- AMANTINO, Márcia; CARVALHO, Marieta Pinheiro de. Pombal, a riqueza dos jesuítas e a expulsão. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia. *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015, pp. 59-90.
- AMEAL, João. *História de Portugal*. 2ª ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1942.
- AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização – bosquejo histórico com vários documentos inéditos*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901.
- BOTELHO, Angela Vianna; REIS, Liana Maria. *Dicionário histórico Brasil – Colônia e Império*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Tradução: Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CALAFATE, Pedro. A ideia de soberania em Francisco Suárez. In: CARDOSO, Adelino et al (Orgs.) *Francisco Suárez (1548-1617), tradição e modernidade*. Lisboa: Edições Colibri; Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 251-264.
- CALDEIRA, Jorge et al. *Viagem pela história do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- CARRATO, José Ferreira. *O Iluminismo em Portugal e as reformas pombalinas do ensino*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo [Série Didática], 1980.
- CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Edusp; Edição Saraiva, 1978.
- CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e teorização literária em Portugal: do Humanismo ao Neoclassicismo*. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.
- COELHO, Mauro Cezar. A construção de uma lei: O Diretório dos índios. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 168, n. 437, 2007, pp. 29-48.
- COSTA, João Paulo Oliveira e; RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da expansão e do império português*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2014.
- COSTA, Mário Júlio de Almeida. *História do Direito português*. 3ª ed. 4ª reimp. Coimbra: Livraria Almedina, 2002.
- CUNHA, Luiz Antônio. *A universidade temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. 3ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- DIAS, Manuel Nunes. *Fomento e mercantilismo: a Companhia do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém: UFPA, 1970.
- DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. Discours Préliminaire des Editeurs (Juin 1751). In: *Encyclopédia, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tradução: Fúlvio Morretto; Flavia das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.
- _____. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2001.
- FRANCO, José Eduardo. O mito dos jesuítas para além do tempo do mito: no período do Estado Novo e do regime democrático. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 16, 2004, pp. 411-430.
- FREITAS NETO, José Alves de; TASINAFIO, Célio Ricardo. *História geral e do Brasil*. São Paulo: Harbra, 2006.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *The king’s two bodies: a study in mediaeval political theology*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- MACEDO, Joaquim Manuel de. *Lições de História do Brasil – para uso das escolas de instrução primária*. Rio de Janeiro: Garnier, 1905.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero. *Labirintos brasileiros*. São Paulo: Alameda, 2011.
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal, paradoxo do Iluminismo*. 2ª ed. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MELO, Sebastião José de Carvalho e. *República jesuítica ultramarina*. Gravataí: SMEC; Porto Alegre: Martins Livreiro; Santo Ângelo: Centro de Cultura Missionária/FUNDAMES, 1989.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina – Tomo I*. Brasília (DF): Edições do Senado Federal, 2005[a].
- _____. *A Amazônia na era pombalina – Tomo II*. Brasília (DF): Edições do Senado Federal, 2005[b].
- _____. *A Amazônia na era pombalina – Tomo III*. Brasília (DF): Edições do Senado Federal, 2005[c].
- OLIVEIRA, Luiz Eduardo. A invenção da tradição e o mito da modernidade: aspectos principais da legislação pombalina sobre o ensino de línguas. In: OLIVEIRA, Luiz Eduardo (Org.) *A legislação pombalina sobre o ensino de línguas: suas implicações na educação brasileira (1757-1827)*. Maceió: Edufal, 2010, pp. 13-48.
- PRIORE, Mary del; VENANCIO, Renato. *Uma breve história do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2010.

REICHEL, Heloisa. 10 de fevereiro de 1756 – Guerra dos Sete Povos das Missões. In: BITTENCOURT, Circe (Org.). *Dicionário de datas da história do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2012, pp. 47-50.

SOARES, José Carlos de Macedo. *Fronteiras do Brasil no Regime Colonial*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1939.

SOUTO MAIOR, A. *História do Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

TEIXEIRA, Francisco Maria Pires. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Global, 1993.

TEIXEIRA SOARES, Álvaro. *O Marquês de Pombal*. Brasília (DF): Editora UnB, 1983.

VAINFAS, Ronaldo (Org.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

NOTAS

- 1 Professor de *Cultura e Literatura Brasileira* do Departamento de Jornalismo e Editoração, na Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, Brasil. E-mail: tupiano@usp.br
- 2 Cf. José Carlos de Macedo Soares, *Fronteiras do Brasil no Regime Colonial*, 1939, p. 145.
- 3 “[...] em boa Filosofia, toda dedução que tem por base fatos e verdades reconhecidos é preferível àquela que se apoia exclusivamente sobre hipóteses, ainda que engenhosas” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2015, p. 48 – tradução minha). Apesar de reconhecer o excelente trabalho de Moretto e Souza, optou-se por traduzir de outro modo a epígrafe extraída da *Enciclopédia*.
- 4 Carta de Silva-Tarouca, de Viena, a Pombal – em 12 de agosto de 1752 (Cf. MAXWELL, 1997, p. 54).
- 5 O episódio “expulsão dos jesuítas” foi abordado mais discretamente no *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*, de Antonio Carlos de Amaral Azevedo (1997) e no *Dicionário histórico Brasil – Colônia e Império*, de Angela Vianna Botelho e Liana Maria Reis (2002).
- 6 Em 2001, Boris Fausto lançou a sua *História concisa do Brasil* – uma versão reduzida, amparada em seu estudo mais extenso, publicado sete anos antes. Neste manual, o historiador considera que: “A grande presença de indígenas fez do Norte um dos principais campos de atividade missionária das ordens religiosas, com os jesuítas à frente. Estima-se que, em torno de 1740, cerca de 50 mil índios viviam nas aldeias jesuíticas e franciscanas. Foi importante a ação do padre Antônio Vieira, que chegou ao Brasil em 1653 como provincial da Ordem dos Jesuítas, desenvolvendo uma intensa pregação a fim de limitar os abusos cometidos contra os índios” (FAUSTO, 2001, p. 49).
- 7 É possível que o predicado utilizado por Pombal, ao caracterizar os jesuítas, tivesse por base as declarações de seu próprio irmão, quando governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, como se vê nesta carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, enviada Sebastião José, assinada em 14 de março de 1755: “O primeiro dos referidos negócios consiste no despotismo que pretendem sustentar os regulares [jesuítas] contra a jurisdição real e episcopal e nos monopólios da liberdade dos índios” (MENDONÇA, 2005b, p. 319).
- 8 Naquele tempo, os argumentos apresentados à Coroa por Francisco Xavier de Mendonça Furtado não estavam sujeitos a critérios de

originalidade. Pelo contrário, deram forma a antigas reivindicações feitas pelos colonos e antigos administradores da região Norte, e que circulavam entre os portugueses desde o final do século XVII, como demonstrou Dauril Alden (1970) – estudioso que será retomado adiante.

- 9 Originalmente, o documento intitulava-se *Instruções régias, públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão* (Cf. MENDONÇA, 2005a, p. 67).
- 10 Sobre essa relevante questão, o historiador José Eduardo Franco foi preciso ao perceber que “Jesuítas e jesuitismo encerram um conceito/visão de carga negativa, pessimista. Representam todo um passado cultural, educativo, mental que urgia repudiar e abolir. O termo Europa situa-se conceptualmente no polo oposto. Expressa uma visão de carga altamente positiva, um conceito luminoso, de dimensão utópica, encerra, no fundo, um ideal, um modelo a seguir” (FRANCO Apud OLIVEIRA, 2010, p. 24).
- 11 Organizada por Henry Keith e S. F. Edwards, a coletânea *Conflict & continuity in brazilian society* foi editada pela University of South Carolina Press em 1969. A contribuição de Dauril Alden é essencial para os estudiosos que levam em conta o apelo dos negócios nas decisões que culminaram na expulsão dos jesuítas, entre 1759 (em Portugal) e 1760 (no Brasil).
- 12 Isso se verifica em numerosas correspondências enviadas por Francisco Xavier a Sebastião José, a exemplo desta, de 12 de maio de 1755: “Nessas cidades do Pará e Maranhão, é preciso estabelecer a mesma Companhia [de Comércio] e em cada uma delas uma administração composta de pessoas das mesmas boas qualidades” (MENDONÇA, 2005b, p. 359).
- 13 De acordo com Manuel Nunes Dias, “A partir de setembro de 1751 [...] tudo começou a mudar. Transferida a capital do Estado para a cidade de Belém, Francisco Xavier de Mendonça Furtado iniciou na colônia uma governança inteiramente concordante com a filosofia política do despotismo pombalino. Os jesuítas fingiam não entender que as aldeias de índios não pertenciam ao seu patrimônio mas, sim, ao da Coroa” (DIAS, 1970, p. 195).
- 14 “Essa nomeação estratégica contribuiu para arruinar ainda mais as relações do governo português com os jesuítas. Nesse sentido, torna-se interessante atentar para alguns pontos contidos nas Instruções régias públicas e secretas encaminhadas por d. José I a esse governador. Por meio delas é possível perceber que uma parte do desempenho de suas atividades estava relacionada com os esforços da Coroa em dar maior liberdade aos povos indígenas e ao mesmo tempo em diminuir o poderio dos Eclesiásticos” (AMANTINO; CARVALHO, 2015, p. 74).
- 15 Lê-se no *Dicionário do Brasil Colonial* que os irmãos teriam agido em consonância, conforme a “política do governador do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, de converter os nativos em vassalos livres da Coroa e reassumir o controle temporal sobre as aldeias indígenas, política definida por seu irmão, o poderoso marquês de Pombal” (VAINFAS, 2000, p. 328).
- 16 Em 1757, continuava intensa a correspondência entre os irmãos Francisco Xavier e Sebastião José. A maior parte de seus argumentos reiteravam o que vinha sido declarado desde 1751, a exemplo desta carta de 25 de abril daquele ano, assinada pelo governador: “[...] estes padres [jesuítas] não perdem de vista a ideia que formaram, sem mais objeto que o arruinarem por esta forma, inteiramente, os novos e importantes estabelecimentos a que se está dando princípio; querendo conservar o grosso comércio que estavam fazendo e o alto e absoluto poder que tinham sobre todos estes povos” (MENDONÇA, 2005c, p. 233).

- 17 “Apesar de inicialmente ter sido elaborada para atender as conjunturas específicas do Estado do Grão-Pará e Maranhão, dois anos depois de promulgada, a Lei do Diretório foi estendida ao Estado do Brasil. Prevvia a secularização da administração das aldeias por meio da troca dos missionários regulares por funcionários civis e militares, cabendo aos religiosos apenas as atividades missionárias; a obrigatoriedade do ensino do português para que todos pudessem se comunicar com os índios e estes com os demais membros da sociedade, acabando, assim, com o poder de intermediários dos jesuítas; e, principalmente, o estímulo aos casamentos entre índios e brancos para a criação de uma sociedade capaz de ocupar, povoar e desenvolver as economias locais” (AMANTINO; CARVALHO, 2015, p. 80).
- 18 “Mendonça Furtado saíra vitorioso onde o infatigável Paulo da Silva Nunes tinha fracassado: levava a Coroa a crer que as atividades comerciais dos jesuítas punham em grave perigo as possibilidades do desenvolvimento econômico do Brasil setentrional e privavam o rei de vastas receitas” (ALDEN, 1970, p. 60).
- 19 “[...] nossa homenagem ao Marquês de Pombal, o grande renovador da moderna cultura portuguesa, caído do poder com a ascensão da rainha D. Maria I” (CARRATO, 1980, p. 5).
- 20 “Nesta grande etapa da história do antijesuitismo, os protagonistas do combate à Companhia inscreviam-se, em geral, religiosamente no universo do catolicismo e politicamente no âmbito da monarquia. A propaganda antijesuítica que conduziu à formação pombalina do mito decorreu de um trabalho concertado entre eclesiásticos e políticos que permitiu a operacionalização eficaz dos seus objectivos. Portanto, assim o mito jesuíta nasceu no seio da sociedade católica e foi engendrado por católicos” (FRANCO, 2004, p. 414).
- 21 “O anti-jesuitismo do discurso da legislação pombalina tem um caráter muito mais político e econômico do que ideológico, pois a Companhia de Jesus representava um obstáculo para a implementação e desenvolvimento das novas diretrizes da administração colonial, que, por sua vez, busca a todo custo colocar o Estado português em condições políticas e econômicas que lhe permitissem competir com as demais nações europeias” (OLIVEIRA, 2010, p. 27).
- 22 Perguntava-se Paulo da Silva Nunes: “Se os etíopes podem ser feitos cativos, por que não os índios do Maranhão?” (NUNES Apud ALDEN, 1970, p. 45).
- 23 Curiosamente, atribui-se ao jesuíta espanhol Francisco Suárez (1548-1617) as concepções de *pactum associationis* (pacto de associação) e de *pactum subjectionis* (pacto de sujeição). O “pacto de associação” subentende a distribuição do consórcio político entre pares sociais. Já o “pacto de sujeição” se atribuiria a uma *autoridade* de poder soberano e absoluto (Cf. CALAFATE, 1999, p. 251 e ss.).
- 24 “Também em Portugal terão muita importância na *pregação* iluminista os movimentos culturais representados especialmente pelas Academias. Foram os Restauradores e o clero os implantadores da primeira delas, a dos Generosos, que teve funcionamento regular entre 1647 e 1667 e, depois, em 1685-6. Após alguma interrupção, entre 1696 e 1717 passou a funcionar na livreria do Conde de Ericeira (1673-1743) a nova Academia das Conferências Discretas e Eruditas, já entrando pelos primeiros anos do reinado do rei D. João V. E foi o jovem monarca quem acabou por tornar realidade os sonhos mais ambiciosos do Conde de Ericeira, criando finalmente, em 8 de dezembro de 1720, a Academia Real da História” (CARRATO, 1980, p. 10-11 – *grifo meu*).
- 25 Não por acaso, Mendonça Furtado utilizou verbos de conotação quase religiosa, arrogando a si mesmo a persistente e ingloria tarefa de libertar os índios, desde sua chegada ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, em 1751. Em correspondência ao Secretário e Marinha

e Ultramar Tomé Joaquim da Costa Corte-Real, o governador manifestava a “[...] certeza de que já não fazia novidade o falar-se em índios livres, depois de eu estar *pregando* a estes povos 6 anos” (MENDONÇA, 2005c, p. 293 – *grifo meu*).

- 26 Durante séculos, enquanto o Papa usava uma coroa dourada além de sua tiara, o rei mantinha uma mitra debaixo de sua coroa (Cf. KAN-TOROWICZ, 1997, p. 193-272).

O AUTOR

Jean Pierre Chauvin Professor de *Cultura e Literatura Brasileira* do Departamento de Jornalismo e Editoração, na Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, Brasil.

Paulo Assunção

O COLÉGIO JESUÍTICO DA BAHIA: ENTRE A SUA FUNDAÇÃO E A INVASÃO HOLANDESA

RESUMO

O Colégio da Bahia, foi o mais importante núcleo de educação do período colonial, funcionando com Cursos de Primeiras Letras, Humanidades, Filosofia e Teologia. Como destacou Serafim Leite, muitos jovens passaram por aquele colégio seguindo posteriormente carreiras civil, militar e religiosa. O reconhecimento pelas autoridades locais e pelo poder monárquico foi comum entre os séculos XVI a XVIII, sendo considerado o Colégio Máximo da Província. Este artigo visa a destacar o processo de formação do Colégio da Bahia no decorrer do século XVI até o momento da invasão holandesa, dando ênfase ao processo de edificação do colégio e as necessidades materiais para funcionamento da instituição.

Palavras-chave: jesuítas; Colégio da Bahia; Ilustração.

THE JESUIT SCHOOL OF BAHIA: BETWEEN ITS FOUNDATION AND THE DUTCH INVASION

ABSTRACT

The School of Bahia was the most important educational center in the colonial period, as it functioned by offering Primary Education Courses, Humanities, Philosophy and Theology. As Sarafim Leite pointed out, many young people studied in that school later pursuing civil, military and religious careers. The recognition by the local authorities as well as the monarchic power was common between the centuries XVI to XVIII, when it was considered the best school in the province. This article aims to point out the process of formation of the School of Bahia from the XVI century until the Dutch invasion, emphasizing its building process and the material needs indispensable for its operation.

Keywords: Jesuits; School of Bahia; Enlightenment.

EL COLEGIO JESUÍTICO DE BAHÍA: ENTRE SU FUNDACIÓN Y LA INVASIÓN HOLANDESA

RESUMEN

El Colegio de Bahía fue el centro más importante de la educación de la época colonial, funcionando con Cursos de Primeras Letras, Humanidades, Filosofía y Teología. Como se ha señalado Serafim Leite, muchos jóvenes que pasaron por el colegio siguieron carreras civil, militar y religiosa. El reconocimiento por parte de las autoridades locales y por el poder monárquico era común entre los siglos XVI y XVIII y era evaluado Colegio Máximo de la Provincia. Este artículo pretende poner de relieve el proceso de formación del Colegio de Bahía durante el siglo XVI hasta el momento de la invasión holandesa, con un énfasis en el proceso de construcción del colegio y las necesidades materiales para el funcionamiento de la institución.

Palabras clave: Jesuitas; Colegio de Bahía; Ilustración.

A expansão da Companhia Jesus foi ascendente após a eleição de Inácio de Loyola como Geral da Ordem, em 13 de abril de 1541, data em que consolida o início oficial da ordem religiosa¹. A partir deste momento, os jesuítas passaram a atuar em diferentes partes do globo terrestre, exercendo, além das práticas religiosas, as mais diversas atividades. A despeito das perseguições iniciais, a Companhia de Jesus conseguiu se estabelecer, conquistando a respeitabilidade que propiciou o rápido crescimento da instituição.

A escrita das cartas pelos jesuítas atendia a uma das virtudes essenciais na vida religiosa da Companhia de Jesus, que era a obediência ao Padre Superior². Este era um voto importante, feito pelo religioso, como a “manifestação da responsabilidade humana e liberdade cristã”³. Conforme orientação, as cartas deveriam ser elaboradas regularmente pelo Provincial ou seu substituto⁴. Tomamos como exemplo desse tipo de correspondência a carta que o Pe. Inácio de Loyola enviou ao Pe. Manuel da Nóbrega, em 15 de agosto de 1553, em que o fundador da Companhia aconselhava:

En las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residentia de los de la Companhia, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asi mesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región esta, en qué clima, a cuántos grados, qué cómem etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y que costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros pro curiosidade scriven muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre, porque mejor sepa cómo se ha de proveer; y también satisfazer-se ha a muchos senores principales, devotos, que querían se scriviesse algo de lo que he dicho.⁵

Esta carta evidencia a importância de se identificar claramente cada uma das regiões em que os jesuítas atuavam, fazendo registros dos povos, da localização geográfica, das tradições e costumes locais, como se

realizassem um diagnóstico da terra. Da mesma maneira, era importante apresentar um prognóstico de como poderia ser feita a conquista espiritual e fornecer estimativas sobre a quantidade das almas a serem convertidas. Emitidas pelos Padres Superiores, estas informações continham detalhes sobre a realidade missionária em diferentes partes do mundo, como as condições materiais em que viviam os jesuítas, o comportamento moral dos religiosos, facultando, também, o planejamento de novas missões. Como bem observou Assunção: “O objetivo principal era a troca de informações precisas e regulares dos membros da Companhia com a sede em Roma, ao mesmo tempo em que servia de elo entre os membros da ordem”⁶. Para tanto, foi necessário disciplinar a redação de cartas, controlá-las e arquivá-las adequadamente.

O registro contínuo das atividades realizadas, os gastos de cada colégio e residência, constituíam, dentre outras, as preocupações constantes dos Padres Superiores, que solicitavam insistentemente os registros de tudo o que ocorria, bem como os inventários de cada propriedade. Este tipo de correspondência eram as cartas de negócios, como eram chamadas, nas quais as informações por vezes eram mais detalhadas, dependendo do que se pretendia informar.⁷

As cartas permitem acompanhar o processo de catequização e colonização das terras brasileiras em diferentes locais do território. Se por um lado eram fornecidas informações detalhadas sobre o que acontecia nos colégios e demais propriedades, por outro os religiosos também recebiam instruções, aconselhamentos, regulamentos de como deveriam encaminhar os problemas e conduzir as suas ações. Na maioria das vezes, as cartas são objetivas, muitas delas breves, pois eram escritas momentos antes das embarcações partirem. Cumpria-se assim a obediência de enviar informações aos superiores, sendo relatado o que tinha acontecido desde a última comunicação.

Em 1560 é delineado o ofício de Secretário da Companhia de Jesus, tratando-se especificamente das atribuições do Pe. Francisco Henriques. Cabia ao secretário escrever todas as cartas do Pe. Provincial, assim como de outras pessoas da Companhia de Jesus, ou seculares. Também era sua incumbência retirar registros das cartas que chegavam, bem como copiar as

cartas enviadas nos livros que deveriam ser destinados para isto. O secretário deveria estar atento ao que seria necessário realizar e enviar as missivas aos respectivos destinatários.⁸

A *priori*, foi definido que as cartas deveriam ser quadrimestrais. Contudo, conforme a 2ª. Congregação Geral, realizada em 1565, ficou estabelecido que deveriam ser escritas cartas ânuas, visando a disciplinar a comunicação. Havia também os catálogos que elencavam os religiosos em cada unidade com registro sobre entrada, falecimento e outras informações que porventura tivessem importância.⁹

As recomendações do Pe. Geral, expedidas em 1567 e 1569, orientavam que em cada colégio existisse um livro que registrasse a origem e funcionamento de cada unidade, fazendo menção aos principais acontecimentos, tanto no âmbito espiritual como temporal.¹⁰

O Pe. Cristóvão Gouveia, ao visitar as terras da América Portuguesa, determinou que cartas fossem escritas em duas vias, observando alguns procedimentos: a cada sábado, recolher dos religiosos as ocorrências importantes e registrá-las devidamente. Cada colégio deveria enviar uma carta ânuas aos demais colégios, informando sobre os principais acontecimentos. Aqueles que se encontrassem nas aldeias deveriam escrever ao colégio a que pertenciam, a cada três meses. As cartas recebidas do reino deveriam ser acondicionadas adequadamente. O Pe. Cristóvão Gouveia observava que as cartas ânuas que seguiam do Brasil para Portugal eram “magras” e permitiam inferir o “pouco fruto”. Isto não correspondia à realidade. Entendia o visitador que as cartas deveriam ser mais detalhadas, contendo notícias esclarecedoras sobre as conquistas realizadas, principalmente sobre aldeias e colégios que iniciavam as suas atividades.¹¹

No decorrer dos dois séculos de permanência dos jesuítas no Brasil, as inúmeras cartas preservadas fornecem importantes informações sobre a Companhia de Jesus e a realidade do período colonial. Por meio de missivas pretendemos traçar um quadro do Colégio da Bahia entre o século XVI até a invasão holandesa em Salvador (1624), tratando de aspectos do seu funcionamento e da sua transformação no decorrer deste período.¹²

O Colégio da Bahia foi o mais importante núcleo de educação do período colonial, funcionando com

Cursos de Primeiras Letras, Humanidades, Filosofia e Teologia¹³. Como destacou Serafim Leite, muitos jovens passaram por aquele colégio seguindo posteriormente carreiras civil, militar e religiosa¹⁴. O reconhecimento pelas autoridades locais e pelo poder monárquico foi comum no decorrer dos séculos XVI a XVIII, sendo considerado o Colégio Máximo da Província.

Em 1549, D. João III, dando num novo ordenamento ao processo de ocupação das terras americanas, criou o cargo de governador-geral. Tomé de Sousa (1503-1579) foi o primeiro a ocupar esta função. Enquanto militar, nos idos de 1535, Tomé de Sousa participava de ações no norte da África, em Arzila, onde obteve o título de fidalgo. Recebeu o *Regimento de 17 de dezembro de 1548*, que estabelecia normas para fundar, fortificar e proceder ao povoamento da cidade de Salvador, na capitania da Bahia.

Pe. Manuel da Nóbrega (1517-1570) liderou o grupo de jesuítas que seguiu junto com o primeiro governador-geral. Faziam parte desta expedição os Padres: Leonardo Nunes, António Pires, João Azpilcueta Navarro, e os Irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jacome, que vieram a ser posteriormente ordenados¹⁵. O grupo aportou em terras tropicais em 29 de março de 1549, dando início aos trabalhos de conquista espiritual. Passados quatro meses, Manuel da Nóbrega escreveu ao Pe. Simão Rodrigues, fornecendo um registro importante sobre a construção da primeira casa e colégio dos jesuítas¹⁶. Procurava explicar em detalhes os motivos que o levaram a escolher tal local:

Eu trabalhei por escolher um bom lugar para o nosso Colégio dentro da cerca e somente achei um, que lá vai por mostra a S.A., o qual tem muitos inconvenientes, porque fica muito junto da Sé e duas igrejas juntas não é bom, e é pequeno, porque onde se há de fazer a casa não tem mais que X braças, posto que tenha ao comprimento da costa 40; e não tem onde se possa fazer horta, nem outra cousa, por ser tudo costa mui íngreme e com muita sujeição da Cidade. E, portanto, a todos nos parece muito melhor um teso que está logo além da cerca, para a parte de onde se há de estender a Cidade, de maneira que antes de muitos anos

podemos ficar no meio, ou pouco menos da gente, e está logo aí uma Aldeia perto, onde nós começamos a batizar, e na qual já temos nossa habitação. Está sobre o mar, tem água ao redor do Colégio, e dentro dele tem muito lugar para hortas e pomares; é perto dos cristãos assim velhos como novos. Somente me põe um inconveniente o Governador: não ficar dentro da Cidade e poder haver guerra com o gentio [...].¹⁷

A construção original, ocupada pelos primeiros jesuítas, era muito pequena, pois os religiosos escolheram uma área no lugar conhecido como Nossa Senhora da Ajuda, capela que ficaria famosa no decorrer dos anos¹⁸. A chegada de um clérigo para atender aos colonos fez que os jesuítas deixassem aquele local e construíssem uma nova casa e igreja no monte Calvário, que ficava mais próxima de algumas aldeias e, por decorrência, favorecia o acesso aos indígenas¹⁹. Além disso, outros fatores foram considerados como: segurança contra os ataques de tribos inimigas, facilidade de abastecimento de produtos agrícolas, abastecimento de água potável etc.

Pe. Manuel da Nóbrega foi o idealizador do Colégio da Bahia²⁰, concebendo o número de escravos para a sua manutenção e os recursos financeiros para a construção. O sustento inicial para os jesuítas era de dois mil e quatrocentos réis, pago em gêneros alimentícios e outros produtos provenientes dos armazéns reais, conforme definição do provedor-mor. O local escolhido, em 1551, ficava junto aos muros da cidade, tornando-se conhecido como Terreiro de Jesus. Construíram-se os cômodos necessários para o funcionamento da instituição, com recursos doados pelo monarca D. João III.²¹

Um novo grupo de padres jesuítas chegou às terras americanas, em 1550: Afonso Braz, Francisco Pires, Salvador Rodrigues e Manuel de Paiva, os quais vinham acompanhados de órfãos recolhidos na ribeira de Lisboa para serem criados e educados em Salvador. Estes jovens, acrescidos de outros órfãos da terra, que viviam sem os ensinamentos da doutrina cristã, foram a base do Colégio dos Meninos de Jesus, que posteriormente ficaria conhecido como Colégio da Bahia.²²

Os constantes pedidos do Pe. Manuel de Nóbrega conseguiram do governador a doação da sesmária denominada de Água dos Meninos para o cultivo e obtenção dos recursos necessários ao sustento, além de casa e dinheiro²³. A exploração da terra, feita por escravos indígenas, garantiu o suprimento das necessidades básicas nos primeiros anos²⁴. Estavam criadas, portanto, as condições mínimas para que o Colégio da Bahia pudesse atuar na catequização e na educação das crianças.

Em 1551, chegavam novos órfãos enviados de Lisboa para se reunirem aos meninos que haviam chegado no ano anterior. Pelas cartas jesuíticas, constata-se a intensa atividade dos religiosos com as crianças, principalmente por ocasião das festas religiosas. Todavia, a experiência do Colégio dos Meninos de Jesus não teve longa duração. Como observa Serafim Leite, a Confraria dos Órfãos deveria, segundo a legislação portuguesa, estar isenta de impostos. Na prática, o que se observou foi que os oficiais dos reis exigiam o pagamento de dízimos dos mantimentos, comprometendo a manutenção das crianças e dos religiosos. Além disso, a chegada do Bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, gerou uma série de questões no que dizia respeito à propriedade da Companhia de Jesus e suas práticas. A reação do Pe. Manuel da Nóbrega foi imediata; relatou o fato aos superiores, reafirmando que o processo de catequização exigia a posse de bens temporais²⁵. O assunto demorou a ser equacionado; passou por diferentes entraves, tendo em vista legislação específica em favor dos órfãos, que envolvia, dentre outros problemas, a questão da responsabilidade da administração de bens de alguns órfãos.²⁶

Desde o início, havia um debate sobre com quais rendas deveria ser fundado o Colégio da Bahia e de onde fluiriam outros recursos para mantê-lo funcionando. Entre os próprios religiosos foram sugeridas várias formas, ora defendendo uma porcentagem sobre os dízimos, ora por meio de dotações reais que deveriam incluir a posse de terras e escravos²⁷. As cartas enviadas ao monarca lusitano solicitavam recursos financeiros para as necessidades prementes e a definição de doações de longa duração.

Em agosto de 1551, o Pe. Manuel da Nóbrega escreveu ao Pe. Simão Rodrigues, relatando os últimos acontecimentos. Registrava que a casa que estava sendo

construída tinha os trabalhos bem avançados, sem o rei ajudar em coisa alguma. O investimento no que estava sendo feito procedia de esmolas do governador e de outros homens virtuosos. Esta casa era para recolher e ensinar os filhos do gentio convertido, atendendo também aos mestiços da terra e alguns órfãos²⁸. Confessava que, por sorte, contava com Nuno Garcia, um desterrado²⁹, como o responsável pelas obras, já que este era o seu ofício no reino.

No mês seguinte, o próprio Pe. Manoel da Nóbrega escrevia ao monarca D. João III prestando contas das ações realizadas e pedindo favorecimento ao colégio, cuja construção já havia sido iniciada e contava com aproximadamente 20 meninos. Pedia a D. João III para mandar o governador, Tomé de Sousa, construir casa para os meninos, porque a que estava sendo feita pelas mãos dos religiosos teria pouca durabilidade, e fornecer alguns escravos da Guiné destinados à agricultura, para a obtenção mantimentos.³⁰

Em 1553, o governador Tomé de Souza foi sucedido por Duarte da Costa, que chegou à Bahia em 13 de julho daquele ano, com um grupo de 250 pessoas, dentre eles alguns jesuítas. Compunham este grupo os padres: Luiz da Grã, Braz Lourenço e Ambrósio Pires. Quatro Irmãos os acompanhavam, a saber: José de Anchieta, João Gonçalves, Antônio Blasques e Gregório Serrão³¹. Esse ano também marcaria a criação da Província do Brasil da Companhia de Jesus.

O governo de Duarte da Costa não foi tranquilo. Realizou combates ferrenhos contra os indígenas e organizou entradas pelo sertão baiano. Sua administração ficou marcada pelo embate com o primeiro bispo D. Pero Fernandes Sardinha (1496-1556), que criticava a agressividade e o comportamento imoral de Álvaro da Costa, filho do governador. Tal desavença gerou tensões no processo de colonização, promovendo acusações mútuas, nas quais os jesuítas estiveram envolvidos.³²

A despeito dos impasses, em 1553, começou a ser construída a nova igreja pelo Pe. Manuel da Nóbrega, que rapidamente sofreria uma acentuada deterioração. No pequeno colégio passaram a ser ministradas aulas de latim pelo Irmão Antônio Blasques.³³

Em 21 de março de 1554, D. João III determinou ao governador, Duarte da Costa, construir na cidade de Salvador um colégio similar àquele existente ao Colé-

gio de Santo Antão de Lisboa. Nesta missiva o monarca acusava que os religiosos não estavam recebendo o que fora estipulado na Carta régia de 1º de janeiro de 1551. Por conseguinte, solicitava que o pagamento fosse realizado imediatamente.³⁴

No ano de 1555, o Colégio da Bahia contava com 24 moços, número que foi acrescido de outros 18 ou 20 recém-chegados do reino. Tal situação era crítica e exigia soluções quanto à aquisição de recursos para a manutenção de todos eles.³⁵

As determinações vindas da metrópole para que se construísse um colégio similar ao de Santo Antão, em Lisboa, foi executada. Ocorreu uma nova fundação. O antigo Colégio dos Meninos de Jesus da Bahia foi elevado a colégio canônico, passando a ser conhecido como Colégio de Jesus, o qual se dedicou, *a priori*, ao ensino da gramática em latim e ao ensino de ler e escrever.³⁶

Em maio de 1556, as *Constituições da Companhia de Jesus* chegaram ao colégio da Bahia, enviadas de Portugal pelo Dr. Miguel Torres, conforme registra o Pe. Luís da Grã na carta de oito de junho de 1556³⁷. Nesta ocasião, o Pe. Manuel da Nóbrega se encontrava na região de São Vicente e enviou uma carta ao Pe. Miguel Torres, tratando de várias questões, dentre elas a construção de um colégio na Bahia. Enfatizava que o monarca deveria:

dar cousa certa e dotar-lho para sempre, que seja manutenção, para certos estudantes da Companhia, e não deve aceitar V.P. dada de terras com escravos, que fação mantimentos para o colégio, senão cousa certa, ou dos dízi-mos, ou tanto cada ano de seu tesouro, salvo se lá acharem maneira com que nós em nada nos ocupemos nisso, o qual eu não sei como possa ser.³⁸

Uma vez atendida tal determinação, em 1557, os jesuítas contavam com uma “casa grande de setenta e nove palmos de comprido e vinte de largo”³⁹. Nas dependências do edifício havia espaço para dormitório, sacristia, área de estudo e igreja. Neste mesmo ano, Diogo Álvares Caramuru faleceu, deixando ao colégio metade da sua terça. Este legado, como muitos outros

que seriam feitos no decorrer dos anos pelos fiéis, seria importante para impulsionar as obras do colégio.

Em 11 de junho de 1557 faleceu D. João III. A viúva do monarca, D. Catarina d'Áustria, assumiu a regência do trono entre 1557 e 1562, durante a menoridade do neto, D. Sebastião (1557-1578). A rainha favoreceu os religiosos fazendo diversas concessões.⁴⁰

Em 1558 chegava à Bahia o novo governador geral, Mem de Sá (1500-1572), que se tornaria um dos grandes benfeitores da Companhia de Jesus, tendo como principal missão acalmar os gentios revoltados. Mem de Sá foi sensível às questões que envolviam o sustento dos jesuítas e favoreceu o Colégio da Bahia quanto a melhores condições de funcionamento. Como destacou Serafim Leite, Mem de Sá estava comprometido com a missão “civilizadora e cristã” dos religiosos.⁴¹

As atividades do Colégio da Bahia eram registradas pelo Pe. Antônio Blazques que, com o Pe. Ambrósio Pires, ensinava aos da casa e a quatro ou cinco capelães da Sé, sendo ainda pequeno o número de estudantes⁴². Em julho de 1559, o Pe. Manuel da Nóbrega registrava que pouca gente se encontrava no colégio porque os Padres e Irmãos estavam repartidos pelas igrejas e aldeias, fazendo seus ofícios. Alguns filhos de índios habitavam ali, mas eram poucos porque a falta de mantimentos era grande.⁴³

Mem de Sá, constatando o estado de ruína da igreja construída pelo Pe. Manuel da Nóbrega, decidiu construir outra, no ano de 1561. O novo templo religioso só ficaria pronto em 1572.⁴⁴ Ele também foi responsável pela ampliação do colégio e reparo das partes do antigo edifício em ruínas. Mem de Sá adotou uma política menos hostil em favor dos indígenas, apoiando os jesuítas na defesa da liberdade dos nativos. Nesse momento, fez a doação de 12 léguas de terra no Camamu, que se transformariam, no decorrer dos anos, na base de abastecimento do Colégio da Bahia⁴⁵. O governador também fez doação de terras em Passé⁴⁶, para que os religiosos pudessem “fazer mantimentos e criações pera sustentação do dito Collegio”. A extensão era de uma terra de largo e outra de comprido⁴⁷. Três anos depois, os religiosos obtiveram uma nova sesmaria no Passé, feitas também por Mem de Sá. O fiel Lázaro de Arevolo, no mesmo ano, também fez doação de terras contíguas às existentes naquela região.⁴⁸

Os jesuítas lutaram junto à coroa portuguesa para manterem um grande número de religiosos da Companhia de Jesus na América Portuguesa, assim como de recursos para os colégios. O monarca, na sua dotação, considerou especialmente a construção do Colégio da Bahia:

assentey com o parecer do meu conselho, de mandar acabar nas ditas partes hum collegio da dita Companhia na cidade do Salvador da capitania da Baya de todos os santos, onde já está começado; o qual colégio fosse tal que nelle podessem residir e estar até sessenta pessoas da dita Companhia, que lhe parece que por agora deve aver pellos diversos lugares e muitas partes em que os ditos Padres residem e a que do dito collegio são enviados pera bem da conversão e outras obras de serviço de Nosso Senhor, e pera sustentação do dito collegio e religiosos delle ey por bem de lhes aplicar e dotar, e de feito por esta minha carta de doação doto e aplico huma redizima de todos os dízimos e direitos que tenho e me pertencem e ao diante pertencerem nas ditas partes do Brasil, assi na capitania da Baya e de todos os santos, como nas outras capitancias e povoações dellas; pera que o dito reitor e Padres do dito collegio tenham e ajão a dita redizima do primeiro dia do mês de janeiro do ano que vem de quinhentos sessenta e cinco em diante pera sempre, assi e da maneira que a my e a coroa destes reinos pertencem e melhor se con direito melhor o poderem aver; [...].⁴⁹

Salientava ainda que:

e pêra sustentação do dito Colégio, e religiosos dele, hei por bem de lhes aplicar e dotar, e de feito por esta minha carta de doação, doto e aplico, uma redizima de todos os dízimos e direitos que tenho e me pertencem e ao diante pertencerem, nas ditas partes do Brasil, assim na Capitania da Baía de Todos os Santos, como nas outras Capitancias e povoações delas; para que o dito Reitor e Padres do

dito Colégio tenham e hajam a dita redizima do primeiro dia do mês de Janeiro do ano que vem de quinhentos sessenta e cinco em diante, pèra sempre.⁵⁰

Na fase seguinte a dotação passou a ser feita do rendimento das alfândegas, o que também gerou dificuldades e inúmeros debates⁵¹. As controvérsias foram muitas e acabariam por comprometer o funcionamento do colégio, tendo em conta a falta de pagamento dos rendimentos, situação que se estenderia pelo século XVII.

Em 31 de maio de 1564, o Pe. António Blazques, depois de relatar o árduo trabalho na conquista de almas, fez um registro sucinto quanto à parte material do edifício. Dizia que a construção era de taipa e cada dia estava se arruinando, mas que já havia sido ordenado que outra fosse feita. Os trabalhos já estavam em curso, junto com a igreja de pedra e cal que o governador-geral mandara executar. No local se fazia diariamente a doutrina aos escravos e aos brancos. Todavia, como estes eram ocupados pelos seus senhores em diferentes serviços, a frequência era baixa. Aos domingos o fluxo de pessoas para o culto era maior⁵². Meses depois, o próprio Pe. António Blazques, em outra missiva, mencionava a deterioração do edifício antigo, que era de taipa e coberto de palha. A nova construção prosseguia, mas a pobreza de recursos impedia que as obras avançassem com rapidez. Afirmava:

porque la pobreza y posibilidad nuestra no puede sufrir grandes gastos porque nuestros Padres y Hermanos son los que de quando en quando andan con el pilón en las manos, supliendo las vezes de los jornaleros”. Confessava o orgulho de participar de um processo que era o de construir uma nova residência para que os missionários viessem lançar as sementes. Os sofrimentos eram muitos e dizia ao Pe. Diego Mirón se ele “supieesse quán áspera ha sido la crux do Brasil, quán desatinadas las persecuciones, quán desarrezoanadas las queixas que algún tempo de nós tuvieron”⁵³.

Em sete de novembro, D. Sebastião, confirmando as ações do avô, D. João III, no que dizia respeito à fun-

dação de colégios, fez um padrão de doação. Entendendo que quanto mais fosse o número de religiosos, maiores seriam os benefícios, determinava que fosse feita dotação para a manutenção dos jesuítas, em especial para que eles acabassem o colégio da cidade de Salvador. Este edifício deveria abrigar aproximadamente 60 pessoas, e para que o projeto de colonização avançasse, determinou o pagamento de uma “redizima de todos os dízimos e dereitos, que tenho e me pertencem ao diante nas ditas partes do Brasil, assi na Capitania da Baya de Todos os Santos como nas outras Capitánias e povoações dellas”⁵⁴. Esta redizima poderia ser arrecada a cada um ano livremente nas “propias cousas em que os ditos dízimos e dereitos se arrecadarem”⁵⁵.

Em janeiro de 1568, o Pe. Amaro Gonçalves escreveu, de Salvador, para o Pe. Francisco de Borja, relatando que no Colégio da Bahia havia 33 moradores, sendo 15 deles sacerdotes e os demais Irmãos. Todos estavam bem, apesar das dificuldades para o exercício da missão. O espaço era pequeno, mas havia refeitório e outros cômodos que permitiam o respeito às regras da Companhia de Jesus⁵⁶. O colégio contava, então, com uma sala de aula grande para os cursos de casos e latinidade e um amplo pátio. Para avançar com os estudos foi solicitado à Congregação Provincial o funcionamento dos cursos de Dialética e Teologia no Colégio da Bahia. O pedido foi aceito com autorização para que as aulas tivessem início. Quatro anos depois, os cursos de Dialética e Teologia estavam sendo ministrados pelo primeiro lente, o Pe. Gonçalo Leite. A falta de estudantes comprometeu o funcionamento regular desses estudos.⁵⁷

Em 1568, no relatório da visita feita à província do Brasil pelo Pe. Inácio de Azevedo, comunicava-se:

Enquanto se não paga por inteiro o que S. Alteza manda dar pera sustentação do Collegio dos Padres da Companhia, que estão pólas Capitánias e outras partes sustentar-se-ão de esmolas, fora do Collegio, quanto ao comer, tirando em S. Vicente e Piratininga que o tem. E se limitará certa couza pólo Provincial a cada casa, pera o vestido, vinho, azeite e calçado e outras couzas do Reino, de redizima e do mais que El-Rey dá pera o Collegio da Baya; e onde a redizima sobejar, como he em

Pernambuco, também lho restringirão. E cada hum mandarão o que lhe assi for dado, ao Reino por letra avendo quem a passe, à mão do Procurador Geral, que tem cuydado das couzas desta Província, mandando-lhe pedir, por lista, o que hão mister.⁵⁸

Os trabalhos no Colégio da Bahia prosseguiram apesar dos revezes enfrentados. Um deles era a elevação de preços de material de construção, procedente do reino, praticada pelos mercadores. Ante tal circunstância, os religiosos interpelaram o monarca, D. Sebastião, para que este determinasse ao ouvidor geral e aos ouvidores da capitania que fizessem “dar em vender” toda a pedra, cal, madeira e outros materiais para as obras do colégio⁵⁹. Novas terras foram adquiridas, enquanto o soberano lusitano determinava ao governador que aplicasse “metade do dinheiro das comutações dos degredos a que tivessem sido condenadas quaisquer pessoas”⁶⁰. Naquele momento, os religiosos possuíam terras defronte ao colégio, uma casa nova de pedra com o respectivo cais para desembarcar, como também terras que estavam aforadas e outras que poderiam ser aforadas. No caminho que seguia do colégio até a Igreja Sé os religiosos eram proprietários de casas alugadas.⁶¹

Em dois de março de 1572, Mem de Sá morria em Salvador, o grande benfeitor da Companhia de Jesus⁶². Em seu testamento deixava como herdeiros seus filhos Francisco de Sá e Felipa de Sá. Contudo, em 19 de dezembro de 1572, Francisco de Sá faleceu, ficando sua irmã como herdeira universal de todos os bens. Filipa de Sá se casou com D. Fernando de Noronha, filho primogênito dos Condes de Linhares (Francisco de Noronha, 2º. Conde de Linhares, e Violante de Andrade). Pelo testamento, o Engenho de Sergipe do Conde, que pertencia a Mem de Sá, passou para administração de D. Fernando de Noronha, ficando conhecido como Engenho do Conde ou Engenho de Sergipe do Conde⁶³. Neste mesmo ano, foi inaugurada a igreja do Colégio da Bahia, que passou também a servir de habitação para os padres e irmãos da Companhia de Jesus.⁶⁴

A grande quantidade de religiosos era incompatível com as modestas condições do colégio e residência. O desconforto era um problema habitualmente levantado nas missivas. A solicitação de novos membros

para atuarem na Bahia foi atendida e, em 1577, chegaram à Bahia os Padres Gregório Serrão (Procurador em Roma), Simão Travassos, Pedro Soares e Pedro de Andrade. Além dos Irmãos: Vicente Gonçalves, Manuel de Barros, Francisco Teixeira, Simão Gonçalves, Gonçalves Viegas, João Baptista, Gredeão Lobo, Tomás Fildi, João Vicente Yate, Bayardo Ventedio, Adrião João, Francisco Álvares e Francisco Dias.⁶⁵

O Irmão Francisco Dias havia trabalhado na construção da Igreja e casa de São Roque, em Lisboa. Logo após a sua chegada, passou a se dedicar aos trabalhos de edificação do novo Colégio da Bahia, bem como de outros edifícios da Companhia de Jesus construídos naquele período. A execução da obra foi realizada por religiosos e indígenas, nos trabalhos pesados, como o amassar do barro e o cavoucar para obter pedras.⁶⁶

Entre 1583 e 1590 o Pe. Cristóvão Gouveia realizou uma série de visitas pelas propriedades jesuíticas em Salvador, Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente, São Paulo⁶⁷. Estas visitas foram registradas por Fernão Cardim na *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*. Segundo o autor, os padres possuíam:

collegio novo quasi acabado; é uma quadra formosa com boa capella, livraria, e alguns trinta cubículos, os mais delles têm as janelas para o mar. O edificio é todo de pedra e cal de ostra, que é tão boa como a de pedra de Portugal. Os cubículos são grandes, os portaes de pedra, ás portas d'angelim, forradas de cedro; das janelas descobrimos grande parte da Bahia, e vemos os cardumes de peixes e balêas andar saltando n'agua, os navios estarem perto que quasi ficam á falla. A igreja é capaz, bem cheia de ricos ornamentos de damasco branco e roxo, veludo verde e carmesim, todos com tela d'ouro; tem uma cruz e thuribulo de prata, uma bôa custodia para endoenças, muitos e devotos painéis da vida de Christo e todos os Apostolos. Todos os três altares têm dóceis, com suas cortinas de tafetá carmesim; tem uma cruz de prata dourada, de maravilhosa obras, com Santo Lenho, três cabeças das Onze mil virgens, com outras muitas e grandes relíquias de santos, e uma

imagem de Nossa Senhora de S. Lucas, mui formosa e devota.⁶⁸

Acrescenta, ainda, que a cerca que protegia a propriedade era grande, indo até o mar. Os padres embarcavam dentro dos limites das suas terras, o que facilitava muito a mobilidade. Além disso, havia uma fonte de água perene, que servia também para recreio. No jardim haviam árvores de espinhos, como parreiras, que se mantinham verdes o ano todo, “com uvas, ou maduras ou em agraço”. Viviam na propriedade aproximadamente 60 religiosos.⁶⁹

Em 31 de dezembro, o Pe. Gouveia, na *Informação da Província do Brasil*, registrava que o Colégio da Bahia possuía:

claustro de pedra e cal, e na parte leste, fica a igreja e a sacristia; a do sul, tem por cima a capela e a enfermaria de boa grandura, por debaixo, dispensa e adega. O lanço do poente tem 19 quartos: nove por cima e dez por baixo, sobre o mar, com mais três janelas grandes, que fazem cruz nos corredores. Ao nordeste, ficam treze quartos, sete por cima e seis por baixo. Todos os quartos são forrados de cedro e maiores que os do Colégio de Coimbra. Os portais são de cantaria e o edifício é bem acomodado, mas está por acabar e falta, além disso, forrar e guarnecer os corredores.⁷⁰

Todavia, a construção não foi concluída, pois faltava um dos lados do claustro, que seria utilizado para o noviciado, casa dos velhos, oficinas e escolas. Também não tinham sido executadas as obras de um poço para atender aos moradores e às oficinas. Conforme destacou Serafim Leite, existiram três planos diferentes do Colégio e Igreja da Bahia, dentre os quais se destacavam o segundo e o terceiro plano, marcados por uma construção simétrica. A igreja ocupava o centro do conjunto, contando um pátio de cada lado, cortados por corredores que se cruzavam⁷¹. Por ocasião das averiguações feitas pelo Padre Visitador, o Pe. Fernão Cardim destacou a beleza das pinturas existentes na capela do Colégio da Bahia, em especial os painéis da Paixão de Cristo.⁷²

Em 1584, o colégio comprou 150 braças de terra a Maria de Almeida e no ano seguinte um terreno de António da Fonseca, na região do Rio Vermelho. Pouco a pouco, o patrimônio territorial da Companhia de Jesus crescia⁷³. No ano seguinte mais jesuítas desembarcaram na cidade de Salvador; eram os Padres: Francisco Soares (Padre Superior)⁷⁴ e Lourenço Cardim, com outros membros não identificados.⁷⁵

No decorrer do ano de 1586, novas aquisições de terreno foram feitas para compor o patrimônio do Colégio da Bahia. Foram adquiridas 300 braças de terras de Fernão Ribeiro de Sousa. Além destas, Braz Afonso fez a doação de toda a sua fazenda em favor do colégio.⁷⁶

Na visita que realizou ao Colégio da Bahia, no primeiro dia do ano de 1589, o Pe. Cristóvão de Gouveia registrou que as obras realizadas estavam diferentes do que tinha sido aprovado e previamente ordenado⁷⁷. Recomendou a continuidade dos trabalhos, respeitando as diretrizes definidas pelo Irmão Francisco Dias. A mudança identificada era na posição das oficinas, prevendo a abertura de uma nova rua pública e a aquisição de novos terrenos. Alguns habitantes, tendo como intuito lucrar com a venda de suas propriedades que ficavam adjacentes ao colégio, elevaram o valor das terras, inviabilizando o projeto primitivo, que foi alterado para que o edifício pudesse funcionar da melhor forma possível.⁷⁸

As dificuldades financeiras para erguer o colégio foram muitas e o Pe. Cristóvão de Gouveia julgou conveniente haver um fundo de reserva para garantir empréstimos de urgência. Para tanto, adquiriu quinhentos cruzados em ouro e determinou que este valor não fosse alienado.⁷⁹

Em 11 de maio de 1600, o Bispo D. António Barreiros faleceu, deixando para a construção da nova igreja do Colégio da Bahia algumas casas que valeriam cerca de seis mil cruzados⁸⁰. Em reconhecimento, o bispo foi sepultado na capela-mór da igreja construída na época de Mem de Sá⁸¹. Conforme as determinações internas da Companhia de Jesus, não era permitido construir novas edificações sem que antes fosse realizado um plano que levasse em conta a durabilidade da construção e a utilização de poucos recursos financeiros⁸². Em específico, no Colégio da Bahia, a falta de recursos comprometia a finalização dos cubículos, das oficinas

e da Igreja e, por isso, os religiosos defendiam o direito de possuir engenho e fabricar açúcar para garantir a manutenção de todos.⁸³

Em 1601, o Colégio da Bahia fundava um engenho nas terras do Passé, num momento em que havia pouca coesão interna entre os religiosos sobre se os colégios deveriam ter ou não ter engenho. Depois desta tentativa, há uma diminuição das atividades, interrompidas pelos ataques dos holandeses⁸⁴. Contudo, a posse de engenhos configurava-se como uma base de sustentação importante para a Companhia de Jesus e o tema voltou a ser debatido. Pode-se afirmar que o debate sobre a posse de engenhos se intensificou na medida em que estes poderiam gerar bons resultados para a Companhia de Jesus, como auxiliar nas construções de igrejas, residências e colégios e contribuir para a manutenção dos religiosos⁸⁵. A implantação do engenho foi alvo de controvérsia por ocasião da chegada do visitador Pe. Manuel de Lima e do seu secretário Jácome Monteiro, em 1607, que se manifestaram contrários a tal iniciativa, aconselhando a venda da propriedade, por entenderem que, no futuro, os prejuízos poderiam ser grandes. Havia outros problemas, e ficou decidido que o engenho deveria ter um feitor externo, nenhum padre poderia residir no local e a administração deveria ser feita por meio de visita a partir de alguma aldeia ou residência. Feito isto, e obtido um bom valor, o Pe. Visitador aconselhava que se vendesse a propriedade.⁸⁶

Havia, portanto, duas correntes no seio da Companhia de Jesus. Aqueles que defendiam a posse de engenhos e os contrários a tal iniciativa. Apesar dos debates, as terras do Camamu não foram vendidas, mas dadas em enfiteuse. A propriedade prosperou nas décadas seguintes. Contudo, nos idos de 1640 a propriedade foi incendiada pelos holandeses e o engenho não foi reconstruído.⁸⁷

Em 1610, o Pe. Jácome Monteiro descrevia com detalhe a região da Bahia, “a Lisboa do Brasil”. Destacava a localização geográfica, a propriedade da terra e a abundância de alimentos. A circulação de navios era intensa. Ancoravam em Salvador perto de cem navios. Era notável a grandeza dos 63 engenhos e das 600 fazendas (que poderiam chegar a 700), sendo muitas propriedades localizadas a beira mar. A produção de açúcar, nos anos favoráveis, era de 300 mil arrobas.

Descreve os tipos de engenhos, as características da casa das caldeiras e de purgar, além de estimar que para o manejo de um engenho fossem necessários em torno de 60 escravos e 40 bois, além de outros apetrechos para garantir o fluxo de produção. O registro preciso dava a dimensão do crescimento da cidade de Salvador, a mais promissora das cidades da América Portuguesa⁸⁸. Naquela época, Anrique Gomez (Henrique Gomes) informava ao Pe. Diogo Veloso, Procurador Geral da Província de Portugal, a necessidade de ajudar a Província do Brasil, que era pobre e dependia do apoio do reino para poder se desenvolver [Carta 1].

Em Portugal, nos idos de 1612, D. Filipa de Sá, já usufruindo do título de Condessa de Linhares, desejou apoiar a construção de uma igreja para os jesuítas, por quem mantinha grande apreço. Como fundadora, fez a primeira doação e a pedra fundamental foi lançada no ano seguinte. Tinha início a construção da Igreja de Santo Antão. Em seu testamento, feito em 1618, deixava o Engenho de Sergipe do Conde, com os mais bens que lhe pertencessem, para a construção da Igreja de Santo Antão. Em 2 de setembro de 1618, Filipa de Sá faleceu em Lisboa, tendo início uma disputa pelo seu patrimônio. Em questão estavam as disposições testamentárias de Filipa e aquelas feitas por Mem de Sá, seu pai. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia solicitou a entrega dos bens que lhe pertenciam, conforme terço do testamento de Mem de Sá. Por sua vez, o Colégio da Bahia pleiteou o que lhe era devido no tocante às terras do Camamu e às terras do Engenho de Sergipe do Conde.⁸⁹

A disputa implicou uma ampla troca de correspondência, cada qual defendendo os pontos que lhe convinham, tentando desqualificar os argumentos dos oponentes. As lacunas dos testamentos alimentavam o debate, que se estendeu por anos entre o Colégio de Santo Antão, o Colégio da Bahia e a Misericórdia da Bahia.

O terreno do Engenho de Sergipe do Conde fazia parte da doação feita por Mem de Sá à sua filha Filipa de Sá, que havia legado todos os seus bens ao Colégio de Santo Antão. A propriedade passou para os jesuítas portugueses na década de 1630, sendo decido que o Pe. Estevão Pereira, procurador de Santo Antão, visitasse o local para verificar o que se poderia fazer com

a propriedade, atacada constantemente pelos índios aimorés⁹⁰. Ao visitar o local, o Pe. Estevão Pereira decidiu erguer uma nova casa de purga e dar continuidade à produção do engenho. Na propriedade havia água doce, terras próprias para canaviais, madeiras e condições favoráveis para a plantação de cana de açúcar⁹¹. Contudo, a retomada da produção enfrentava problemas com as dificuldades de cultivo e a oscilação dos preços do açúcar no mercado externo.

Em 1623 é posto em prática um plano que visava à tomada da Bahia e de outras áreas da colônia pelos holandeses. Uma poderosa esquadra comanda por Jacob Willekens e pelo vice-almirante Pieter Heyn deixou a Holanda com aproximadamente três mil e trezentos homens⁹². Seu destino era a tomada das terras coloniais portuguesas na América, em especial a capital da colônia. Em 1624, a Bahia foi invadida por holandeses, sendo o governador e seu filho presos e deportados para a Holanda, os quais só foram libertados em 1626. Em meio à conturbação gerada pelos invasores, assumiu a junta governativa composta por D. Marcos Teixeira de Mendonça (bispo de Salvador) e o auditor Antônio Mesquita de Oliveira. D. Marcos Teixeira foi responsável por reunir a população e os recursos existentes para defender a cidade. Contudo, este veio a falecer em 8 de outubro de 1624, sem ver a vitória dos colonos.⁹³

O Pe. Antônio Vieira relata que, no dia da aparição de São Miguel, a 8 de maio de 1624, despontaram na costa baiana 24 velas holandesas. As embarcações, pelo que era de conhecimento em Salvador, já tinham roubado um navio vindo de Angola. A população foi conclamada pelo governador Diogo de Mendonça Furtado e pelo Bispo D. Marcos Teixeira a preparar a defesa. No dia seguinte, os inimigos holandeses deram sinal e começaram o ataque, que foi marcado por uma contínua artilharia⁹⁴. Enquanto isso, os padres do colégio confessaram e comungaram muitos habitantes. Os holandeses tomaram a cidade e a alternativa escolhida pelo Pe. Reitor⁹⁵ foi a de buscar refúgio na Quinta do Tanque (propriedade dos jesuítas), levando consigo tudo o que poderia ser protegido que pertencesse ao culto religioso. Outras dignidades eclesiásticas também foram acolhidas naquele local, além de vários membros da Companhia de Jesus. Em seguida, muitos deles passaram para as aldeias da proximidade.

Em meio ao tumulto, o que mais preocupava os religiosos, segundo Vieira, era o Padre Provincial e seus companheiros estarem regressando para Salvador, depois da visita ao Colégio do Rio de Janeiro. Tinham razão, pois, não tendo sido informados a respeito do ataque holandês a tempo, foram capturados e presos por dois meses, sendo posteriormente levados para Flandres⁹⁶. Entre os religiosos capturados estavam: Pe. Domingos Coelho (Provincial da Companhia de Jesus no Brasil), Pe. João de Oliva (antigo reitor do Colégio do Rio de Janeiro), Pe. Manuel Tenreiro, Pe. Antônio de Matos, Pe. Gaspar Ferreira e os Irmãos Manuel Martins, Antônio Rodrigues, Agostinho Coelho e Agostinho Luiz.

Na ocasião, o Pe. Fernão Cardim foi nomeado para o cargo de reitor do Colégio da Bahia, como Vice-Provincial⁹⁷. As propriedades dos jesuítas foram ocupadas pelos holandeses, conforme relatou o Pe. Domingos Coelho, do cárcere, em 24 de outubro de 1624⁹⁸. Consta em seu relato que a Igreja de Nossa Senhora da Ajuda foi transformada em um armazém de pólvora. A Igreja do Colégio da Bahia foi transformada em uma adega, e:

“no Noviciado se agasalhou a seu pregador, onde em lugar de noviços tem dois filhos seus por ser casado e ter doze, o qual como na capela dos noviços, que lhe serve de refeitório; e dos santuários em que os noviços tinham suas relíquias fez frascueira, pondo os frascos no próprio lugar em que dantes estavam as relíquias; em lugar das devotíssimas imagens, com que dantes estava ornada, puseram, em quadros, a do Conde Maurício, de sua irmã e outras semelhantes. Do restante do Colégio se agasalharam os mercadores principais de toda a armada, que no mesmo Colégio meteram, assim a fazenda, que trouxeram de Flandres, como muita parte da que tomaram na Cidade, de modo que o Colégio, que dantes servia de casa de oração, está feito uma pública loja e oficina de contratação, pelo que com muita razão lhe podemos dizer o que Cristo Senhor Nosso em semelhante ocasião disse aos Judeus: *Domus mea domus orationis est; vos autem fecistis eam speluncam latronum.*”⁹⁹

No decorrer dos ataques holandeses, as cartas registraram a destruição do colégio e as suas dívidas em Portugal, que girava por volta de 25.000 cruzados, conforme relato do Pe. Domingos Coelho. A situação belicosa fazia que a dotação real não chegasse, como também foi interrompido o fluxo de outras rendas. Isto agrava a manutenção de aproximadamente 100 religiosos que naquele momento estavam espalhados por aldeias, passando por necessidades¹⁰⁰. Os relatos de outros jesuítas permitem compreender com mais clareza o ataque, como também o processo de reconquista da cidade, que ocorreu em 1º de maio de 1625, sendo comemorado com alvoroço no Colégio da Bahia.¹⁰¹

Em suma, os jesuítas, em várias missivas, dirigidas aos padres superiores, procuradores, prefeitos e reitores, registraram a forma como atuavam e a dinâmica da sociedade colonial. Esta farta correspondência permite reconstituir e compreender o pano de fundo do contexto social em que os religiosos viviam e que acabaria por forjar a educação e identidade brasileira. A invasão holandesa impôs grandes perdas ao edifício da igreja do Colégio da Bahia, que foi reparado logo após a invasão, consumindo os escasos recursos disponíveis. Na década de 1640, quando da restauração do trono português, com a aclamação de D. João IV (1640-1656), em primeiro de dezembro de 1640, uma nova igreja seria erguida com o apoio da população.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDEN, Dauril. *The Making an Enterprise – The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*. Califórnia: Stanford University Press, 1996.
- ANCHIETA, José de, S. J. *Cartas*. São Paulo: Loyola, 1984.
- _____. *Primeiros aldeamentos na Bahia, por Joseph de Anchieta*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1946.
- _____. *Textos históricos*. Prefácio e introdução de Hélio Abranches Viotti, São Paulo: Loyola, 1989.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos Brasis: a natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2001.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos – o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004.
- ASSUNÇÃO, Paulo. *A trama e o drama – o pensamento econômico do Pe. António Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos, 2013.
- BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. Tradução de Joaquim dos Santos Abranches e Ana Maria Lago da Silva, São Paulo: Loyola, 1985.
- BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Tradução de Maria Lucena Barros e Sá Conteiros, Lisboa: Setenta, 1981.
- BRASÃO, Eduardo. “Os quarenta mártires do Brasil: relação da Biblioteca da Ajuda sobre o martírio do padre Inácio de Azevedo e seus companheiros”, In: *Brasília*. Coimbra: Coimbra Editora, 1943, vol. 2, p. 533-576.
- CARDIM, Fernão, S.J. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril*. Bauru/São Paulo: Edusc, 2006.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. *Os Lavradores de Almas*. Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Departamento de História), 1994.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- FERREIRA Jr., Amarílio (org.). *Educação jesuítica no mundo ibérico*. Brasília: Inep, 2007.
- FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *Uma fábrica colonial: trabalhos e técnicas nos engenhos brasileiros, séculos XVI-XIX*. In: *História e tecnologia do açúcar*. Funchal: CEHA, 2000, p. 183-206.
- FRANCA, Leonel, S. J. *O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”*, Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas – em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva, 2006, vol. I.
- FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dir.), *Obra Completa Padre António Vieira*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-2014.
- GIARD, Luce e VAUCELLES, Louis. *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996.
- GUILLERMOU, Alain. *Les Jésuites*. Paris: P.U. F., 1992.
- LACOUTURE, Jean. *Jésuite: une multibiographie*. Paris: Seuil, 1991.
- LEITE, Serafim, S. J. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa/Rio de Janeiro: Brotéria/Livros de Portugal, 1953.
- _____. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (CPJB)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, 4 volumes.

_____. *História das Companhia de Jesus no Brasil (HCJB)*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/INL, 1938-1949.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *A Presença do Brasil na Companhia de Jesus: 1549 - 1649*. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (Departamento de História), 1975.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Bauru: Edusc, 2004.

PAIVA, José Maria et alli. *Educação História e Cultura no Brasil Colônia*. São Paulo: Arké, 2007.

PRADO Jr., Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *Segredos Internos - Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial 1550-1835*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SILVA, Maria B. Nizza e JOHNSON, Harold. *O Império luso-brasileiro 1500-1620*. Lisboa: Estampa, 1992.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp, Brasília: UNB, 1992.

VIOTTI, Hélio Abranches (org.). *Cartas - correspondência ativa e passiva Pe. Joseph de Anchieta, S.J.* São Paulo: Loyola, 1984.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut de et ali. (org.). *Origens da educação escolar no Brasil colonial*. Maringá: Editora da UEM, 2013.

WEHLING, Arno e Maria José C. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

- *Monumenta Brasiliae* (IV) - (1563-1568). Roma: ARSI, 1960.

NOTAS

- 1 O reconhecimento da Instituição pelo Papa Paulo III ocorreu em 27 de setembro de 1540, pela Bula "Regimini Militantis Ecclesiae".
- 2 MISSIO, Edir. "As relações epistolares: humanistas e jesuítas". In: PAIVA, José Maria et alli. *Educação História e Cultura no Brasil Colônia*. São Paulo: Arké, 2007, p. 45-57.
- 3 LEITE, Serafim. *História das Companhia de Jesus no Brasil (HCJB)*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/INL, 1938-1949, vol. I, p. 13.
- 4 O Padre Provincial era responsável por um conjunto de casas religiosas, cabendo-lhe tratar de todas as questões como nomeações, transferência e condução dos assuntos temporais. Era obrigação do Padre Provincial visitar anualmente a Província. LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. II, p. 458.
- 5 Carta do P. Juan Polanco por comissão do P. Inácio de Loyola, Roma, 15 de agosto de 1553. LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (CPJB)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São

- Paulo, 1954, vol. I, p. 519.
- 6 ASSUNÇÃO, Paulo. *A terra dos Brasis: a natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2001, p. 81.
- 7 ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuítos - o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004, p. 229.
- 8 Informações dos ofícios do P. Francisco Henriques. Lisboa, 8 de agosto de 1561, LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. III, p. 384-385.
- 9 *Monumenta Brasiliae* (IV) - (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 52.
- 10 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. II, p. 535. O Papa Pio V, em 1567, concede à Companhia de Jesus a isenção dos pagamentos dos dízimos eclesiásticos das propriedades da Ordem.
- 11 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. II, p. 535-536.
- 12 ASSUNÇÃO, Paulo. *A trama e o drama - o pensamento econômico do Pe. Antônio Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos, 2013, p. 162-170.
- 13 Conforme o *Ratio Studiorum* de 1599, o curso de Letras Humanas era dividido em Retórica, Humanidades e Gramática. Esta última se dividia em Ínfima, Média e Suprema. Ver: COSTA, Célio Juvenal. "A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16)" In: FERREIRA Jr., Amarílio (org.). *Educação jesuítica no mundo ibérico*. Brasília: Inep, 2007, p. 93-107.
- 14 ALDEN, Dauril. *The Making an Enterprise - The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*. Califórnia: Stanford University Press, 1996, p. 73, e LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 69.
- 15 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 18. Os navios saíram de Lisboa em 1º de fevereiro e chegaram à Bahia em 29 de março de 1549. LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 560.
- 16 O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Bauru: Edusc, 2004, p. 125.
- 17 Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de agosto de 1549. LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 125-126.
- 18 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. II, p. 597.
- 19 "Historia dos Colégios do Brasil, copiada da Bibliotheca Nacional de Roma" In: *Annaes da Bibliotheca Nacional*. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1897, p. 51-144, citação p. 78.
- 20 Conforme Leite destaca, há distinção entre colégio e casa, no que diz respeito aos estudos: "os colégios terão alunos de casa e de fora e estudos secundários e superiores. As casas, só escolas elementares para os de fora - como complemento da catequese". LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 109.
- 21 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 48.
- 22 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 34.
- 23 Carta de Sesmaria da Água de Meninos, na cidade da Baía, feita pelo Governador Tomé de Sousa, a pedido do Pe. Manuel da Nóbrega. LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 151, e vol. II, p. 144.
- 24 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 32.
- 25 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 37-39.
- 26 Ver *Ordenações Manuelinas*: Livro I, Título LXVII e LXVIII e Livro II, Título XXXV.
- 27 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 111.
- 28 LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. I, p. 258.
- 29 Este havia assassinado um homem. LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. I, p. 271.
- 30 LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. I, p. 293.
- 31 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 561.
- 32 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. II, p. 147-148.
- 33 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 72.
- 34 LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. II, p. 37, e LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. II, p. 125. LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 41.

- 35 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 39.
- 36 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 45.
- 37 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. II, p. 416.
- 38 LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. II, p. 285.
- 39 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 49.
- 40 ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos – o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004, p. 117.
- 41 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. II, p. 151.
- 42 LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. II, p. 433.
- 43 FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas – em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva, 2006, vol. I, p. 153-160, e LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. II, p. 115.
- 44 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 121.
- 45 *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 349-352.
- 46 Sertão do Iapacé, ou Passe, no Recôncavo da Bahia.
- 47 *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 29-30.
- 48 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 152. *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 33, p. 351-353, p. 343-345.
- 49 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 539. Ver: DORÉ, Andréa Carla e SABEH, Luiz Antonio. “A Educação humanista e a catequese jesuítica no Brasil”. In: TOLEDO, Cêzar de Alencar Arnaut de et ali. (org.). *Origens da educação escolar no Brasil colonial*. Maringá: Editora da UEM, 2013, p. 69-89.
- 50 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 114.
- 51 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 116-124. Em 29 de novembro de 1564, D. Sebastião fez a dotação do Colégio da Bahia, conforme provisão de 7 de novembro do mesmo ano. LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. IV, p. 111-3.
- 52 *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 64-67.
- 53 *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 91. O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Bauru: Edusc, 2004, 93 e 208.
- 54 *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 96-97.
- 55 *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 98. Ver também Alvará da fundação Régia do Colégio da Baía. *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 101-106.
- 56 *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 436.
- 57 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 76.
- 58 LEITE, Serafim. *CPJB*, vol. IV, p. 483-484. Para o catálogo completo da Província do Brasil em 1568, referente ao Colégio da Bahia ver: *Monumenta Brasiliae* (IV) – (1563-1568). Roma: ARSI, 1960, p. 475-480. Cabia ao padre procurador a administração dos assuntos referentes ao colégio e suas propriedade.
- 59 IANTT – Cartório Jesuítico – Maço 8, no. 7
- 60 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 52.
- 61 O aluguel rendia trinta e oito mil réis, a cada ano. LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 152.
- 62 Ocupou o cargo de governador geral, entre março e de dezembro, o seu sobrinho Salvador Correia de Sá (c. 1547-1631).
- 63 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 244.
- 64 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 51.
- 65 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 568.
- 66 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. II, p. 597.
- 67 CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril*. Bauru/São Paulo: Edusc, 2006, p. 49-76.
- 68 CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 175.
- 69 CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 175-176.
- 70 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 53.
- 71 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 54-55.
- 72 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. II, p. 594.
- 73 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 153.
- 74 O Padre Superior era um dos responsáveis por conduzir a administração dos colégios, tratando de todas as demandas, assim como definir contratos de compra e venda.
- 75 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 569.
- 76 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 153.
- 77 CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril*. Bauru/São Paulo: Edusc, 2006, p. 91-101.
- 78 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 56.
- 79 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 147.
- 80 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 154. Este também deixou dívidas e as propriedades foram vendidas.
- 81 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 119.
- 82 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 51.
- 83 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. I, p. 184. Sobre o meu social ver: SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 77-98.
- 84 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 255.
- 85 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 106. Ver também: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril*. Bauru/São Paulo: Edusc, 2006, 304-311.
- 86 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 200.
- 87 ALDEN, Dauril. *The Making an Enterprise – The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*. Califórnia: Standford University Press, 1996, 207.
- 88 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. VIII, p. 403.
- 89 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 244-246.
- 90 Sobre as terras de Sergipe do Conde ver: LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 252-254.
- 91 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 221.
- 92 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 27.
- 93 A tomada de Salvador esteve sob o comando do coronel Johan Van Dorth que também governaria a cidade durante o período de ocupação. LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 27.
- 94 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 29.
- 95 O Padre Reitor era o responsável pela administração do colégio jesuítico, tanto no que dizia à questão do ensino, bem como sobre a administração das propriedades.
- 96 Conforme destaca Serafim Leite: “O Colégio Máximo da Província do Brasil era o da Baía, e, segundo as Constituições da Companhia, no caso de faltar o Provincial, sem indicação de sucessor, o Reitor do Colégio Máximo assumiria essas funções até ser nomeado Provincial”. LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 32-33.
- 97 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 35.
- 98 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 48. ARSI - 3 I Epp. Bras. (1550-1660) - p. 205r-206r.
- 99 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 42-43.
- 100 LEITE, Serafim. *HCJB*, vol. V, p. 46-47.
- 101 Sobre o momento ver: FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dir.), *Obra Completa Padre Antônio Vieira*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-2014, Tomo I (epistolografia, vol. I), p. 109-138.

O AUTOR

Paulo de Assunção é Doutor em História Ibérica pela *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* – EHESS-Paris (França-2011); Doutor em História Econômica e Social pela Universidade Nova de Lisboa (Portugal-2004) e Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (2001). Dedicou boa parte da sua investigação a questões de história cultural e econômica, turismo, arquitetura e urbanismo. Possui trabalho premiado pela Academia da Marinha de Portugal (2013), foi agraciado com o Prêmio Jabuti (2012) e Prêmio D. João VI do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (2008). É autor de diversos livros e artigos publicados em revistas acadêmicas nacionais e internacionais. Atualmente é professor do ensino superior, pesquisador do CNPQ e da FAPESP.

Maria Regina Barcelos Bettiol

A HERANÇA JESUÍTA RESSIGNIFICADA NO GRANDE PROJETO DA ILUSTRAÇÃO

RESUMO

Como temos notícia, muitos dos filósofos da ilustração estudaram em colégios jesuítas, são herdeiros de uma formação intelectual inaciana. Os enciclopedistas não apenas refutaram as lições do ex-professores, mas procuram ressignificá-las no grande projeto da ilustração. Em outras palavras, não houve apenas uma ruptura com o passado e sua tradição, mas, em certos aspectos, uma continuidade das ideias jesuítas adaptadas às transformações que ocorreram no contexto social e político da França do século XVIII. Se no passado os jesuítas se declararam inimigos dos filósofos da ilustração, hoje o Papa Francisco parece ter conciliado antigos adversários pois tem defendido, em seus discursos, um “jesuitismo mais iluminado”, recuperando muitas das ideias defendidas pelos filósofos da ilustração, um discurso mais em sintonia com as expectativas dos fiéis do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Jesuitismo-Herança; Ilustração; Discurso; Papa Francisco.

THE RESSIGNIFIED JESUIT INHERITANCE IN THE GREAT PROJECT OF THE ENLIGHTENMENT

ABSTRACT

As we know, many of the Enlightenment philosophers studied in Jesuit colleges, they are heirs of an Ignatian intellectual formation. Encyclopedists not only refuted their ex-teachers' lessons, but sought to re-signify them in the great project of the Enlightenment. In other words, there was not only a rupture with the past and its tradition, but, in some aspects, a continuity of Jesuit's ideas adapted to the transformations that occurred in the social and political context of the Eighteenth-century France. If in the past, the Jesuits declared themselves enemies of the philosophers of the Enlightenment, today Pope Francis seems to have reconciled old adversaries because he has defended, in his speeches, a more "enlightened Jesuitism", recovering many ideas advocated by the philosophers of illustration, a speech more in tune with expectations of the believers of the contemporary world.

Keywords: Jesuitism; Heritage; Enlightenment; Speech; Pope Francis.

LA HERENCIA JESUITA RESIGNIFICADA EN EL GRAN PROYECTO DE LA ILUSTRACIÓN

RESUMEN

Como tenemos noticias, muchos de los filósofos de la ilustración que estudiaron en colegios jesuitas son herederos de una formación intelectual ignaciana. Los enciclopedistas no sólo refutaron las lecciones de los ex-profesores, pero buscan resignificarlas en el gran proyecto de la ilustración. En otras palabras, no hubo sólo una ruptura con el pasado y la tradición, pero, en cierto modo, una continuación de las ideas jesuitas adaptadas a los cambios que se han producido en el contexto social y político de la Francia del siglo XVIII. Si en el pasado los jesuitas expresaron ser enemigos de los filósofos de la ilustración, hoy el Papa Francisco parece haber reconciliado adversarios antiguos puesto que ha defendido, en sus discursos, un "jesuitismo más ilustrado", recuperando muchas ideas defendidas por los filósofos de la ilustración, un discurso más acorde con las expectativas de los fieles del mundo contemporáneo.

Palabras clave: Jesuitismo-Herencia- Ilustración-Discurso-Papa Francisco.

Desde a fundação, em 1540, por Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus lançou seus “soldados de Cristo” por todos os continentes. Desembarcavam de suas naus, impulsionados por uma fé e uma energia invencíveis. Hábeis reformadores, tiveram um papel de destaque na Contrarreforma: onde se instalaram, disseminaram suas ideias - um Cristianismo adaptado ao mundo, à cultura local de cada país e audaciosamente engajado no debate político. Foram os maiores conquistadores, pois, antes de conquistarem territórios, conquistavam seus habitantes, através de uma “infiltração cultural” - ou, melhor dizendo, de uma política de transferência cultural, afirmando-se como agentes de transição entre a(s) cultura(s) do Velho Mundo e a(s) do Novo Mundo.

A Escritura do Intervalo: A Poética Epistolar de Antônio Vieira

Maria Regina Barcelos Bettiol

Não é fácil dizer em que consiste exatamente o projeto das Luzes e isso por duas razões. Primeiro, as Luzes são uma época de conclusão, de recapitulação, de síntese - e não de inovação radical. As grandes ideias das Luzes não tem origem no século XVIII; quando elas não vêm da Antiguidade, trazem os traços da Idade Média, do Renascimento e da época Clássica. As Luzes absorvem e articulam opiniões que, no passado, estavam em conflito. É por isso que os historiadores quase sempre observaram que é preciso dissipar algumas imagens convencionais. As Luzes são ao mesmo tempo racionalistas e empiristas, herdeiras tanto de Descartes como de Locke. Elas acolhem os Antigos e os Modernos, os universalistas e os particularistas; possuem um forte apreço por história e eternidade, detalhes e abstrações, natureza e arte, liberdade e igualdade. Os ingredientes são antigos, no entanto sua combinação é nova: eles foram não somente combinados entre si, mas também - e isso é

essencial - é no movimento das Luzes que essas ideias saem dos livros para passar ao mundo real.

O Espírito das Luzes

Tzvetan Todorov

A Companhia de Jesus fundada por Inácio de Loyola é uma das mais poderosas ordens da Igreja Católica. Os jesuítas, ou soldados de Cristo, como são chamados, conquistaram mais do que homens, conquistaram territórios, foram mais do que homens de fé, foram grandes conquistadores.

Com todas as ressalvas que possamos fazer ao *modus operandi* jesuíta, a maneira como conduziram o processo de conversão dos gentios - quase sempre à sombra de espadas -, o fato é que sem a epopeia jesuíta, sem o empenho desses grandes e corajosos conquistadores que desbravaram novas terras e de seus inestimáveis registros, que hoje elucidam parte do nosso passado, a História da Humanidade certamente teria sido outra.

Sabemos que os jesuítas foram professores de muitos dos filósofos das Luzes que frequentaram os seus colégios. Muitos desses filósofos foram moldados pela educação jesuíta¹. Contudo, com o advento do Movimento, a relação entre mestres e ex-alunos tornou-se bastante ambígua. Em outras palavras, o Movimento das Luzes defendeu a restrição do poder religioso e político dos jesuítas em muitos aspectos, mas apesar das inúmeras divergências, os iluministas nunca deixaram de reconhecer a importância da herança religiosa, cultural e política dos jesuítas, uma herança que foi repensada de forma crítica e ressimbolizada no grande projeto da Enciclopédia².

Neste limiar do século XXI, com a eleição do Papa Francisco, mais uma vez os jesuítas estão na ordem do dia. Todos os holofotes do mundo estão voltados para o primeiro Papa jesuíta da história que ironicamente tem defendido em seus discursos ideias que foram defendidas pelos filósofos da Ilustração. O Papa Francisco parece ser adepto de uma corrente de pensamento que ousamos denominar de “jesuitismo iluminado”, ou seja, em que fé e razão andam juntas, um jesuitismo guiado por uma razão e por sentimentos de fraternidade universal, mais tolerante e em sintonia com os grandes debates do mundo contemporâneo.

1. OS JESUÍTAS: OS GRANDES CONQUISTADORES

AD MAIOREM DEI GLORIAM

Inácio de Loyola

Ao contemplarmos os painéis do artista italiano Andrea Pozzo na Igreja de Santo Inácio³, em Roma, deparamo-nos com a biografia de Inácio de Loyola narrada em pintura. O fundador da Companhia de Jesus é retratado como um homem forte, destemido, guerreiro, estrategista e extremamente audacioso, mas também como um grande conquistador, característica esta que define os jesuítas. Entre tantos talentos e habilidades, podemos afirmar com convicção que os jesuítas são hábeis conquistadores.

Desde a fundação da Ordem, em 15 agosto de 1534, Inácio de Loyola já anunciava que os seus “soldados de cristo” escreveriam um grande capítulo da História da Humanidade, seriam protagonistas de grandes mudanças e deixariam um rico legado.

Inácio de Loyola demonstrou a sua imensa competência ao redigir as suas *Constituições* (1554), que deram origem a uma organização extremamente disciplinada, com respeito à hierarquia, inclusive ao Papa. Essa organização administrativa da Companhia de Jesus foi fundamental para sua expansão no mundo e para destacar-se no âmbito da Contrarreforma Católica. No dizer do historiador Eduardo Bueno:

Despojados ou argentários? Escravocratas ou liberais? Libertinos ou libertários? Santos ou Santarroses? (...) Sem eles, a empresa colonial teria outros rumos e outros destinos-quais, é difícil supor. Julgar o conjunto da obra jesuíta à luz de conceitos atuais, porém, é incorrer em erro tão gritante quanto o dos próprios padres quinhentistas em sua pretensão em avaliar a mentalidade e os costumes indígenas de acordo com as crenças e os dogmas da Europa de fins do século XVI-uma época marcada pela intolerância religiosa, pelo etnocentrismo e, acima de tudo, pela Contrarreforma (BUENO, 1996, p. 48).

Ao revisitarmos a História da Companhia de Jesus, percebemos que rapidamente os colégios jesuítas

se multiplicaram em toda Europa e em outros continentes. Para que esse esforço pedagógico não se perdesse, os jesuítas tentaram definir princípios comuns e eis que foi criada em 1593 a *Ration Studiorum*, que nada mais é do que um plano de estudos que se tornou a base da educação jesuíta⁴.

No decorrer dos séculos, observamos que o sistema pedagógico jesuíta é proativo, isto é, sustentado por uma ideologia humanista de confiança no homem e fé em Deus, tendo, portanto, uma preocupação com a educação humana e espiritual da juventude.

Na verdade, ao lermos as pesquisas de Demoustier (1997), constatamos que os jesuítas criaram o primeiro sistema educativo que o mundo conheceu. Esse plano de estudos é tão bem organizado que deve ser reavaliado e atualizado em intervalos regulares, adaptando-se a evolução dos costumes e das mentalidades, assim como as circunstâncias delugar, culturas e pessoas.

Mesmo que após uma análise detalhada se possa fazer críticas à pedagogia jesuíta, afirmar que esse tipo de pedagogia é orientada para propaganda religiosa é um meio da ordem exercer a sua influência política. Para autores como François de Dainville (1978, p. 570), a contribuição dos jesuítas para a História da Educação foi fundamental, uma vez que precisamos primeiramente analisar o modelo de educação da *Ratio Studiorum* para compreendermos a gênese do nosso sistema de educação.

Pela disseminação dos seus evangelizadores em diversos países distantes, por essa imbricação nos negócios públicos e privados tão à moda jesuíta, pela utopia que conseguiram construir no Paraguai, pelo poder, prestígio e influência que alcançaram ao longo dos séculos, os jesuítas não conquistaram apenas territórios e fiéis, conquistaram igualmente muitas inimigos não menos poderosos que tentaram extinguir a ordem desde a sua fundação.

Para muitos estudiosos, como porexemplo Karl Arenz (2014)⁵, podemos falar em um projeto de teocracia jesuíta em que o poder temporal é posto a serviço do religioso. Esse projeto fez com que os jesuítas fossem vistos com certa desconfiança, inclusive por outras ordens religiosas, e tidos como suspeitos pela Inquisição, mas principalmente esse projeto desagradou muitos governantes, o que posteriormente resultou na extinção da Companhia de Jesus.

2. O PROJETO DA ILUSTRAÇÃO

Nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem de submeter-se. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.

Crítica da Razão Pura

Immanuel Kant

A pintura a óleo sobre tela de Anicet-Charles Lemonnier intitulada *Filósofos iluministas reunidos no salão de Madame Geoffrin* ilustra a nova ordem que se anunciava com o surgimento da Enciclopédia⁶, ordem esta que reivindicava o acesso ao patrimônio das ideias, isto é, ao conhecimento que antes fazia parte do domínio da Igreja e de uma pequena elite intelectual⁷. O quadro retrata o encontro de partidários da ilustração, de homens de letras que desejavam construir um mundo cujo emblema era “ousar pensar por si mesmo”.

No século XVIII, os Iluministas se debruçaram sobre o grande projeto enciclopédico:

No deslumbramento da taxionomia, abriram novos espaços de enunciação: pensaram, falaram, nomearam, instalaram classificações, distribuíram conhecimentos por identidade, similitude e analogia; democratizaram as palavras e as coisas, trabalharam de forma que novos conhecimentos viessem a se depositar na Enciclopédia. O método iluminista propõe uma nova visada sobre os conhecimentos adquiridos e a inserção de outros, recém-descobertos. Denis Diderot, Jean d’Alembert e seus colaboradores “restauraram conceitos” e tiveram uma outra experiência com a linguagem, mediante suas observações e recepção de ideias estrangeiras. O resultado imediato da Enciclopédia é um contradiscurso, isto é, uma linguagem que vem para instaurar novos poderes (BETTIOL & HOHLFELDT, 2009, p.11).

Como sabemos, as antigas enciclopédias obedeciam a certos regimes teóricos impostos pelos censores, pelos detentores do *status quo*. Os iluministas substituíram esses antigos regimes por um outro embasamento teórico, que resultou numa outra fundamentação discursiva. Logo, surgiu uma outra compreensão na relação do homem com os saberes, com as palavras e as coisas. Os partidários da ilustração acabaram com as ilusões a saber, com a pseudoinocência do ato de nomear.

Bettiol e Hohlfeldt (2009, p. 12) esclarecem que as enciclopédias que circulavam, até então, negligenciavam de forma regulada toda diferença e toda identidade que não recaísse sobre a estrutura privilegiada, que não se assentasse a esses regimes teóricos, que tentavam perpetuar um sistema de continuidade da representação do social, desfazendo, assim, todo o espaço retórico, e evitando dar margem a outros significados.

Os partidários da ilustração romperam com uma tradição de pensamento quando reivindicaram o direito hermenêutico sem a mediação dos censores ou de quaisquer outras instâncias de poder; quando denunciaram a violência de significação imposta à coletividade; a tentativa de estabilizar o sentido ou de perpetuar a manutenção de uma ordem social. Sendo assim, fundaram uma “nova mentalidade” e deram início a uma Nova Ordem, que seria ratificada pela Revolução Francesa⁸.

O pensamento iluminista teve grandes consequências no pensamento ocidental: ele modificou a *episteme* da cultura em suas disposições fundamentais. Essas alterações no campo da representação fizeram emergir novas sociedades, baseadas em novos projetos de representação.

Ainda conforme Bettiol e Hohlfeldt (2009, p. 10-11), aspectos como autonomia, laicidade, verdade, humanismo e universalidade caracterizam o movimento da Ilustração. Vamos agora analisar em detalhe cada um desses aspectos citados e que provocaram acirrados debates entre os filósofos da ilustração e os jesuítas.

Devemos primeiramente destacar o conceito de autonomia que foi tão defendido pelos filósofos da ilustração. A autonomia é a faculdade que cada indivíduo tem de pensar e de agir por si mesmo, de se liberar das tutelas herdadas do passado. A tradição constitui um

ser humano, mas não é suficiente para legitimar o que quer que seja: é necessária à razão. O homem não é apenas formado por uma tradição, mas por vontades e desejos, nesse sentido nenhum dogma é sagrado. Todorov sublinha que a primeira autonomia conquistada é a do conhecimento. Devemos partir do princípio de que nenhuma autoridade, por mais bem estabelecida e prestigiosa que seja, está livre de crítica (TODOROV, 2008, p. 16).

Logicamente, o conceito de autonomia desenvolvido pelos filósofos da ilustração é um dos primeiros pontos de divergência com os Jesuítas, uma vez que os enciclopedistas não aceitavam qualquer tipo de tutela, sobretudo religiosa:

É a religião que se dirigirá a maior parte das críticas. Visando tornar possível que a humanidade tome nas mãos seu próprio destino. Trata-se, todavia, de uma crítica focada: o que se rejeita é a submissão da sociedade ou do indivíduo a preceitos cuja única legitimidade advém daquilo que uma tradição atribui aos deuses ou aos ancestrais; não é mais a autoridade do passado que deve orientar a vida dos homens, mas seu projeto para o futuro (TODOROV, 2008, p. 15-16).

Dentre os filósofos da ilustração, um dos que mais atacou a ordem jesuíta foi Jean Roland d'Alembert. Apenas a título de exemplo, citamos um trecho da carta datada de 4 de maio de 1762 endereçada a Voltaire em que D'Alembert ironiza a extinção da Companhia de Jesus:

O que me parece singular é que a destruição desses fantasmas, que imaginávamos tão temíveis, se faça com tão pouco estardalhaço [...] As pessoas contentam-se, em geral, em gracejar a seu respeito. Dizem que Jesus Cristo é um pobre capitão reformado que perdeu sua companhia (D'ALEMBERT apud LACOUTURE, 1998, p. 478).

Obviamente, os filósofos da ilustração foram mal interpretados, pois nunca pregaram o fim da religião,

como alegaram alguns eclesiásticos, mas uma nítida separação entre a religião e o Estado. Dito de outra forma, a religião sai do Estado sem abandonar o indivíduo: "A grande corrente das Luzes não pleiteia o ateísmo, mas a religião natural, o deísmo, ou uma de suas numerosas variantes [...] não tem por objetivo recusar religiões, mas conduzir a uma atitude de tolerância e à defesa da liberdade de consciência" (TODOROV, 2008, p. 15-16).

No que diz respeito à laicidade, Bettiol e Hohlfeldt (2009, p. 10) explicam que os partidários da ilustração recusam todo o poder sobrenatural, crenças e superstições que foram substituídas pela pesquisa científica, pelo conhecimento, reivindicando o livre-arbítrio e o direito do homem em buscar sua felicidade na terra.

Igualmente interessante é o conceito de verdade elaborado pelos iluministas. Segundo Bettiol & Hohlfeldt (2009, p. 10), para os iluministas a verdade não é um bem transcendental, mas algo que se deve procurar constantemente. O poder não é da mesma ordem do saber, transmitir valores não é da mesma ordem que instruir fatos. A verdade é procurada segundo os métodos da razão, ou seja, pensar, questionar o senso comum e pesquisar a verdade são liberdades que devem ser concedidas ao homem.

No que toca à questão humanista, a base do projeto defendido pelos filósofos é a educação. Nas palavras de Bettiol & Hohlfeldt (2009, p. 10), a democratização do ensino, a luta por uma educação pública e laica, acessível a todos, a criação de enciclopédias dirigidas ao grande público, a educação favorecida em todas as formas eram metas dos iluministas.

E, por fim, a questão da universalidade, também muito debatida entre os filósofos da ilustração. Os enciclopedistas tinham curiosidade em relação aos costumes de outros povos, as Luzes pregavam a universalidade de valores como a paz e a educação, mas sempre respeitaram as culturas locais e a soberania dos povos. Raciocinar não consiste somente em se ter a razão, mas também em se colocar no lugar do outro para melhor compreender sua posição.

Todos os princípios mencionados: autonomia, laicidade, verdade, humanismo e universalidade estão interligados e promovem a igualdade entre os homens. Não visão dos filósofos da Ilustração, a igualdade é sus-

tentada pelo direito natural e por esse princípio ninguém está acima da lei, todos são iguais perante a lei, como dirá Jean Jacques Rousseau.⁹ Logo, homens e mulheres, pobres e ricos, religiosos e laicos, todos têm direito à vida:

Todo ser humano tem direito à vida; então a pena de morte é ilegítima, mesmo quando atinge um criminoso que matou: se o assassinato privado é um crime, como o assassinato público deixaria de sê-lo? Todo ser humano tem direito à integridade de seu corpo; então a tortura é ilegítima, mesmo quando é praticada em nome da razão de Estado [...]. Se todos os seres humanos possuem um conjunto de direitos idênticos, decorre que sejam iguais em direito: a demanda de igualdade decorre da universalidade. Ela permite empreender combates que continuam em nossos dias: as mulheres devem ser iguais aos homens perante a lei; a escravidão abolida, a alienação da liberdade de um ser humano não pode jamais ser legítima; os pobres, os excluídos, os marginais, reconhecidos em sua dignidade, e as crianças, consideradas como indivíduos (TODOROV, 2008, p. 21).

Por todas as razões aqui expostas, logicamente que a Igreja Católica tornou-se inimiga deste projeto de sociedade secular idealizado pelos filósofos da ilustração, pois na crítica das Luzes a Igreja é apenas um instrumento a serviço do poder temporal¹⁰. Assim, a Igreja considerou a Enciclopédia uma ameaça aos dogmas católicos, considerando-a uma heresia e inserindo-a no *Index Librorum Prohibitorum*.

Vale mencionar que, mesmo entre os filósofos da Ilustração, sempre houve discordâncias e diversas vezes eles se desentenderam, mas permaneceram unidos pelo princípio de que nenhuma ideia está isenta de ser criticada, de que nenhuma escolha é unânime e de que a discussão é extremamente positiva, pois significa o contrário da indiferença e da dominação. Não foram poucas as vezes que alertaram para o fato das relações potenciais que se poderiam estabelecer entre o esplendor da liberdade e o surgimento de novos

totalitarismos. Os filósofos da ilustração tinham plena consciência de que a razão tanto pode servir para fins nobres quanto ignóbeis.

Assim, todos esses princípios reivindicados pelo Movimento das Luzes são essenciais para nossa modernidade. A liberação do conhecimento teve desdobramentos importantíssimos no mundo intelectual, político e artístico. As Luzes fundaram a democracia (igualdade dos indivíduos e soberania dos povos) e proclamaram a fraternidade universal.

3. DA EXTINÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS AO PAPA FRANCISCO: O RETORNO DOS JESUÍTAS

Queria reflectir convosco sobre o direito à liberdade religiosa. É um direito fundamental que dá forma ao nosso modo de como interagimos social e pessoalmente com os nossos vizinhos que têm crenças religiosas diferentes das nossas. O ideal do diálogo inter-religioso onde todos os homens e mulheres de diferentes tradições religiosas podem dialogar sem lutar. É isso que dá a liberdade religiosa. A liberdade religiosa implica o direito de adorar a Deus, mas vai para além disso, transcendendo os lugares de culto e a esfera dos indivíduos e das famílias.

Encontro Sobre a liberdade religiosa¹¹ Papa Francisco

A Capela Sistina decorada pelos belíssimos afrescos dos grandes artistas da Renascença, como Michelangelo, Rafael, Bernini e Sandro Botticelli foi palco de mais uma eleição papal no dia 13 de março de 2013. Nesse memorável dia, o cardeal argentino Jorge Mario Bergoglio tornou-se o primeiro papa jesuíta da história. O tão aguardado sim pronunciado por Bergoglio ecoou como mais uma vitória da ordem Jesuíta, que, depois de séculos de espera, elegeu um Papa que ficará para sempre conhecido na História da Humanidade como Papa Francisco. A eleição de Francisco fez com que, mais uma vez, a “Lenda Negra” retornasse ao centro do poder.

Ao contemplarmos a cena do jesuíta Francisco sendo aclamado Papa, não poderíamos deixar de lem-

brar que a mesma Companhia de Jesus foi extinta no século XVIII. Já no século XVII, a hegemonia da ordem começou a ser questionada com a criação do Estado Nacional centralizado e burocrático, onde se operou a laicização do poder. É preciso recordar que Richelieu, Mazarino e Luis XIV estiveram à frente da criação do Estado Nacional. Nas palavras de Lacouture:

A companhia de Jesus esbarra nos ferrolhos nacionais. Evidentemente, ela tenta sempre adaptar-se [...]. Então, a internacional jesuíta que, por sua estrutura, por uma vocação universalista e policultural, pelos princípios de seu ensinamento, de sua pregação, ou mesmo seu “laxismo”, teve de se apresentar como aliada natural do filosofismo e tratar em pé de igualdade todos os “déspotas esclarecidos”, entrou em conflito com a Enciclopédia e todos aqueles que a consideravam sua bíblia. O novo tipo de Estado autoritário revelou-se alérgico a todo empreendimento transnacional, ou por colidir, com seus interesses diretos, como os jesuítas na América hispano-portuguesa, ou simplesmente com o funcionamento do mecanismo social e cultural, como no caso da Sociedade na França. A chave da questão não é “filosófica”, mas política (LACOUTURE, 1998, p. 464-465).

Na análise de Fabre e Maire (2010), o século XVIII herda grande parte das polêmicas dos séculos anteriores em relação aos jesuítas, especialmente o antijesuitismo político¹². Entretanto, apesar das perseguições em vários países, o movimento antijesuíta deve também ser pensado de forma pontual e local.

Para além do Movimento da Ilustração que questionava e combatia abertamente os jesuítas, o antijesuitismo político é fomentado particularmente por Sebastião José de Carvalho e Melo, vulgo Marquês de Pombal¹³. Segundo Câmara (1957, p. 275), desde 1760, Pombal foi um dos primeiros a lançar artilharia contra os jesuítas, que acabaram sendo expulsos de Portugal e do Brasil, Pombal fechou os colégios jesuítas e confiscou os bens dos inicianos¹⁴.

Embora Pombal defendesse algumas das ideias disseminadas na Enciclopédia, o pomo da discórdia

entre Pombal e os jesuítas eram as missões e as colônias portuguesas. Muitos filósofos da Ilustração, entre eles Voltaire, logo se aperceberam do que a “mão poderosa” de Pombal era capaz de fazer: prisões arbitrárias sem julgamento e mandar matar seus inimigos, como foi o caso do Padre Malagrida, que foi condenado à fogueira sob a falsa acusação “heresia”. “O suplício do velho jesuíta foi denunciado por Voltaire como uma ignomínia” (LACOUTURE, 1994, p. 468).

Câmara (1957, p. 275) assevera que, no resto da Europa, não foi diferente. Mesmo com todos os apelos do Papa, em França os jansenistas, galicanos e voltaireanos fizeram uma campanha para exterminar os jesuítas. Luís XV, instigado por seu ministro absolutista Choiseul e Madame de Pompadour, também expulsou a Companhia de Jesus da França em 1764. Ainda no dizer de Câmara (1957, p. 277), em Espanha o ministro de Carlos III, Aranda, intrigou os jesuítas com o rei, acusando-os de defenderem a independência das colônias e de levantarem dúvida sobre a legitimidade do nascimento do rei. Por todas essas razões, Carlos III mandou prender os jesuítas em 1767.

Para historiador José Eduardo Franco, o fenômeno conhecido como antijesuitismo nasce juntamente com a fundação da Companhia de Jesus, devendo ser compreendido a nível internacional:

O antijesuitismo, a nível internacional, constitui um fenómeno e um movimento religioso, cultural e sociopolítico, tão antigo quanto a própria Companhia de Jesus [...]. Na realidade, o fenómeno do antijesuitismo sendo tão antigo e primordial como a Ordem de Santo Inácio, também é um fenómeno que acompanha a expansão dos Jesuítas por toda a Europa e, mais ainda, por todo o mundo onde os Padres da Companhia chegaram cumprindo o seu programa constitucional de carácter orbícula, que tinha por fim levar o reino de Cristo a todo o universo (FRANCO, 2012, p. 9-10).

Devido à pressão política, a bula de supressão e extinção da Companhia de Jesus foi editada em 21 de julho de 1773 e assinada pelo Papa Clemente XIV.

Entretanto, tem-se a falsa impressão de que a ordem permaneceu extinta até a sua restauração em 1814 pelo Papa Pio VII, hipótese esta que o historiador Pierre Antoine Fabre contesta. No parecer de Fabre (2012),¹⁵ em pesquisas recentes sobre a historiografia do século XVIII, ficou comprovado que a Companhia de Jesus sobreviveu parcialmente durante o período da sua supressão.

No período em que a Ordem Jesuíta permaneceu “extinta,” os então considerados “ex- jesuítas” não deixaram de trabalhar nos bastidores pela restauração da Companhia de Jesus. Os continuadores de Santo Inácio estiveram preparando meticulosamente o seu retorno ao poder, a ordem subexistiu clandestinamente renascendo das próprias cinzas. A favor dos jesuítas, o discernimento,¹⁶ uma característica que sempre foi determinante para os inicianos, que sempre foram profundos conhecedores das armadilhas do poder e que foram, pouco a pouco, gestando as bases de uma “Nova Companhia de Jesus” mais adaptada aos novos tempos que estavam surgindo.

Essa situação perdurou até que os ventos começassem a soprar em outra direção: “Dezoito anos mais tarde, à morte do rei, Pombal foi derrubado do poder, exilado em suas terras, depois condenado por abuso de poder – e obrigado a devolver os bens dos jesuítas (LACOUTURE, 1998, p. 468). Com a queda de Pombal, os jesuítas não apenas recuperaram os seus bens materiais, mas começaram também a recuperar o seu prestígio e o seu poder. Os “homens de negro” começaram a ocupar novamente o seu lugar no xadrez do poder ou para empregarmos uma expressão jesuíta, retornaram “ao teatro do mundo”. Durante os séculos subsequentes (XIX e XX), o êxito dos jesuítas foi visível. Sabe-se que a Companhia de Jesus voltou a crescer enormemente.

No século XXI, a Ordem Jesuíta conseguiu eleger o Papa Francisco, Chefe da Igreja Católica e Chefe do Estado do Vaticano. Francisco inicia o seu papado com grandes desafios e promessas de mudança no seio da Igreja Católica. Em poucas palavras, a Igreja está sob a liderança de um jesuíta cuja palavra tem força e representatividade junto à comunidade internacional.

Ao discursar para milhares de pessoas, Francisco tem reforçado algumas máximas jesuítas, a primeira

delas a presença jesuíta no mundo, a necessidade da Ordem “estar presente no mundo”, nos grandes debates da humanidade. Francisco, como aliás todo bom jesuíta, é um grande orador e tem adaptado o seu discurso aos diferentes países e culturas. O “novo pastor de Cristo” tem obtido êxito em sua jornada, com seus eloquentes discursos tem conquistando “novas ovelhas para o seu rebanho”. Não resta dúvida de que o sumo pontífice goza de imensa popularidade e tornou-se uma das celebridades mais conhecidas no mundo.

A princípio, ao passarmos em revista a sua biografia¹⁷, trata-se de mais um típico jesuíta, muito bem preparado intelectualmente para agir no mundo. Resumidamente, devemos mencionar que o Papa Francisco ingressou na Companhia de Jesus em março de 1958, graduou-se em Filosofia (1960) pela Universidade Católica de Buenos Aires e em Teologia (1969) e ensinou Literatura e Psicologia no Colégio Imaculada na Província de Santa Fé. Em 1973 foi eleito superior provincial dos jesuítas na Argentina. Além disso, foi reitor da Faculdade de Filosofia e Teologia de San Miguel e fala fluentemente italiano, alemão, francês e inglês. Como não poderia deixar de ser diferente, recebeu uma excelente educação.

Todavia, ao acompanharmos a sua trajetória nesses poucos anos de papado, percebemos que o filósofo e o teólogo Francisco parecem dialogar de uma forma um pouco diferente, isto é, procurando conciliar a razão e a fé. Em seus discursos, encontramos alguns princípios da filosofia iluminista, algumas das bandeiras levantadas pelo Movimento das Luzes, princípios estes que estão presentes em seus discursos, o que explica, em certa medida, a sua grande popularidade.

Em um dos seus discursos mais conhecidos, proferido em 26 de setembro de 2015 na cidade de Filadélfia (Estados Unidos), Francisco presidiu o encontro sobre liberdade religiosa¹⁸:

Fazer memória permite não fazer os erros do passado, as diferentes religiões devem unir-se pela paz e pela tolerância [...]. Num mundo onde as diferentes formas de tirania moderna procuram suprimir a liberdade religiosa, ou reduzi-la a uma subcultura sem direito a voz na esfera pública, ou ainda usar a religião como

pretexto para o ódio e a brutalidade, torna-se forçoso que os seguidores das diferentes religiões unam a sua voz para invocar a paz, a tolerância, o respeito pela dignidade e os direitos dos outros.

Existe um firme propósito por parte do Papa Francisco, e consequentemente da Igreja Católica, em não repetir os mesmos erros do passado. Há alguns séculos, um jesuíta que pregasse a liberdade religiosa seria considerado um herege e provavelmente punido com a morte.

O atual sucessor de São Pedro conservou uma qualidade que é também característica dos jesuítas, a de ser um grande desencadeador de polêmicas. Mesmo sendo oficialmente contrário ao aborto, à eutanásia, ao casamento de pessoas do mesmo sexo e ao divórcio, encontramos em seus discursos uma tolerância a todos aqueles cujo comportamento não se enquadra nas leis canônicas da Igreja. Francisco defende igualmente a participação das mulheres na sociedade, já que em muitos países as mulheres ainda são muito marginalizadas.¹⁹

Ainda que Francisco não tenha rompido com as principais posições doutrinárias da Igreja Católica, pediu aos sacerdotes discernimento pessoal e pastoral para avaliar cada caso, sem julgamentos demasiado rígidos. Dito de outra forma, o Papa tem pregado o acolhimento a esses fiéis, evitando discriminá-los.

Já em relação à política internacional, observa-se que Francisco está procurando promover o diálogo entre os governos, promover uma “cultura do encontro”, para que as nações construam pontes e não muros entre elas²⁰. Francisco tem visitado muitos países e dialogado com diferentes grupos étnicos e políticos.

Contudo, o grande desafio que Francisco terá que enfrentar é dentro da própria Igreja Católica, sobretudo no que diz respeito às acusações de abuso sexual envolvendo padres da Igreja Católica e escândalos financeiros também envolvendo pessoas próximas ao Papa, casos estes que não são tão diferentes daqueles que foram denunciados pelos filósofos da Ilustração no século XVIII.²¹

Assim, podemos dizer que estamos vivendo em uma sociedade secular, tal como foi anunciada pelos

filósofos da Ilustração, e o Papa Francisco tem plena consciência disso. Cabe ao sumo pontífice a tarefa de acompanhar com o seu olhar atento e arguto as mudanças que já estão em curso no mundo e conduzir a Igreja Católica e a Ordem Jesuítatentando conciliarfé e razão, pregando em seus discursos, mais principalmente praticando em suas ações, um jesuitismo pertencente a uma corrente de pensamento que podemos batizar de « Jesuitismo Iluminado », uma combinação de algumas ideias jesuítas e de outras oriundas do Movimento das Luzes, ideias que dialogam, se complementam e que procuram atender aos grandes desafios do mundo contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao remexermos o baú do passado, defrontamos-nos com a história da *Lenda Negra Jesuíta* e logo percebemos que poucas aventuras coletivas marcaram tão poderosamente nossa civilização como aquela da Companhia de Jesus. Desde a sua fundação, a ação moralizadora e ordenadora da Companhia de Jesus gerou entusiasmos diversos mas também muitas reações. A verdade é que, entre afetos e desafetos, suspeitas e intrigas, em meio a tantas controvérsias, os jesuítas foramentecendo seu próprio destino, os seguidores de Santo Inácio conseguiram a proeza de marcar a sua presença no mundo, principalmente através da educação transmitindo suas ideias e valores.

Apesar da agenda de infortúnios vivida pelos jesuítas no século XVIII, de toda a catástrofe que se abateu sobre a Companhia de Jesus e que resultou na extinção oficial da Companhia, parece mais do que evidente pelos atuais estudos historiográficos que a ordem conseguiu subsistir parcialmente até a sua tão sonhada restauração.

O martirológico dos jesuítas só testemunhou o quanto os seus inimigos foram imprevidentes em subestimar a capacidade de rearticulação dos inicianos que nos subterrâneos da clandestinidade trabalharam pela “ressurreição da Companhia” ou, melhor dizendo, pelo retorno da ordem “ao teatro do mundo”.

Um dos aspectos que contribuíram para a refundação da ordem foi justamente o fato de a Companhia de Jesus ser uma companhia de vocação transnacional

com ramificações em vários países. Ao examinarmos o sistema administrativo da Companhia de Jesus, tão bem elaborado por Inácio de Loyola, constatamos o quanto o seu fundador foi visionário e providente ao criar uma ordem religiosa sem fronteiras, multicultural e presente em quase todos os países.

A exigência da meta de internacionalização permitiu que a Companhia se expandisse, setornasse autônoma e poderosa. Se os jesuítas tivessem cedido às pressões de alguns governantes e nacionalizado a ordem, a Companhia de Jesus certamente não teria sobrevivido ainda mais nos dias atuais em que vivemos em tempos de globalização.

No que diz respeito aos filósofos da Ilustração, muitos deles discípulos dos jesuítas, eles se beneficiaram da herança religiosa, cultural e política dos jesuítas, mas viveram em outro contexto político e histórico, inspirados por outras correntes de pensamento, questionaram a tradição e muitas das ideias propagadas pelos mestres jesuítas, ideias estas que acabaram sendo ressignificadas no grande projeto da Enciclopédia.

Ao longo da nossa reflexão, pudemos atestar que os filósofos da Ilustração perceberam de início que conhecimento era poder. O programa das Luzes materializado na Enciclopédia teve como base o princípio da autonomia, que transformou profundamente a vida das pessoas, das sociedades e teve o mérito de ajudar a separar o poder temporal do espiritual, ocasionando um equilíbrio maior entre os poderes.

O Movimento das Luzes foi um movimento de emancipação que fez com que o sujeito humano tomasse as rédeas do seu destino individual e político. Logicamente que princípios como autonomia, laicidade, verdade, humanismo e universalismo, valores que promovem a igualdade, a justiça social, a fraternidade e a paz, difundidos desde a Antiguidade e entre diferentes povos, não são ideias exclusivas do Século das Luzes.

Ao analisarmos o Movimento das Luzes, ficou evidenciado que ele foi um movimento muito mais de debate do que propriamente de consenso. A exemplo da herança jesuíta, a herança deixada pelas Luzes também deve ser submetida ao exame crítico do passado, pois as Luzes pertencem ao passado já que existiu - o Século das Luzes - e devemos confrontar lucidamente as suas

consequências desejáveis e indesejáveis. Em outras palavras, não esqueçamos que foram feitas interpretações indevidas, comprovados desvios das ideias iluministas que foram inclusive usadas para prender e matar pessoas, para “justificar” o colonialismo e outros genocídios.

Terminamos a nossa reflexão avançando para o século XXI com a eleição do Papa Francisco. Sem dúvida nenhuma, a Companhia de Jesus inaugurou o século XXI em grande estilo, produziu mais um notável jesuíta, deu a um mundo tão carente de lideranças um novo e carismático líder, permitindo assim, mais uma vez, que a profecia inaciana se cumprisse: “os jesuítas mudarão a face do mundo”. Francisco é a “grande revelação”, a grande aposta dos jesuítas nesse século. Profundamente esclarecido, o Papa tem levantado a bandeira de um “Jesuitismo Iluminado” mais tolerante, fraterno e por isso mesmo mais humano, mais condizente com a realidade do nosso tempo.

Em suma, a opinião pública, essa criação do Movimento das Luzes, deposita grandes esperanças nesse novo líder jesuíta: católicos e não católicos, jesuítas e antijesuítas, homens e mulheres, jovens e velhos, todos aguardam com expectativa as novas “reformas” propostas por Francisco. Os países democráticos esperam uma postura mais transparente e moralizadora do novo líder da Igreja Católica, sobretudo em relação à própria Igreja, que deve ser a primeira a dar exemplo daquilo que prega. Vamos aguardar os próximos capítulos....

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII) In: *Revista História e Cultura*, Franca-SP, v.3, n. 2, p. 63-88, 2014.
- BAPTISTA, Jean. *O Eterno: Crenças e Práticas Missionais*. São Miguel das Missões: Museu das Missões-IBRAM, 2010.
- BERGOGLIO, Jorge Mario. *Meditaciones para religiosos*. Buenos Aires: Ediciones Diego de Torres, 1982.
- _____. *La nación por construir: utopía, pensamiento y compromiso*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2005. 78 p.
- _____. *Corrupción y pecado subtítulo: algunas reflexiones en torno al tema de la corrupción*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2005.

_____. *Encontro em prol da liberdade religiosa com a comunidade hispânica e outros imigrantes*. Disponível em <http://www.vatican.va>. Acesso em: 30 de março de 2016.

BETTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escritura do Intervalo: A Poética Epistolar de Antônio Vieira*. São Leopoldo, 2008, p.15.

BETTIOL, Maria Regina Barcelos e HOHLFELDT, Antonio. *O Século das Luzes: Uma Herança para Todos*. Porto Alegre: Tomo/ Movimento, 2009.

BUENO, Eduardo. *Brasil, uma história: a incrível saga de um país*. Porto Alegre: Jornal Zero Hora, 1996.

CÂMARA, Jaime de Barros. *Apontamentos de História Eclesiástica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1957.

CHARTIER, Pierre. *Vies de Diderot*. Paris: Hermann, 2012.

CHARTIER, Roger. *As origens culturais da Revolução Francesa*. Tradução de George Schlesinger. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS E NORMAS COMPLEMENTARES. São Paulo: Loyola, 2004.

DAINVILLE, François de. *L'Éducation des jésuites (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Edition de Minuit, 1978.

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre de Gatos*. RJ: Graal, 1986.

_____. O alto iluminismo e os subliteratos. In: *Boemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *O iluminismo como negócio: história da publicação da "Enciclopédia", 1775-1800*. Trad. Laura Teixeira Motta e Maria Lucia Machado. SP: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DEMOUSTIER, Adrien (et al.). *Ratio Studiorum: plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*. Paris: Belin, 1997.

ENCYCLOPÉDIE DE DIDEROT ET D'ALEMBERT OU DICTIONNAIRE RAISONNÉ DES SCIENCES, DES ARTS ET DES MÉTIERS. CD-ROM edition, Paris: Redon, 2001.

FABRE, Pierre Antoine. La Suppression de la Compagnie de Jésus (1773) : Interprétations eschatologiques et hypothèses historiographiques. In: *E-Spania*. Disponível em <http://e-spania.revues.org>. Acesso em: 7 de junho de 2016.

FABRE, Pierre Antoine & MAIRE, Catherine (eds). *Les Antijésuites: Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010.

FRANCO, José Eduardo. *Gênese e mentores do antijesuitismo na Europa Moderna*. Lisboa: CLEPUL, 2012.

HASKELL, Francis. *Mecenas e pintores*. Arte e Sociedade na Itália Barroca. EDUSP, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Goulibenkian, 1997.p.5.

LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas*. 1. Os conquistadores .Trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM; 1994.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 vols. Lisboa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1950.

LEITE, Edgard. Antijesuitismo no Brasil. In: *Revista de Estudos de Cultura*, n.2, p. 51-59, Jan/Abr, 2015.

LEPAPE, Pierre. *Voltaire le conquérant : naissance des intellectuels au siècle des Lumières*. Paris : Seuil, 1997.

LOPES, José M. M. Ratio Studiorum: um modelo pedagógico. In: MIRANDA, Margarida (Org.). *Código Pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus*. Regime escolar e curriculum de estudos. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

LOYOLA, Inácio de. *Obras completas de San Ignácio de Loyola*. Madri : Biblioteca de Autores Cristinos, 1952, v. 15.

LOYOLA; Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUBIN, Sergio & AMBROGETTI, Francesca. *Papa Francisco: conversas com Jorge Bergoglio*. Lisboa: Paulinas Editora, 2013.

SCHMITZ, Egídio. *Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

TODOROV, Tzvetan. *O Espírito das luzes das Luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008, p. 13-14.

NOTAS

1 Apenas para citarmos os exemplos mais conhecidos, Voltaire e Denis Diderot foram alunos de Colégios Jesuítas. A esse respeito ler LEPAPE, PIERRE. *VOLTAIRE LE CONQUÉRANT*. Paris: Seuil, 1994 e CHARTIER, Pierre. *Vies de Diderot*. Paris: Hermann, 2012.

2 ENCYCLOPÉDIE DE DIDEROT ET D'ALEMBERT OU DICTIONNAIRE RAISONNÉ DES SCIENCES, DES ARTS ET DES MÉTIERS. CD-ROM edition, Paris: Redon, 2001.

3 Ler HASKELL, Francis. *Mecenas e pintores*. Arte e Sociedade na Itália Barroca. EDUSP, 1997.p.151-152.4 Para maior compreensão desse plano de estudos ler os textos de SCHMITZ, Egídio. *Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo: Unisinos, 1994 e LOPES, José M. M. *Ratio Studiorum: um modelo pedagógico*. In: MIRANDA, Margarida (Org.). *Código Pedagógico dos Jesuítas: Ratio Studiorum da Companhia de Jesus*. Regime escolar e curriculum de estudos. Lisboa: Esfera do Caos, 2009. p. 37-51.

- 5 Ler ARENZ, Karl Heinz. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII) In: *Revista História e Cultura*, Franca-SP, v.3, n.2, p. 63-88, 2014.
- 6 Especialista da história da França do século XVIII, Robert Darnton (1996, p. 401-402) afirma: “A própria escala de publicação da Enciclopédia indica a importância do enciclopedismo, pois, como unanimemente concordavam seus amigos e inimigos, a obra representava algo maior que ela própria, um movimento, um princípio”. DARNTON, Robert. *O iluminismo como negócio: história da publicação da Enciclopédia*. Trad. Laura Teixeira Motta e Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- 7 Em seu livro *Os dentes falsos de George Washington*, Robert Darnton (2005, p. 19) defende a tese de que os filósofos da ilustração formavam também uma elite, que a “despeito das tendências de nivelamento inerentes a sua fé na razão, eles almejaram alcançar as posições de comando da cultura e iluminar de cima para baixo”. DARNTON, R. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- 8 Vale mencionar que Roger Chartier (2009, p.316) inverte o postulado de que a Revolução Francesa é produto das Luzes: “Não foi o Iluminismo que inventou a Revolução Francesa, mas os desdobramentos da Revolução que legitimaram o Iluminismo”. CHARTIER, Roger. *As origens culturais da Revolução Francesa*. Tradução de George Schlesinger. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.
- 9 A esse respeito ler: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993 e *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- 10 Devemos esclarecer que na tradição das Luzes a crítica representava um movimento duplo isto é, de crítica e de reconstrução (TODOROV, 2008, p.61).
- 11 BERGOGLIO, Jorge Mario. *Encontro em prol da liberdade religiosa com a comunidade hispânica e outros imigrantes*. Disponível em <http://www.vatican.va>. Acesso em: 30 de março de 2016.
- 12 FABRE, Pierre Antoine & MAIRE, Catherine (eds). *Les Antijésuites: Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- 13 No que diz respeito ao contexto brasileiro, Edgard Leite (2015, p 53) explica: Atitudes de hostilidade à Companhia de Jesus no Brasil verificaram-se desde o primeiro momento da chegada dos inicianos, em 1549. A Companhia de Jesus tinha como objetivo a transformação da vida religiosa e do cotidiano civil da colônia [...]. As ações pombalinas tinham identificado o universalismo jesuítico como essencialmente hostil aos anseios autônômicos nacionais, e esse aspecto da questão moldava a visão de muitos sobre o papel do padroado naquele momento, no país, e alimentava fantasias sobre o perfil subversivo dos inicianos. LEITE, Edgard. O Antijesuitismo no Brasil. In: 57 *Revista de Estudos de Cultura*, n. 02, p. 51-59, mai/ago.2015.
- 14 CÂMARA, Jaime de Barros. *Apontamentos de História Eclesiástica*. Petrópolis: Vozes, 1957.
- 15 FABRE, Pierre Antoine. La Suppression de la Compagnie de Jésus (1773) : Interprétations eschatologiques et hypothèses historiographiques, In: *E-Spania*. Disponível em: <http://e-spania.revues.org>. Acesso em: 7 de junho de 2016.
- 16 Já Jean Lacouture nos chama a atenção para a palavra chave empregada pelos jesuítas, que é a palavradsdiscernimento, um termo iniciano por excelência: sópoderia operar a partir da pluralidade, essa arte de distinguir o essencial do secundário, o urgente do banal, de reconhecer a primazia do “dever de estado”. Diríamos mais, os jesuítas sabiam que o mundo tem muitas versões e era cheio de armadilhas, sobretudo na esfera do poder. Era preciso preparar-se para enfrentar os grandes desafios, os grandes debates do mundo (LACOUTURE, 1999, p. 38).
- 17 Ler a biografia escrita sobre o Papa Francisco: RUBIN, Sergio & AMBROGETTI, Francesca. *Papa Francisco: conversas com Jorge Bergoglio*. Lisboa: Paulinas Editora, 2013.
- 18 Op. cit, p.9.
- 19 BERGOGLIO, Jorge Mario. *Meditaciones para religiosos*. Buenos Aires: Ediciones Diego de Torres, 1982.
- 20 BERGOGLIO, Jorge Mario. *La nación por construir: utopía, pensamiento y compromiso*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2005.
- 21 BERGOGLIO, Jorge Mario. *Corrupción y pecado subtítulo: algunas reflexiones en torno al tema de la corrupción*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2005.

O AUTOR

Maria Regina Barcelos Bettiol é graduada em Letras pela PUC-RS (1994). Mestre em Literaturas Francesa e Francófonas pela UFRGS (1998). Doutora em Letras (Littérature Générale et Comparée) pela Université Sorbonne Nouvelle Paris III (2008) e Doutora em Letras (Literatura Comparada) pela UFRGS (2008). Pós-doutorada em Teoria da Literatura pela Universidade de Coimbra (2014). É Membro integrante do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias (CLEPUL) da Universidade de Lisboa, Membro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Letras e Linguística (ANPOLL/Brasil) e Membro da Société Internationale d'Études Jésuites (SIEJ/PARIS). Atualmente, é investigadora CAPES PNPd na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões.

Fábio Falcão Oliveira

HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO: FRONTEIRA, MISSÕES E RUPTURAS TERRITORIAIS

RESUMO

Este artigo tem como finalidade perceber o fluxo do comércio na fronteira da Capitania de Mato Grosso, iniciando desde sua constituição até a chegada dos jesuítas portugueses. Nesta perspectiva, tentamos confrontar as duas bandeiras, a de Portugal e de Castela, tanto na possibilidade de granjear terras como num enfrentamento religioso que se deu não apenas nas terras espanholas, mas nas adjacências territoriais brasileiras com os jesuítas portugueses contra os castelhanos. Os jesuítas portugueses aparecem como defensores da proposta colonizadora de Portugal e os espanhóis surgem como comerciantes e cultivadores da bandeira Castelhana.

Palavras Chaves: Jesuíta; Missões; Fronteira; Mercantilismo; Capitania de Mato Grosso

HISTORY OF EDUCATION: FRONTIER, MISSIONS AND TERRITORIAL RUPTURES

ABSTRACT

The proposed text entitled History of Education: Frontier Missions and territorial implications aims to realize the flow of commerce at the frontier of the Captaincy of Mato Grosso. Starting from its incorporation until the arrival of the Portuguese Jesuits. In this perspective we try to confront the two flags, Portugal and Castela, both the possibility of garnering land as a religious confrontation that was not only in Spanish lands, but in Brazilian territorial adjacencies with the Portuguese Jesuits against the Castilians. The Portuguese Jesuits appear as colonizing proposal defenders of Portugal and the Spanish appear as merchants and growers of Castilian flag.

Key words: Jesuit; missions; frontier; mercantilism; Captaincy of Mato Grosso.

HISTORIA DE LA EDUCACIÓN : FRONTERA, MISIONES Y RUPTURAS TERRITORIALES

RESUMEN

Este artículo pretende comprender el flujo del comercio en la frontera de la Capitanía de Mato Grosso, desde su constitución hasta la llegada de los jesuitas portugueses. En esta perspectiva se intenta comparar las dos banderas, la de Portugal y la de Castilla, tanto en la posibilidad de obtener tierras como en una confrontación religiosa que no sólo se dió en tierras españolas, sino también en las adyacencias territoriales brasileñas con los jesuitas portugueses contra los castellanos. Los jesuitas portugueses aparecen como defensores de la propuesta colonizadora de Portugal y los españoles aparecen como comerciantes y los cultivadores de la bandera castellana.

Palabras clave: Jesuitas; Misiones; Frontera; Mercantilismo; Capitanía de Mato Grosso

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como finalidade perceber o movimento histórico da Capitania de Mato Grosso. Para isso tentamos iniciar o discurso perspectivando a criação e a efetivação do Estado de Mato Grosso no período colonial. Começamos o artigo com uma proposta e visão de como foi criada a Capitania de Mato Grosso.

Sabemos que, muito antes dos portugueses, os castelhanos andaram desbravando as terras brasílicas. Porém, eles as abandonaram entendendo que não havia motivo nem ouro para ali se fixar. Com os relatos de Antônio Rodrigues no século XVI e do padre Antônio Vieira no século XVII cria-se no imaginário do homem colonial uma direção a ser seguida, à fronteira. Seguindo em direção para a fronteira os colonizadores do século XVIII avançaram para o Oeste brasileiro, onde se iniciou uma disputa acentuada por território.

Rompendo o *Tratado de Tordesilhas* atrás de “índios e de metais preciosos” em 1719, Pascoal Moreira Cabral embrenha-se pelas margens de Coxipó e, percebendo que era um bom local para descanso, decide fundar o arraial de Cuiabá.

Entendemos que o século XVII e o início do século XVIII foi crucial para entendemos todo fluxo para a criação desta comarca. O homem colonial, o sertanejo, o bandeirante e os jesuítas formaram fatores importantes para conquistarem e formarem o que hoje chamamos “Estado de Mato Grosso”.

1. A CRIAÇÃO DA CAPITANIA DE MATO GROSSO E IMPLICAÇÕES HISTÓRICAS

Quando pensamos na Capitania de Mato Grosso, entendemos que toda história e a constituição de povoações ou fronteira têm como princípio norteador o descobrimento aurífero desta região. Fernandes (2011) atesta exatamente isto: um descobrimento que se torna importante para a colônia portuguesa e o sertanejo que primeiro entra na mata.

Este importante descobrimento aurífero, realizado por sertanistas paulistas na porção mais central da América do Sul, de que a consulta do Conselho Ultramarino acima referida faz

menção, corresponde às chamadas minas do Cuiabá, cujas “*esperanças de grandezas*” não foram frustradas e donde a metrópole lusitana angariou fartas arrobas de ouro, sobretudo durante a primeira década após seu descobrimento (Fernandes, 2011, p. 7).

Expedição chefiada por Antônio Pires de Campos, sertanejo paulista, no ano de 1718, “varou o extremo altiplano do Oeste e enveredou pelos rios” até chegar no rio Paraguai e subiu até encontrar índios e dominá-los (Guimarães, 1999, p. 24). Sabe-se que este sertanejo, quando volta do Centro-Oeste, encontra os sertanejos Pascoal Moreira Cabral, Antônio Antunes Maciel e Fernando Dias Falcão; cada um com sua comitiva e separadamente foram em busca dos índios Coxiponés e de lá não saíram sem índios ao voltarem pra São Paulo (Ibidem, 1999).

Segundo Corrêa (1999, p. 18), no século XVIII os colonizadores portugueses avançaram “em direção à fronteira Oeste” e iniciou-se uma disputa acentuada por território, Manoel Corrêa, Bartolomeu Bueno da Silva (o Pai), Pires Campos e Pascoal Moreira Cabral “romperam o *Tratado de Tordesilhas* atrás de índios e de metais preciosos”. E exatamente em 1719, Pascoal Moreira Cabral, se aventurando pelas margens de Coxipó, decidiu fundar o arraial de Cuiabá.

Segundo Fernandes (2011), logo na posse de Rodrigo César de Menezes ao governo da Capitania de São Paulo, no ano de 1721 no mês de setembro, já se sabia três anos antes que as minas de Cuiabá tinham ouro em abundância. Cuiabá já estava povoada por paulistas e por homens de outros estados atraídos por ouro.

O A Capitania de Mato Grosso nunca esteve isolada neste período de interesse da Coroa portuguesa. Isso é informado pelos pesquisadores Moraes e Castravéchi (2015), que mostram que muito antes de 1719 os bandeirantes andavam pela região Oeste e, como exemplo, eles apontam as expedições de Manuel de Campos Bicudo nos anos de 1673 a 1682. Segundo os pesquisadores, Manuel de Campos Bicudo nos caminhos do Oeste fundou onde havia a deságua do Coxipó no Cuiabá, São Gonçalo. E completam:

Em 1719, chegou na região o paulista Pascoal Moreira Cabral. Ele tinha por objetivo capturar os

indígenas para fazê-los de escravos nas lavouras de cana de açúcar no litoral do continente. Nesta busca, os bandeirantes encontram ouro. No dia 8 de Abril do mesmo ano, foi redigida uma carta ao Capitão-general governador da Capitania de São Paulo, pois toda a região pertencia a Capitania de São Paulo, que ficou conhecida como ata de fundação da então Vila Real do Senhor Bom Jesus de Cuiabá. A partir daquele momento foi instalada e sustentada no centro do continente uma base da coroa portuguesa. Isso se deve ao trabalho dos bandeirantes, que eram estimulados pela própria corte lusitana a capturarem indígenas e fazer deles escravos. Posteriormente com a descoberta do ouro, movidos pela ambição de enriquecimento fácil, estes se embrenham no “sertão” em busca do suposto Eldorado (Moraes e Castravechi, 2015, p. 56).

Em 1726, Guimarães (1999, p. 15) lembra-nos que Antão foi nomeado governador das minas da Capitania de Cuiabá e Manuel Dias já fazia uma cavalgada levando cavalos e gados para estas terras. O mesmo Guimarães (2013, p. 14) nos informa que os desbravadores, os “bandeirantes paulistas uma espécie de heróis civilizadores”, ou melhor, operário da Igreja Católica. No documento *TRANSCRIÇÃO DO Ms* (1769, p. 304), deveriam em “1728 seguiraoce estas do Cuyabá no anno de 1719 descobertas por Pascoal Moreira Cabral e outros que procuravão gentios”. A descoberta do ouro ativa o interesse por aquelas terras fundando o arraial de Cuiabá em 8 de abril de 1719.

Isso é comprovado por Goes Filho (2015, p. 117): “o grande ciclo do ouro, de que a descoberta de ouro e a consequente ocupação de Minas Gerais é o principal resultado, mas que se estende também a Goiás e Mato Grosso”.

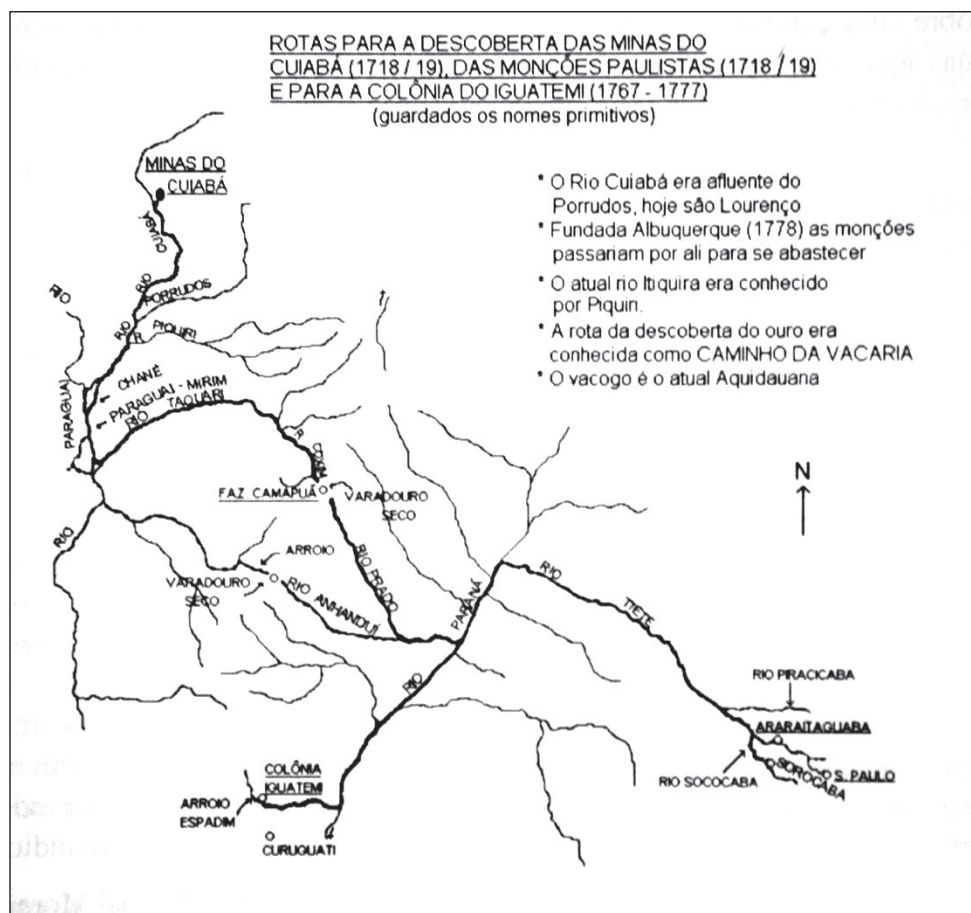


Figura 1 – Caminho da Vacaria
Fonte: Guimarães (1999)

A preocupação das terras portuguesas e suas fronteiras amadureceu com a descoberta de ouro excedente. Segundo Goes Filho (205, p. 125), ocorreu um fenômeno de “atividade de mineração, em Mato Grosso e Goiás” sempre “em torno de núcleos como Pirenópolis (Meia Ponte), Goiás Velho (Vila Boa de Goiás), Cuiabá (Vila Real do Senhor Bom Jesus de Cuiabá) e Vila Bela (Vila Bela da Santíssima Trindade)”. Segundo Goes Filho (2015, p. 183), um:

outro episódio importante – que interessa mais do ponto de vista da formação das fronteiras – foi a descoberta de ouro no rio Guaporé, a cerca de 600 quilômetros a oeste de Cuiabá. Seu protagonista foi o bandeirante Fernão Pais de Barros, que atravessou, em 1734, a região então conhecida por mato grosso do rio Jauru, indo encontrar o metal precioso nas margens do rio Guaporé, não longe da missão jesuítica espanhola de Moxos.

Visando assegurar o território conquistado, a coroa Portuguesa colonizou de forma estratégica as terras da Capitania de Mato Grosso, oferecendo medidas de cunho administrativo para oferecer frente à investida espanhola e ir em direção as minas de Cuiabá. Segundo Jesus (2012), as descobertas do ouro na região de Guaporé levou a uma frente de paulistas:

Mato Grosso teve seu espaço colonizado na primeira metade do século XVIII, sendo o arraial e depois Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (atual cidade de Cuiabá) o ponto mais avançado até 1734, quando foram descobertas as minas na região do Guaporé. Essa vila teve sua origem com a descoberta do ouro nas lavras do Coxipó-Mirim, em 1719, tendo à frente de tal investida paulistas e reinóis. No ano de 1727 o arraial do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (1722) foi elevado à condição de vila e, nesse momento, pertencia à jurisdição da capitania de São Paulo. Em 1748 essa capitania teve sua circunscrição reduzida em função das fundações das capitanias de Mato Grosso e de Goiás. Embora tivesse uma vasta extensão

territorial que totalizasse 48 mil léguas, a capitania de Mato Grosso era constituída por apenas dois distritos, o do Cuiabá e o do Mato Grosso, e suas respectivas vilas: Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (1727) e Vila Bela da Santíssima Trindade (1752), esta última fundada para ser sede de governo. Além delas, arraiais, povoados e edificações militares foram criados ao longo da linha de fronteira no decorrer do setecentos e somente em 1820 uma nova vila foi fundada: a Vila de Diamantino (JESUS, 2012, p. 94).

Segundo Carvalho (2011), os portugueses procuravam firmar sua posição estratégica em meio à indefinição do Tratado de Madri, criando povoações no vale do rio Guaporé e em Vila Bela (1752), que em sua vista ficavam as missões hispânicas e suas bandeiras. De qualquer forma, o lado português ofereceu possibilidade de comércio com os hispânicos, comprando víveres e produtos baratos e favorecendo as trocas e outros assuntos – isso ocorre porque os espanhóis não conseguiam ter produtos europeus, favorecendo a troca com os portugueses (Carvalho, 2011).

A vantagem do lado português apresenta-se na forma como os bandeirantes entravam na floresta. Sempre de forma organizada e lutando com o desconhecido, eles faziam questão de consolidar e apossar-se da terra, formando trilhas e estradas que levavam os homens do Sudeste ao Centro-Oeste do Brasil.

Foram realmente as monções que consolidaram a posse das terras entre o planalto de Piratininga e os campos e as florestas do Centro-Oeste, regiões há muito trilhadas por bandeirantes e que correspondem a boa parte dos atuais estados de Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e Rondônia. No início do movimento, os próprios bandeirantes – seus descendentes mais tarde – eram os tripulantes e os passageiros das canoas que demandavam Cuiabá (Goes Filho, 2015, p. 178).

Segundo o mesmo autor, por causa da riqueza que era abundante no Centro-Oeste, houve um grande des-

locamento de pessoas que saíam das metrópoles coloniais e se emaranhavam para região de fronteira. As caravanas eram constantemente usadas e saíam de São Paulo abarrotadas de gente. Goes Filho (2015) lembra que este fenômeno chegava a unir 3.000 pessoas que adentravam mata a dentro para povoar estas terras.

Eram caravanas de canoas, dez, vinte, trinta – em 1726 o Governador de São Paulo liderou uma monção de “308 canoas e 3.000 pessoas”²⁰⁰ – que saíam do paredão calcário de Porto Feliz, então Nossa Senhora da Mãe dos Homens de Ararituaba (“parede das araras”, em tupi), no rio Tietê, nos meses de abril e maio, quando as águas estavam cheias e as chuvas começavam a escassear. Cinco meses depois, no mínimo, chegavam a Cuiabá, no mesmo tempo da famosa carreira, o comboio de navios que, por 350 anos, na mais difícil e longa rota marítima da época, ligou Lisboa a Goa. A volta era mais rápida porque as canoas estavam mais vazias; durava dois meses (Goes Filho, 2015, p. 179).

Segundo Mesquita (1940, p. 6), “é nessa fase memorável, nesse centênio de dezessete, em que surgiram os mais importantes núcleos de povoação do Norte e Oeste – Corumbá, Cáceres, Poconé, todas tem seu batistério datado de mil e setecentos e tanto” e ainda completa “é nesse ciclo inolvidável de setecentos que, na própria companhia de Rolim de Moura, chegaram a Vila-Bela os Padres Estevão de Castro e Agostinho Lourenço” (Ibidem, 1940, p. 6).

Segundo Chaves (2008, p. 35), com o tempo o Conselho Ultramarino, “com as possíveis investidas castelhanas em direção às minas do Cuiabá”, tinha certo fundamento. A Coroa portuguesa estava em confronto constante com a Coroa espanhola, isso no tempo da edificação da Colônia do Sacramento. Essa forma de se posicionar estrategicamente levou a Coroa portuguesa a granjear recursos consideráveis, “a partir do contrabando da prata extraída das minas de Potosí, no Alto Peru” (Ibidem, 2008, p. 35).

O contrabando¹ na fronteira era favorável à Coroa portuguesa, que enviava emissários para achar locali-

dades estratégicas, fixar território e conhecer melhor as missões hispânicas fixadas no Centro Oeste. Assegurar que a expansão da Coroa portuguesa se firmasse era oferecer uma prática estratégica para os colonizadores portugueses. Isso significa dizer que a tão disputada terra do Centro Oeste, que, com a “assinatura do Tratado de Utrecht, em 1713, através do qual a Coroa espanhola repassara a Portugal a tão disputada colônia” (Chaves, 2008, p. 35), ainda apresentava conflitos. Sustentar a expansão levava a Coroa portuguesa a uma prática de ocupação. As boas minas descobertas por Cabral Leme requeriam cuidado e necessitavam de formas para se precaver nas fronteiras, pois a rota favorecia o contrabando espanhol (Chaves, 2008).

Havia mercado para uma investida comercial tanto do lado português como do lado espanhol. À Capitania de Mato Grosso podia-se aplicar o Tratado de Madri (1750, *Art. XIX*), que entendia que em toda

a fronteira será vedado, e de contrabando, o comércio entre as duas nações, ficando na sua força e vigor as leis promulgadas por ambas as coroas que disto tratam; e, além desta proibição, nenhuma pessoa poderá passar do território de uma nação para o da outra por terra, nem por água, nem navegar em todo ou parte dos rios, que não forem privativos da sua nação, ou comuns, com pretexto, nem motivo algum, sem tirar primeiro licença do governador, ou superior do terreno, aonde há de ir, ou sem que vá enviado pelo governador do seu território a solicitar algum negócio, para o qual efeito levará o seu passaporte, e os transgressores serão castigados com esta diferença: se forem apreendidos no território alheio, serão postos em prisão e nela se manterão pelo tempo que quiser o governador ou superior que os fez prender.

Tanto do lado português como do lado espanhol havia infração e o comércio era fortíssimo, suprimindo os interesses de cada Coroa. Para ver o território alheio, ou para granjear produtos que vinham da Europa, para ver o terreno, pegar víveres, ambicionar o ouro, capturar nativos, enfim, era impossível que os portugueses e os

hispanicos não se encontrassem militarmente, comercialmente ou religiosamente no Centro Oeste. Assim definem-se as fronteiras da Capitania de Mato Grosso em toda sua extensão e riqueza:

Capitania fronteira-mineira, Mato Grosso fazia limites com Chiquitos e Moxos, pertencentes aos domínios de Castela. A primeira missão da província de Moxos foi dedicada a Nossa Senhora de Loreto (1682), mas por volta de 1743 os jesuítas espanhóis fundaram as missões Santa Rosa (1743), São Simão (1746) e São Miguel (1746), no Guaporé (Jesus, 2011, p. 28).

Tanto missionários espanhóis como os sertanejos ou o colonizador (hispânico ou português) iam e vinham de um lado para outro das terras alheia, aspecto esse que era proibido no Tratado de Madri (1750, Art. XXI):

Outrossim, nem uma das duas nações admitirá, nos seus portos e terras da dita América meridional, navios, ou comerciantes, amigos ou neutrais, sabendo que levam intento de introduzir o seu comércio nas terras da outra, e de quebrantar as leis, com que os dois monarcas governam aqueles domínios. E para a pontual observância de todo o expressado neste artigo, se farão por ambas as cortes os mais eficazes encargos aos seus respectivos governadores, comandantes e justiças

Com esta proibição acaba surgindo o que Chaves (2008, p. 69) chama de “contrabando secreto”. Este estilo de comércio foi adotado pela Coroa “com o apoio das autoridades estabelecidas em Mato Grosso, a partir da década de 1760, com o interesse em introduzir mercadorias no Vice-reinado do Peru”. Isto fizeram em troca da prata extraída das minas de Potosí.

A partir do Tratado de Madri, no lado português, a Colônia do Sacramento, desde 1680, era considerada um “importante entreposto militar e comercial para Portugal” e “duas décadas depois desse acordo, o distrito do Mato Grosso passou a ser percebido por Por-

tugal como um possível canal de contrabando com as Províncias de Moxos e Chiquitos” (Chaves, 2008).

Comercializar gado, mulas dos vizinhos, recursos e víveres em consolidação da posse da região do Guaporé foi a estratégia mais requisitada para a obtenção de pontos estratégicos para adquirir terras no Centro Oeste do Brasil: “O pragmatismo da administração portuguesa foi capaz de ajustar-se às condições locais e empreender, com relativo sucesso, uma vigorosa drenagem de mantimentos” (Carvalho, 2011, p. 607).

O mercantilismo, o comércio de fronteira, acaba assim favorecendo os portugueses que se apropriam das missões castelhanas e constroem os fortes fronteiriços, pois nada mais é do que uma medida tomada pela coroa portuguesa para demarcar e proteger seu território. Os espanhóis foram afetados, pois o exclusivo comércio dos portugueses tirava das terras espanholas víveres e recursos que afetavam a manutenção da Coroa espanhola.



Figura 2 – Mapa dos Vales, Planaltos, Montanhas e Arcos.
Fonte: Souza (1973).

II. MISSÕES E JESUITISMO – RELIGIOSIDADE, IDENTIDADE E FRONTEIRA.

Quando se fala do estabelecimento da Capitania de Mato Grosso, geralmente os pesquisadores destacam que foi o encontro das minas de ouro que levou os inácianos, bandeirantes e sertanejos a desbravarem aquelas terras. Porém, existe um dado histórico importante na definição das fronteiras desta Capitania. Sabe-se que foram duas figuras históricas que mexeram com o imaginário do homem secular e do jesuíta da colônia portuguesa.

Segundo Leite (1945, Tomo VI, p. 215), o primeiro a desbravar aquelas terras desde o início foi “Antônio Rodrigues, que Nóbrega recebera na companhia de Jesus em S. Vicente, em 1553 e estivera na fundação de Buenos Aires e na de Assunção em 1537”. Outro homem que deu notícia dessas terras e movimentou o imaginário do homem colonial foi Padre Antônio Vieira em 1654, “quando descreve o périplo de Antônio Raposo Tavares e seus companheiros”. Leite (1945, Tomo V, p. 216) destaca:

É a nota de que os Jesuítas do Brasil se unem ao Mato Grosso por duas das mais velhas notícias sobre este território, a de Antônio Rodrigues no século XVI e a de Antônio Vieira no século XVII. No século XVIII seguiram os Jesuítas do Brasil com natural entusiasmo e interesse o desbravamento do Oeste, não já como antes, simples viagens de exploração ou de trânsito, mas com intento de fixação, e ainda no período mineiro, como se vê na Carta do Governador D. Rodrigo César de Meneses, de 12 de Março de 1723 ou P. José Mascarenhas da Companhia de Jesus.

Esse entusiasmo foi tão bem aceito que o próprio D. Rodrigo César foi pessoalmente em 1727 fundar a vila de Cuiabá, ainda pertencente ao governo dos paulistas. Toda esta movimentação do século XVII, segundo Mesquita (1940, p. 3), “confunde-se, nesse período, a história de Mato Grosso com a do Paraguai”. De qualquer forma, sabe-se pela pesquisa de Carvalho (2011, p. 596) que “em 1682, foi fundada a primeira missão na

região de Mojo, dedicada a Nossa Senhora de Loreto; e em dezembro de 1691, o padre José Arce fundou entre os Piñoquis, que se achavam em estado lastimável”.

Sabemos que o próprio Rolim Moura fala que sua viagem para Cuiabá durou cerca de cinco meses e só chegaram a Cuiabá dia 12 de janeiro de 1751. Ele mesmo destaca sobre sua viagem: “na primeira canoa me embarquei eu só, na segunda os dois missionários, na terceira os oficiais da sala com o secretário, na quarta o capitão com a metade da companhia” (BRAS., XX, 282).

Segundo Leite (1945, Tomo VI), o Estado do Mato Grosso se configurava de maneira peculiar, pois havia tantas missões da Coroa Portuguesa como da Coroa de Castela. Porém, da de Castela mais, isso porque o Rio da Prata, que estava de braços abertos para a missão dos espanhóis, facilitava a navegação.

Toda essa movimentação dos missionários jesuítas é mostrada pelos pesquisadores Souza e Ferreira Junior (2006, p. 4), que mostram que desde 1588 os jesuítas luso-portugueses já andavam por aquelas terras: “Os primeiros jesuítas que chegaram ao Paraguai, em 1588, conheciam o idioma Guaraní e eram procedentes de São Paulo, discípulos de José de Anchieta como já foi afirmado. Os primeiros foram João Saloni, Manuel Ortega e Tomas Fields”. Esta informação é também confirmada pelo pesquisador Silva (2015, p. 90), quando lembra que até os religiosos ambicionaram o ouro, implementando um embrião religioso naquelas terras para subjugar-las: “Esse embrião religioso católico foi empreendido por luso-paulistas, que almejavam aprisionar indígenas e extrair metais preciosos”.

Em “1713 o padre Altamirano”, quando escrevia sobre Mojo, destacou que havia “17 as reduções, 24.914 os índios batizados, e 30.914 o total de moradores, e um padrão de 1749 informava, por sua vez, que havia em Chiquitos sete *pueblos* e 14.701 pessoas” (Carvalho, 2011, p. 596). Neste sentido, até os territórios que pertenciam aos espanhóis foram confiados aos administradores jesuítas, conforme sugere o texto:

Os territórios hispano-americanos confinantes com a capitania de Mato Grosso eram administrados pelos jesuítas, das províncias de Moxos e Chiquitos. Na década de 1760, os referidos inácianos tinham dez povoados nas Missões

de Chiquitos, denominados São Francisco Xavier, Conceição, São Miguel, São Inácio, São Rafael, Santa Ana, São José, São João, Santiago e Santo Coração [...]. Nas missões de Moxos, os aldeamentos encontravam-se distribuídos por quatro repartições: dos Baurés, com cinco povoados, denominados Conceição, São Joaquim, São Martin, São Simon e São Nicolás; do Mamoré, com seis povoados, denominados Exaltação, Santa Ana, São Francisco Xavier, São Pedro, Trindade e Loreto; dos Pampas, com três povoados, denominados São Inácio, São Borja e Santos Reis; e de Itonamas, com a povoação da Madalena (Silva, 2015, p. 87).

Em 1760, segundo Silva (2015, p. 87), o total numérico de índios da 15 “missões de Mojos perfazia 19.807 almas”. O pesquisador leva em consideração a soma de todas as pessoas das povoações indígenas: “temos um conjunto populacional de 38.622 pessoas, diante de cerca de 11 mil habitantes da capitania de Mato Grosso”. Em Chiquito, ele conseguiu encontrar “um total de 18.815 índios”.

Segundo Pereira (2008, p. 115), as tentativas de “estabelecimento comercial com as missões jesuíticas de região de Mojo deram resultados infrutíferos para os mineiros de Mato Grosso”. A pesquisadora enfatiza isso porque, conforme o governador proibia o comércio do lado português com do lado espanhol, isso não ocorreria com “os jesuítas espanhóis, uma vez que as informações obtidas destas tentativas foram de extrema valia, sobretudo porque permitiria o avanço de missões jesuíticas espanholas para a margem direita do rio Guaporé” (Ibidem, 2008, p. 115). E ainda continua a autora:

Sendo assim, a coroa portuguesa tratou logo de ampliar sua ocupação (como mencionamos no capítulo anterior), através da criação, em 1748, da Capitania de Mato Grosso, providenciando ainda a da fundação de Vila Bela da Santíssima Trindade e abertura oficial da ligação das minas de ouro de Mato Grosso com o Grão Pará pelo rio Madeira, em 1752. Estas medidas estavam diretamente relacionadas com o fato de haver na margem

direita do rio Guaporé três missões jesuíticas espanholas, a saber: Santa Rosa, São Miguel e São Simão [...] os espanhóis poderiam tornar-se donos das duas margens do rio Guaporé, o que poderia impedir que a Capitania de Mato Grosso, e suas minas, recebessem comércio e socorro militar do Grão Pará (Pereira, 2008, p. 116).

Interessante notar que o primeiro contato dos jesuítas da parte de Portugal e Brasil foi via Amazonas, encontrando os rios que cortam o Mato Grosso como o Xingu ou Tapajós ou aqueles que lidam com o Araguaia ou Madeira (Leite, 1945, Tomo VI). Os bandeirantes não apenas encontraram terras próprias para estabelecimento de bandeira como também ajudaram na dispensação de aldeamentos:

O grande drama da marcha bandeirante para o Oeste, que levou os lindes do Brasil muito além do que poderia sonhar a própria coroa portuguesa, teve como consequência o completo extermínio e dispersão dos aldeamentos jesuíticos da zona meridional de Mato Grosso, com o arrasamento das povoações do Rio Pardo e Xerez, desaparecendo os últimos vestígios do trabalho inaciano nas missões de Guaíra, onde uma grande república teocrática havia lançado os seus fundamentos (Mesquita, 1940, p. 4).

Silva (2015, p. 87) alerta que toda essa movimentação populacional que se criou na fronteira levou a uma tensão (entre Portugal e Espanha) e que “havia do lado português receio de ataque dos espanhóis às localidades das Minas do Cuiabá e do Mato Grosso”. Não é à toa que a Coroa Portuguesa exigiu que Rolim de Moura proporcionasse e investisse na mesma prática evangelizadora dos jesuítas que, com tanto sucesso, deu grandes resultados para as terras coloniais portuguesas no Sudeste, Norte e Nordeste:

Rolim de Moura recebeu instruções da Coroa para atuar em seu governo na capitania de Mato Grosso. Dentre as quais, a fundação de

missões religiosas para a evangelização dos grupos indígenas, uma na repartição do Mato Grosso e outra na repartição do Cuiabá (Silva, 2015, p. 102).

O que conseguimos perceber é que, neste período, a ação jesuítica em Mato Grosso dava-se no vale de Guaporé e no altiplano da Chapada. A partir de 1750, Mesquita (1940) atesta que foi o grande o levante do Estado de Mato Grosso, isto é, no século XVIII uma segunda Companhia de Inacianos entrou nestes sertões. Devemos lembrar que também foi neste mesmo ano que o Tratado de Madri legitimou a ocupação de “dois terços do atual território brasileiro” (Lima, *Apresentações e notas*, 2015).

Segundo Goes Filho (2015), a cidade de Assunção, fundada em 1537, tinha por referência o rio Paraguai. Já Santa Cruz de La Sierra, fundada em 1537, tinha como referência o rio Mamoré. Este pesquisador traz dados importantes sobre a ocupação inaciana nestas localidades, pois sabemos que os jesuítas fundaram missões nos territórios de Chiquitos e de Mojos. Porém, existe a possibilidade de que os espanhóis não nutrissem interesse pela região de Mojos e Chiquitos, pois não oferecia uma via confiável para o caminho do ouro.

Mas os espanhóis não passaram dos preparativos: as zonas da missão de Chiquitos ao sul e a de Moxos ao norte não eram importantes para a Espanha do ponto de vista econômico e perderam seu interesse estratégico uma vez descoberto que não passava pelo Paraguai a melhor rota terrestre de saída (via Buenos Aires) para as riquezas do altiplano boliviano: era pelas cidades argentinas de Salta, Tucumán e Córdoba. Seu interesse era apenas manter o status quo: não gostariam de que os portugueses entrassem nessa área espaçosa que os isolava das grandes riquezas no Alto Peru (Goes Filho, 2015, p. 187).

Pereira (2008, p. 115), em sua pesquisa, acerta quando informa que muito antes do “Tratado de Madri” toda gama e ambição em expandir as terras levaram os portugueses à busca de uma delimitação territorial para a colônia, ou o que ela pontua como “fronteiras naturais”. De qualquer forma, “os rios Amazonas, Paraguai e Prata seriam considerados como três imponentes fronteiras naturais e indispensáveis para a manutenção do espaço territorial português nestas áreas” (Ibidem, 2008, p. 116).



Figura 3 - Mapa de fronteira da América Latina século XVIII
Fonte: Benjamin (1722)

Mesquita (2011) também entende que este levante civilizatório nesta região manifesta uma marca trágica, para não dizer macabra, onde, com a chegada dos bandeirantes, houve consequências que levaram ao extermínio de vários aldeamentos na área meridional do Mato Grosso.

Sabe-se que a tentativa de catequizar no estado de Mato Grosso deu-se no ano de 1752, quando dois jesuítas da colônia portuguesa, após a fundação de Vila Bela, chegaram a essa Capitania: uma ficou em Cuiabá na missão de Santana e outro foi para a missão de São José (Jesus, 2011). De qualquer forma, estes missionários tiveram que tentar uma outra sorte, pois “não permaneceram por muito tempo, já que logo depois Pombal decretou a expulsão dos jesuítas das colônias” (Jesus, 2011, p. 109).

Na clássica obra *História da Companhia de Jesus no Brasil*, o autor é detalhista em afirmar que os padres se apresentaram de forma política naquela localidade, visando um aspecto territorial, “a ocupação das margens do Guaporé, onde os espanhóis se tinham parcialmente. Estabelecido missões” (Leite, 1945, Tomo VI, p. 219), levando a um confronto das bandeiras que estes missionários representavam, de um lado a bandeira de Portugal e do outro a de Castela:

Missões também Jesuítas, que agora se achavam frente a frente, não como Jesuítas (função comum religiosa) mas como portugueses e espanhóis (função patriótica *divergente*), procurando uns e outros os interesses das respectivas pátrias, como funcionários de Estado, que eram realmente, com encargo oficial do aldeamento de índios (Leite, 1945, Tomo VI, p. 219).

Segundo Leite (1945, Tomo XVI), do lado português apenas dois missionários repartem o campo de atuação da catequese. O Padre Agostinho Lourenço ficou com a função mais crítica e foi em direção do Guaporé, onde a fronteira dos domínios espanhol e portugueses se chocavam. Estevão de Castro, por sua vez, tratou de seguir em direção aos índios mansos da Aldeia de Santa Ana, na Chapada (Ibidem, 1945, Tomo VI).

Agostinho Lourenço era companheiro de viagem de António Rolim de Moura e estava no evento da fundação da Capitania de Mato Grosso (cujas sedes eram Vila Bela, às margens do Guaporé): “A missão de S. José do Guaporé, fundada pelos jesuítas do Brasil em 1754, ao ocidente desse rio, ficava no atual território da Bolívia” (Leite, 1945, Tomo VI, p. 220). E nesta missão o missionário Agostinho Lourenço catequizou índios Mequens e Guajaratas.

Não demorou muito para que as bandeiras reais tivessem influência nas fronteiras dos respectivos países coloniais, pois, se os jesuítas de Castela eram maioria e já a tempos estabeleciam missões, os jesuítas portugueses aos poucos chegavam, conforme havia desenvolvimento na Capitania. Quando Agostinho Lourenço examina a localidade, percebe que na margem do rio Guaporé onde estabeleceu missão e nos afluentes que nele tem ligação havia missões castelhanas.

Isso parece inusitado, pois percebemos que, se de um lado da margem havia missões portuguesas, do outro havia missões espanholas. As missões portuguesas sofreram com a investida espanhola, conforme relata Leite (1945, Tomo VI, p. 220-221):

Este serviço e estabelecimento pacífico e útil foram cortados pelos sucessos das Missões do Uruguai e pela perfídia de Mendonça Furtado, que desde 1757 começou a fazer pressão sobre Rolim de Moura para afastar os padres de Cuiabá e Guaporé. Já então estava aberta a insidiosa guerra de calúnias, que são em geral a maior glorificação dos jesuítas.

Leite (1945, Tomo VI) destaca que essa investida espanhola era uma tentativa de burlar as missões portuguesas. Os jesuítas que estavam no Mato Grosso e sofreram com injúria, reforçada em *Carta Régia [de 19 de julho de 1760] ao Governador do Piauí, com alusão ao Mato Grosso*, segundo a qual condenavam-se os jesuítas por viverem com os Paia-guases, afirmando que estes eram feras. Porém Leite (1945, Tomo VI, p. 221) defende os índios Paia-guases, afirmando que “surge hoje diante da história o que na realidade é [...]. Os índios reagiram como *feras* contra quem os tratava como *feras*; e como *homens*

sociáveis, com quem os tratava como *homens*, com habilidade e brandura”.

Segundo Chaves (2008), entre os padres são os jesuítas castelhanos, e não entre outras ordens religiosas, que controlavam todas as relações comerciais dos excedentes produzidos nas missões. Não apenas isso. Em sua pesquisa, o autor destaca que os movimentos comerciais da fronteira também eram estabelecidos pelas relações comerciais que aconteciam entre os moradores de Vila Real do Cuiabá e os arraiais do vale do Guaporé com espanhóis do reinado do Peru e missões adjacentes. Isso era ruim para os portugueses colonizadores, pois desde 1720 eles entendiam que o ir e vir de espanhóis levaria a um embate se eles descobrissem o ouro no lado Português:

quando a Coroa obteve informações sobre a presença castelhana nos rios do vale do Guaporé, uma das ordens enviadas para as principais autoridades, que se encontravam naquelas minas, era não permitir nenhum tipo de contato com os espanhóis, principalmente, ligações comerciais. Decisão esta assentada em uma acurada visão política da Coroa, pois caso os espanhóis tomassem conhecimento das áreas de mineração descobertas pelos luso-brasileiros, sérios conflitos poderiam surgir naquela parte do continente sul-americano (Chaves, 1999, p. 180).

Interessante que Chaves (2008), em sua obra *Política de Povoamento e a Constituição da Fronteira Oeste do Império Português: A Capitania de Mato Grosso na Segunda Metade do Século XVI*, analisa a comercialização em “relações comerciais” e isso pode ser visto em toda sua pesquisa, chegando a afirmar que o contrabando em si, de forma forte e firme, só pode ser atesado a partir da segunda metade do século XVIII.

As relações comerciais que aconteciam na fronteira da Capitania de Mato Grosso e em todo território brasileiro gostaríamos de chamar de mercantilismo, pois havia entre os portugueses um desenvolvimento intelectual mercantil que os acompanham desde o início da colonização brasileira. Essa postura comercial, que é herança desde o século XVI, constitui-se no século

XVIII de outras formas e maneiras. As transformações do mundo e seus indícios aportam na Colônia, uma vez que o fluxo de cargas entre a América e Portugal estimulava as mudanças nos gostos e costumes. A administração comercial levou o português a ter um espírito de planejamento, um espírito mercantil, isto é, a constituição de uma racionalidade (Oliveira, 2014).

A proposta mercantil e racional leva a Coroa Portuguesa a obter riqueza e ganho ao longo dos séculos na Colônia, fazendo surgir o mercantilismo. Entendemos essa palavra de forma muito técnica. Apesar de ela variar muito, na sua definição, de país para país, “a doutrina mercantilista não era, em si mesma, uma teoria econômica baseada em conceitos, mas um receituário de normas de política econômica” (Fausto, 1998, p. 55).

Por este sentido, concordamos que o comércio na colônia é a práxis mercantil que chegou a uma formulação prática (mercantilismo) (Oliveira, 2014). Com isso, define-se mercantilismo como: “Tanto a prática como a teoria partiam do princípio de que não há ganho para um estado sem prejuízo de outro. [...] Atraindo para si a maior quantidade possível do estoque mundial de metais preciosos e tratando de retê-lo” (Fausto, 1998, p. 55).

A fronteira destaca-se por essa práxis, onde os homens estabelecem princípios de comércio visando o ganho:

O período assinalado, séculos XVI e XVII, justifica-se e pontua-se por comportarem características similares. Elas vão sendo demarcadas sob a influência do desenvolvimento capitalista mercantil e, mais adiante, das ideias pedagógicas que seriam implantadas pelos jesuítas. A relação Metrópole-Colônia e cultura luso-europeia se fundamentam nas movimentações provocadas por várias situações vivenciadas no mundo português (Oliveira, 2014, p. 70).

Portugal sempre teve ambição e explorava a colônia brasileira e outras para “além-mar”. O pesquisador Franco (2007, p. 5) pontua de forma precisa este espírito que tomou Portugal em uma tentativa de controlar os recursos das colônias. Destaca o autor: “o governo

de Pombal, como ministro de D. José I, caracterizava-se pela ambição de restabelecer o controle nacional sobre todas as riquezas que iam para Lisboa”. Isso se manifestava, segundo o pesquisador, como uma afirmação “da autoridade nacional na administração religiosa e eclesiástica” (Ibidem, 2007, p. 5).

Quando pensamos em jesuitismo antes das Reforma Pombalinas, significa dizer que havia um estímulo de subsídios que levariam Portugal a obter segurança nas atividades comerciais, educativas e territoriais. Silva (2015, p. 52) informa que a oscilação da governabilidade portuguesa na colônia se manifesta com a expulsão dos jesuítas no século XVIII: “o auge da crise se deu com a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses em 1759”.

Leite (1945, Tomo VI) escreve que Agostinho Lourenço queixa-se ao padre Caetano Xavier, da Vice Província do Maranhão e Pará, em *Carta de 2 de Março de 1759*, quando soube do pedido de retirada dos jesuítas das missões da Capitania do Mato Grosso. Testemunhou este homem que os documentos “foram queimados, a Igreja entregue aos Ordinário e os Padres recebidos nas naus dos quintos com baionetas calada”, aduzindo o seguinte: “em Lisboa, depois de serem privados do ingresso em palácios todos os jesuítas, saiu impresso um papel cujo título e assunto era: Guerra que os Padres da Companhia sustentam contra as duas Coroas de Portugal e Espanha” (Leite, 1945, Tomo VI, p. 222).

CONCLUSÃO

Conseguimos perceber que o Brasil colonial se constituía na tentativa de formar suas fronteiras. Sendo no Nordeste, Sudeste ou no Centro-Oeste, o espírito mercantil sempre seguia a tendência do adquirir capital de Portugal. Para isso, falar da definição das fronteiras do Centro-Oeste é crucial. Diferente do litoral brasileiro colonial, em que a grande gama populacional se concentrava e favorecia a Coroa Portuguesa, o estabelecimento da Capitania de Mato Grosso ofereceu à colônia portuguesa possibilidades de exploração.

O ouro, o índio, a pesca farta, as ervas medicinais e outros negócios levam o colonizador a ambicionar este lugar remoto do Brasil. A representação jesuí-

tica do lado brasileiro, mesmo que defasada, mostra o empenho da Coroa Portuguesa de estabelecer uma cultura. Mas sabe-se que a constituição da colônia foi estabelecida pelos fatores assim destacados: primeiro lugar, na delimitação da terra, segundo na ampliação cultural exercida pelos jesuítas e terceiro, na necessidade de representatividade quando proíbe Espanha de comercializar.

Estes são apenas alguns fatores entre inúmeros que podem haver. O período colonial do Estado de Mato Grosso ainda precisa ser analisado e pesquisado de forma mais minuciosa. Poucas são as pesquisas sobre esse período. Aos leitores, deixo-vos um convite que é desbravar a história da Educação do Centro-Oeste. Assim entendemos que não podemos estudar o Centro-Oeste sem levar em consideração estes breves favores presentes neste artigo, pois o espírito mercantil colonial se manifestou na comercialização e as fronteiras foram definidas. Os pés dos jesuítas do lado português apresentam-se como tentativa de defender a bandeira e as terras de Portugal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

“BRAS., XX 282. Notas Chronologicas das pessoas que governam a Capitania do Estado de Mato Grosso desde o ano de 1751 da sua criação”. In_: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo VI. Lisboa: Portugália, 1945, p. 218-219.

BENJAMIN, Cole. *A New Map Of South America Shewing It's General Divisions, Chief Cities And Towns*. Brasil: Biblioteca Nacional, 1722. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart827373/cart827373.jpg. Consultado dia 20 de março de 2016.

CARVALHO, Francimar Alex Lopes de. “Rivalidade imperial e comércio fronteiriço: aspectos do contrabando entre as missões espanholas de Mojos e Chiquitos e a capitania portuguesa de Mato Grosso (c. 1767-1800)”. In_: **REVISTA ANTÍTESES**. Paraná: UEL, v. 4, n. 8., jul./dez, 2011, p. 595-630. Disponível em: [file:///C:/Users/Fabio%20Falc%C3%A3o/Downloads/7472-42351-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Fabio%20Falc%C3%A3o/Downloads/7472-42351-1-PB%20(1).pdf). Consultado dia 20 de março de 2015.

CHAVES, Otávio Ribeiro. **Política de povoamento e a constituição da fronteira Oeste do império português: a capitania de Mato Grosso na segunda metade do século XVIII**. Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Paraná. Curitiba: UFPR,

2008. Disponível em: <http://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/34919/R%20-%20T%20-%20OTAVIO%20RIBEIRO%20CHAVES.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Consultado dia 20 de março de 2015.

CORRÊA, Lúcia Salsa. **História e Fronteira – O sul de Mato Grosso – 1870 – 1920**. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 1999.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**, 6ª Ed. São Paulo: USP/Fundação do Desenvolvimento da Educação, 1998.

FERNANDES, Luis Henrique Menezes. **MINAS DO CUIABÁ, ILHA DOS SERTÕES: considerações sobre o papel da metrópole na expansão dos domínios portugueses na América (1721 - 1728)**. Assis: Universidade Estadual Paulista, 2011. Disponível em: http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/93374/fernandes_lhm_me_assis.pdf?sequence=1. Consultado dia 20 de março de 2016.

FRANCO, José Eduardo. “O mito dos Jesuítas em Portugal séculos XVI – XX”. In.: **REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES**. Portugal: Universidade Lusofônica, Ano V, n.º 9/10, 2006, p. 303 – 314. Disponível em: <http://revistas.ulusofo-na.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4096>. Consultado dia 13 de setembro de 2016.

GOES FILHO, Synesio Sampaio. **Navegantes, bandeirantes, diplomatas: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil**. Brasília: FUNAG, 2015.

GUIMARÃES, Acyr Vaz. **Mato Grosso do Sul, sua evolução histórica**. Campo Grande: UCDB, 1999.

GUIMARÃES, Maria Gabriela de Araújo. **A América Portuguesa vista de Mato Grosso: Os Diálogos de José Barbosa de Sá (2ª metade do século XVIII)** – dissertação de Mestrado. Portugal: Universidade Portuguesa, 2013.

JESUS, Nauk Maria de. **O Governo Local na Fronteira Oeste: Arivalidade entre Cuiabá e Vila Bela no Século XVIII**. Dourados: UFGD, 2011.

_____. “A Capitania de Mato Grosso: História, Historiografia e Fontes”. In.: **Revista Territórios & Fronteiras**. Cuiabá: UFMT, vol. 5, n. 2, jul.-dez., 2012. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/168>. Consultado dia 20 de março de 2016.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo VI. Lisboa: Portugal, 1945.

LIMA, Sergio Eduardo Moreira. “Apresentações e notas”. In.: GOES FILHO, Synesio Sampaio. **Navegantes, bandeirantes, diplomatas: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil**. Brasília: FUNAG, 2015.

MESQUITA, José de. **Os Jesuítas em Mato Grosso**. Cuiabá: Revista do Instituto Histórico de Mato Grosso, 1940.

MORAES, Adriano Knippelberg de & CASTRAVECHI, Luciene Aparecida. “ASPECTOS ECONÔMICOS DA FRONTEIRA OESTE DO BRASIL: uma revisão bibliográfica (séculos XVIII e XIX)”. In.: **REVISTA CANTAREIRA - D O S S I Ê História e econômica: tradições historiográficas e tendência atuais**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, N.18, jan/jun, 2013, p. 53 – 66.

OLIVEIRA, Fábio Falcão. **EDUCAÇÃO JESUÍTICA; SÉCULO XVII: ALEXANDRE DE GUSMÃO E O SEMINÁRIO DE BELÉM DA CACHOEIRA**/Tese de doutoramento para obtenção do título de Doutor em História da educação. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2014.

PEREIRA, Ione Aparecida Martins Castilho. **Missão Jesuítica Colonial na Amazônia Meridional: Santa Rosa de Mojo uma Missão num Espaço de Fronteira (1743-1769)**/Dissertação De Mestrado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, 2008. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/3806>. Consultado dia 20 de março de 2016.

SILVA, Gilian Evaristo França. **Espaço, Poder E Devoção: As Irmandades religiosas da fronteira Oeste da América portuguesa (1745-1803)**/Tese de Doutorado como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História. Paraná: UFPR, 2015. Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/portal/Gilian.pdf>. Consultado em Cáceres, dia 20 de março de 2016.

SOUSA, Neimar Machado de e FERREIRA JUNIOR, Amálio. “Soldados da fé: a formação dos jesuítas que atuaram nas Missões do Itatim”. In.: **IV Congresso Brasileiro de História da Educação - A educação e seus sujeitos na história**. Goiânia: Editora Da Universidade Católica de Goiás, v. 1, 2006, p. 01-10. Disponível em: <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautorais/eixo03/Neimar%20Machado%20de%20Sousa%20e%20Amarilio%20Ferreira%20Junior%20-%20Texto.pdf>. Consultado dia 20 de Março de 2026.

SOUZA, Lécio Gomes de. **História de Uma Região: - Pantanal e Corumbá**. Vol I. São Paulo: Editora Resenha Tributária LTDA, 1973.

TRANSCRIÇÃO DO Ms. nº 235 da BPM do Porto. “Dialogos geograficos coronologicos polliticos e naturais escriptos por Joseph Barbosa de Saa, Nesta villa Rey al do Senhor Bom Jesus do Cuyaba [Mato Grosso]”. Cuyaba, Anno de 1769, Nº 235. In.: GUIMARÃES, Maria Gabriela de Araújo. **A América Portuguesa vista de Mato Grosso: Os Diálogos de José Barbosa de Sá (2ª metade do século XVIII)** – dissertação de Mestrado. Portugal: Universidade Portuguesa, 2013.

TRATADO DE MADRID, 13 DE JANEIRO DE 1750. In.: (org.) SOUSA, Octávio Tarquínio. **Coleção documentos brasileiros**, vol. 19. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1939

NOTA

- 1 Em primeiro lugar, devemos entender que a Coroa Portuguesa não entendia a comercialização como contrabando e sim como processo de mercantilização. Contrabando deve ser entendido como forma de comércio que importa e exporta mercadorias diversas. Não podemos pegar esta palavra com a conotação que temos no século XX. Mesmo que às vezes ilegal ou proibida por Portugal, a comercialização define-se como troca ou relações comerciais. Apesar de alguns pesquisadores entenderem que havia esta forma de comércio e usarem a palavra “contrabando” como no século XX, estamos inclinados a entendê-la como na raiz latina, que vem de *côntra* do latim, palavra do século XIII e significa “conflito ou choque”, formando a palavra contrabando que significa “partido oposto” (Cunha, 1977, 212).

O AUTOR

Fábio Falcão Oliveira com Doutorado em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) segue a linha de pesquisa em História, Sociologia e Filosofia da Educação com perspectiva em Educação colonial em geral, focalizando em Alexandre de Gusmão (1629 ? 1724) fundador do Seminário de Belém: O projeto de Doutorado que foi concluído no ano de 2014 no campo da educação colonial teve como responsável e orientador o pesquisador Dr. Amarílio Ferreira Junior. Em 2008, obteve o título de Mestre em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba. O núcleo de atuação no mestrado foi o de Educação, História, Filosofia e Ciências. O Orientador para obtenção do título de Mestre foi o Dr. José Maria de Paiva. Também possui Licenciatura em Filosofia pela Universidade Metodista de Piracicaba (2005) - seu orientador de TCC foi José Edivaldo Bortoleto.

OS JESUÍTAS E AS REFORMAS POMBALINAS: RUPTURAS E CONTINUIDADES

RESUMO

Da mesma forma que a Europa representava, na legislação pombalina, a ideia de progresso e civilização, suplantando assim todas as contradições que tal pressuposto acarreta, o ataque aos jesuítas, fora do âmbito retórico, nem sempre tinha fundamento. É sabido, por exemplo, que os membros da Companhia de Jesus não eram tão atrasados ou ignorantes como afirmava a lei. Seu ideário e suas ações, do ponto de vista político-econômico, eram bastante arrojados para o tempo, como comprovam os escritos econômicos do padre jesuíta Antônio Vieira (1608-1697), que defendia a participação dos cristãos-novos na economia portuguesa e a criação de companhias de comércio, e a administração temporal de mais de vinte aldeias do Pará e Maranhão, empregando a mão-de-obra dos indígenas, que lhe granjearam um capital e um poder temidos e cobiçados pelos habitantes daquele importante domínio lusitano. Este artigo busca mostrar até que ponto as rupturas promovidas pelas reformas pombalinas significaram um rompimento ou continuidade com relação à pedagogia jesuítica.

Palavras-chave: história da educação; Ilustração; jesuítas; legislação pombalina.

THE JESUITS AND POMBAL'S REFORMS: RUPTURES AND CONTINUITIES

ABSTRACT

In the same way that Europe, in the Pombaline legislation, was a representative of the idea of progress and civilization, thus superseding all contradictions which such assumption entails, the attack on the Jesuits, outside the scope of rhetoric, was not always justified. It is known, for instance, that the members of the Society of Jesus were not as backward or ignorant as the law stated. Their ideary and actions, from an economic and political viewpoint, were quite venturesome for the period, as it is proved by the economic writings of the Jesuit priest Antônio Vieira (1608-1697), who advocated for the participation of the new christians in the Portuguese economy and the creation of trading companies, and the temporal administration of more than twenty villages of Pará and Maranhão, by employing the indiginous workforce, which yielded a capital and power feared as well as coveted by the inhabitants of that important lusitanian dominion. This article aims to show to what extent the ruptures carried out by the Pombaline reforms meant a real rupture or continuity with regards to the Jesuit pedagogy.

Keywords: history of education; Enlightenment; Jesuits; Pombaline legislation.

LOS JESUITAS Y LAS REFORMAS POMBALINAS: RUPTURAS Y CONTINUIDADES

RESUMEN

Del mismo modo que Europa representaba, en la legislación pombalina, la idea de progreso y civilización, suplantando así todas las contradicciones que esta suposición conduce, el ataque a los jesuitas, fuera del ámbito retórico, no siempre tenía fundamento. Se sabe, por ejemplo, que los miembros de la Compañía de Jesús no eran tan atrasados o ignorantes como afirmaba la ley. Su ideario y sus acciones, desde el punto de vista político y económico, eran bastante atrevidos para la época, como lo demuestran los escritos económicos del padre jesuita Antônio Vieira (1608-1697), que abogaba por la participación de los nuevos cristianos en la economía portuguesa y la creación de empresas de comercio, y la administración temporal de más de veinte aldeas de Pará y Maranhão, utilizando la mano de obra de los indígenas, que le valió capital y poder temidos y codiciados por los habitantes de ese importante dominio lusitano. En ese artículo se pretende mostrar hasta que punto las rupturas promovidas por las reformas pombalinas significaron un rompimiento o continuidad con respecto a la pedagogía jesuítica.

Palabras clave: historia de la educación; ilustración; jesuitas; legislación pombalina.

Como tive oportunidade de observar em outra ocasião (OLIVEIRA, 2010), a maioria dos preâmbulos das peças legislativas pombalinas assume um caráter de recuperação de um tempo perdido. Um tempo na verdade mítico, uma vez que perde suas origens nos próprios mitos do tempo (BHABHA, 2006, p. 1). O período eleito é o século XVI, época da formação dos Estados nacionais, da revolução científica, das reformas religiosas, da colonização, da ascensão dos vernáculos (ANDERSON, 2008), da gramatização (AUROUX, 1992), da escolarização (VINCENT, LAHIRE e THIN, 2001). Não por acaso, é o período eleito pela historiografia ocidental para demarcar e fundamentar o conceito de “modernidade” (FALCON, 1993, p. 3).

Esse mito da modernidade trouxe consigo algumas palavras-chave ou conceitos-chave que deram sustentação à noção de “moderno”: Razão; Luzes; Progresso; Civilização; Felicidade; Estado; Nação; Ciências; Letras e Educação. Esse arsenal discursivo achava-se disponível desde a célebre “Querela entre os Antigos e os Modernos”, debate que, iniciado em 1689, quando Charles Perrault publicou o poema “Siècle de Louis Le Grand”, defendendo que as artes e as ciências tinham atingido o apogeu na França de Luís XIV, dominou a vida intelectual francesa da segunda metade do século XVIII, impondo para o resto da Europa o ideal de valorização da própria cultura (ANDERSON, 2008, p. 109). Para Rouanet (1991, p. 25), “o que se coloca, então, para a Europa, é a questão de sua identidade cultural pois, apesar de não recusarem a honrosa posição de ‘herdeiros’ da Antiguidade, os ‘Modernos’ não aceitaram que a sua própria contribuição se restrinja a uma reprodução do modelo Greco-romano”.

No contexto das reformas pombalinas, os adversários dos construtores da modernidade lusitana, que se propunham a reatar uma linha de continuidade com uma espécie de modernidade interrompida no século XVI, eram os jesuítas, que se tornam os responsáveis pelo atraso de Portugal em todos os setores – econômico, político e cultural. No caso da instrução pública, por exemplo, o Alvará de 28 de junho de 1759 é bastante ilustrativo, pois nele estão presentes os elementos principais do discurso da legislação pombalina: a consciência histórica do estado de atraso ou defasagem de Portugal em relação às “Nações civilizadas”, causado

pela ação malévola dos jesuítas, depois de terem tirado os estudos das mãos do humanista Diogo de Teive, diretor do Colégio das Artes no século XVI; a idéia de recuperação de um tempo perdido, expressa na invenção de uma tradição de auge das “Letras Humanas”, que haviam tornado os portugueses conhecidos na República das Letras; o uso de imagens retóricas relativas às palavras-chave do vocabulário iluminista, como na expressão “escuro, e fastidioso Methodo” – contraposto, portanto, à claridade das idéias dos “Varões de eximia erudição”, bem como à “facilidade, e pureza, que se tem feito familiares a todas as outras Nações da Europa, que abolirão aquelle pernicioso Methodo” –; e finalmente a idéia de Europa, que representa o “moderno” e serve de parâmetro comparativo à situação portuguesa (PORTUGAL, 1830, p. 673-674).

Com relação a este último elemento, se fôssemos aplicar ao contexto das reformas pombalinas a dicotomia oriunda da “Querela entre os Antigos e os Modernos”, a Europa, no discurso do legislador, representa o “moderno”, um modelo de civilização e progresso sempre almejado. Os jesuítas, por sua vez, representam um passado a ser repudiado, ao ponto de não pertencerem à suposta linha evolutiva da cultura e do pensamento português, que havia alcançado seu auge no século XVI. Desse modo, além de serem destituídos da herança cultural greco-romana – a qual é devidamente apropriada pela legislação pombalina, especialmente no Alvará de 30 de setembro de 1770 (PORTUGAL, 1829) –, os discípulos de Inácio de Loyola constituíam uma interrupção do fluxo natural da história da nação portuguesa, uma vez que estavam muito mais subordinados ao Vaticano do que ao Estado português. Assim, aos “Religiosos Jesuítas” estão sempre associados os vocábulos e expressões relacionadas ao atraso e às malévolas intenções de sua atitude, que se mostrava agora desastrosa para os interesses do Estado, em contraposição ao que se pratica na Europa. Tal relação foi sagazmente vislumbrada por Franco (2006, p. 6527-6528):

Duas palavras-chaves e os dois imaginários que elas encerram estão omnipresentes no discurso pombalino quer seja de carácter legislativo, quer historiográfico, quer tratadístico ou panfletário: **Jesuítas e Europa**. Jesuí-

tas e jesuitismo encerram um conceito/visão de carga negativa, pessimista. Representam todo um passado cultural, educativo, mental que urgia repudiar e abolir. O termo Europa situa-se conceptualmente no pólo oposto. Expressa uma visão de carga altamente positiva, um conceito luminoso de dimensão utópica, encerra, no fundo, um ideal, um modelo a seguir, uma utopia de aproximação e de imitação. A estas palavras-chaves associam-se outros termos subsidiários, termos afins caracterizadores do que a palavra-chave pretende conceptualmente englobar. Jesuítas ou jesuitismo na propaganda pombalina de reforma e combate significam obscurantismo, ostracismo, trevas, ignorância, infantilismo, imobilismo, mau gosto, decadência, degenerescência, ruína. À segunda palavra-chave, Europa, associam-se no campo semântico que ela delimita conceitos subsidiários que incorporaram uma ideologia de acção e que são expressões por excelência do iluminismo: progresso, luzes, razão, bom gosto, inteligência, felicidade, conhecimento, ordem, clareza e abertura de espírito, liberdade, universalidade.

Cabe ressaltar que essa ideia de Europa, tão presente em toda a legislação pombalina, emerge também no século XVIII, no mesmo momento em que a nação portuguesa está em processo de construção discursiva. Nessa perspectiva, Europa e Ilustração são partes inseparáveis de um mesmo todo (FALCON, 1993, p. 92)¹, uma vez que esta, assim como aquela, representa uma mentalidade ou consciência supranacional em que as idéias circulam livremente, expressando uma espécie de República das Letras unida pelo culto à razão, mas também por um sentimento de superioridade com relação ao resto do mundo. Tal pressuposto tem seu contraponto no processo de constituição das nações europeias, que se fazia acompanhar de uma espécie de nacionalismo imperialista que se forjava em oposição ao Outro colonial, em uma relação de poder e estranhamento (BOEHMER, 1995, p. 32). Trata-se, portanto, de uma Europa mítica, ideal, retórica e, sobretudo, unificada, sem fissuras:

Uma Europa que, em meados do século, vista como um todo, parece tender à unificação, revelando-se plenamente satisfeita com ela mesma; afinal, não restava qualquer dúvida de que “os europeus são os povos mais policiados, civilizados e melhores do planeta”. Europa unida pela razão e a ponto de unir-se também pela comunidade que faz imperar por toda parte a língua francesa e a própria cultura francesa (FALCON, 1993, p. 93).

Da mesma forma que a Europa representava, na legislação pombalina, a ideia de progresso e civilização, suplantando assim todas as contradições que tal pressuposto acarreta, o ataque aos jesuítas, fora do âmbito retórico, nem sempre tinha fundamento. É sabido, por exemplo, que os membros da Companhia de Jesus não eram tão atrasados ou ignorantes como afirmava a lei. Seu ideário e suas ações, do ponto de vista político-econômico, eram bastante arrojados para o tempo, como comprovam os escritos econômicos do padre jesuíta Antônio Vieira (1608-1697), que defendia a participação dos cristãos-novos na economia portuguesa e a criação de companhias de comércio, e a administração temporal de mais de vinte aldeias do Pará e Maranhão, empregando a mão-de-obra dos indígenas, que lhe granjearam um capital e um poder temidos e cobiçados pelos habitantes daquele importante domínio lusitano (MAXWELL, 2005, p. 28). Ademais, há muito tempo os intelectuais portugueses, especialmente os “estrangeirados”, estavam convencidos dos inconvenientes que trazia para a economia lusitana o acúmulo de bens imóveis e demais regalias e privilégios desfrutados pelas ordens religiosas, algo que já havia sido teorizado por D. Luís da Cunha (1662-1749) e pelo próprio Sebastião José de Carvalho e Melo, em seus discursos políticos e econômicos, conforme explica Carvalho (1978, p. 41):

De há muito já se sentiam, na vida do país, os inconvenientes que traziam para a economia e o trabalho nacionais o acúmulo de bens imóveis e as demais regalias e privilégio que, diante das leis civis, gozavam as ordens religiosas. O assunto já fora ventilado nas Cortes de 1562 e, agora, D. Luiz da Cunha, no *Tes-*

tamento Político, insistia novamente no problema. Sebastião de Carvalho e Melo, como bom discípulo de D. Luiz da Cunha, que aproveitara a sua estadia em Londres para estudar, com meticuloso interesse, os problemas e as consequências econômicas dos tratados comerciais luso-brasileiros, não devia ignorar este delicado aspecto da questão. Sua luta contra os jesuítas, se, anos mais tarde, se inspirará em alguns motivos e razões da ideologia dos iluministas de outros países, no início foi causada principalmente pelo conflito entre os interesses do Estado e os da Companhia de Jesus.

Desse modo, o anti-jesuitismo do discurso da legislação pombalina tem um caráter muito mais político e econômico do que ideológico, uma vez que a Companhia de Jesus representava um obstáculo para a implementação e desenvolvimento das novas diretrizes da administração colonial, que, por sua vez, buscava a todo custo colocar o Estado português em condições políticas e econômicas que lhe permitissem competir com as demais nações européias. A sua expulsão definitiva, no entanto, deveu-se à sua reação ao Tratado de Madri, de 1750², atitude que tornou inviável qualquer possibilidade de acordo ou qualquer outra solução pacífica (MAXWELL, 1996, p. 73).

Do ponto de vista científico, pedagógico e linguístico, os jesuítas também estavam atualizados com o que se pensava, discutia e publicava na “Europa polida”, ao contrário do que afirmava peremptoriamente o Alvará de 28 de junho de 1759. Começamos pelo seu “escuro, e fastidioso Methodo”, que, conforme a lei, causava prejuízo aos estudantes, pois “depois de serem por elle conduzidos [...] pelo longo espaço de oito, nove, e mais annos, se achavão no fim delles tão illaqueados nas miudezas da Grammatica, como destituídos das verdadeiras noções das Linguas Latina, e Grega” (PORTUGAL, 1830, p. 673). Tal “Methodo” dizia respeito à *Arte da grammatica latina* do padre jesuíta Manoel Álvares (1526-1583), obra que, durante quase dois séculos, era referência obrigatória no ensino do latim em várias partes do mundo, tornando-se um símbolo da pedagogia jesuítica. Para Verdelho (1982, p. 5), “falar em *Arte*³ era entender

a *Gramática* de Manuel Álvares, que era aceite de maneira incontestada como verdadeiro ‘livro único’”:

Segundo o Pe. Springhetti contam-se (“stupete gentes!”) quinhentas e trinta edições deste manual. Em Portugal fizeram-se apenas 25, sendo 3 no século XVI, 13 no século XVII e 9 no século XVIII; mas na Itália enumeram-se uma centena de edições, das quais 21 ainda no século XIX; na Checoslováquia 71 e igual número na Polônia; 23 na Hungria, 20 na Lituânia e, além de muitos outros países, 22 pelo menos, foi ainda editada na China, no Japão e na Rússia. Entre os milhares e provavelmente milhões de jovens escolares que estudaram latim pela gramática do Padre português, para além de muitos outros nomes que, sem dúvida, fizeram história, poderemos acrescentar que “por ela aprendeu James Joyce (1882-1941) o seu latim de colegial irlandês”.

Essa fenomenal repercussão da obra do padre jesuíta português suscitou uma série de publicações a ela relacionadas: resumos, comentários e edições reformadas, como a recomendada pelo *Ratio Studiorum* (1599), de António Vellez. Isso sem falar nos Cartapácios – manuais que eram publicados para analisar e explicar cada uma das partes da gramática. A crítica quase satírica de Verney ao “sistema alvarístico”, em seu *Verdadeiro método de estudar*, na Carta dedicada à Gramática Latina, acendeu uma candente polêmica entre oratorianos e alvaristas:

Quando entrei neste reino e vi a quantidade de Cartapácios e Artes que eram necessárias para estudar somente a Gramática, fiquei pasmado. [...] Sei, que em outras partes onde se explica a Gramática de Manuel Álvares, também lhe acrescentam algum livrinho; mas tantos como em Portugal, nunca vi. As declinações dos *Nomes e Verbos* estudam pela Gramática Latina; a esta se segue um cartapácio português de *Rudimentos*; depois outro, para *Gêneros e Pretéritos*, muito bem comprido; a este um de *Sintaxe*, bem grande;

depois um livro, a que chamam *Chorro*; e outro, a que chamam *Prontuário*, pelo qual se aprendem os escólios de nomes e Verbos; e não sei que mais livro há. E parece-lhe a V. P. pouca matéria de admiração, quando tudo aquilo se pode compreender em um livrinho em 12º e não mui grande? Depois disso, ouvi dizer que ocupavam seis e sete anos estudando Gramática, e que a maior parte destes discípulos, depois de todo esse tempo, não era capaz de explicar por si só as mais fáceis cartas de Cícero (VERNEY, 1949, p. 135).

Em contrapartida, Verney propunha, em nome das “modernas orientações” da Gramática Latina” – Escalígero (1484-1558), Scioppio (1576-1649) e Vóssio (1577-1649), além da *Minerva* (1587), de Francisco Sanches (1523-1601) –, a simplificação das regras gramaticais, a suavidade e brandura no modo como tais regras seriam incutidas nos discípulos e, o mais importante, que a gramática latina fosse ensinada em português. Suas observações a respeito da sintaxe, depois expostas na introdução de sua *Grammatica latina* (1790), apresenta três princípios fundamentais: 1) todas as línguas têm a mesma ordem natural de sintaxe; 2) a diversidade das línguas na sintaxe é acidental, e consiste em ocultar algumas palavras por elipse, ou em transpô-las por hipérbato, ou em aumentá-las por pleonismo, e, algumas vezes, em suprir com uma só voz várias idéias, ou inventar novas partículas para reger diversos casos; 3) todas as línguas se podem reduzir às mesmas regras gerais e essenciais e, especialmente, às mesmas da latina (VERNEY, 1949, p. 158-164). O *Novo Methodo* dos oratorianos guiou-se por tais princípios.⁴

Carvalho (1978, p. 30; 65) aponta, em Verney, “um modernismo mais de forma do que de conteúdo”, fazendo referência a Joaquim de Carvalho para sustentar “o verbalismo do saber científico” do autor, bem como sua “inapreensão do alcance da concepção mecanicista da Natureza”, embora reconheça que sua obra se distinga como expressão de uma consciência “que soube reconhecer na língua, pela força de seus escritores mais ilustres, a carta de maioridade que a *República Literária*, tal como a compreenderam os humanistas, exigia”. Como se sabe, os discursos que defendiam a

utilidade do ensino da língua vernácula, bem como das línguas vivas, na formação da juventude, contra o caráter ornamental da erudição advinda das línguas clássicas, contrapunham-na ao ideário do “século das luzes”. A “Querela entre Antigos e Modernos” havia acelerado consideravelmente o processo de afirmação das línguas e literaturas nacionais, o que fez com que os intelectuais – que se auto-denominavam “filósofos” – do período passem a produzir seus escritos em vernáculo, prática já exercida pelos poetas e prosadores que compõem o cânone ocidental do século XVI – Lutero, Camões, Montaigne, Cervantes, Dante e Shakespeare.

No contexto português, João de Barros (1496-1570), com o seu *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, publicado em 1540, como suplemento de sua *Grammatica da lingua portuguesa*, foi o primeiro intelectual português a defender o ensino da gramática da língua portuguesa nas escolas de ler e escrever, para que os meninos pudessem aprender com maior facilidade e brevidade a língua latina. No *Diálogo*, João de Barros, que é ao mesmo tempo autor e personagem, conversa com seu filho a respeito das qualidades da língua portuguesa, preconizando uma pedagogia para seu ensino. A relação entre língua e império, bem como os exemplos da cultura greco-romana, se fazem evidentes em mais de uma oportunidade, como no momento em que o autor tenta convencer o seu filho de que a aprendizagem da gramática portuguesa, além de garantir a transmissão dos preceitos da fé cristã, facilita o entendimento de outras línguas, especialmente do latim, da qual se aproximava em muitos aspectos. O autor refere-se a “Túlio, César, Lívio”, tidos como “fonte da eloquência”, para justificar que eles aprenderam sua “natural linguagem” antes da língua grega, argumentando ainda que Carlos Magno e “outros tão graves e doutos barões” preferiam a vitória que sua língua tinha, em ser recebida em nações bárbaras, à submissão dos seus povos ao jugo do seu império (*apud* HUE, 2007, p. 52-53).

Na história do ensino das línguas, vários outros precursores poderiam ser citados, uma vez que é considerável a quantidade de dicionários e gramáticas, além de livros de diálogos, ou “*manières de langage*”, para uso de viajantes ou comerciantes. Howatt (1988, p. 12-31), ao tratar dos professores protestantes franceses que

estavam refugiados na Londres elizabetana do século XVI, fugidos do Massacre de São Bartolomeu (1572), em Paris, faz um apanhado de vários compêndios para o ensino da língua francesa, e de inglês para os imigrantes, todos compostos por estrangeiros, alguns dos quais, como Claudius Holyband e John Florio (c. 1553-1625), foram muito influentes entre os preferidos da rainha.

Comênio (1592-1670), por sua vez, em seu “Método para Ensinar as Línguas”, Capítulo XXII da *Didática magna*, considerava que a aprendizagem das línguas não era “uma parte da instrução ou sabedoria”, mas “um instrumento para adquirir instrução e para comunicar aos outros”. Para ele, nem todas as línguas deveriam ser aprendidas, muito menos perfeitamente, pois bastava “aprender o suficiente para ler e entender os livros”. Assim, eram apenas necessárias, além da língua materna, “para tratar dos negócios domésticos”, as línguas dos países vizinhos, “para entrar em relações com eles”, e a latina, “a língua comum da gente instruída”, indicando para os filósofos e médicos o aprendizado das línguas grega e árabe, e para os teólogos da grega e a hebraica (COMÊNIO, 1985, p. 331).

Sua opinião era a de que as “línguas vulgares” fossem aprendidas antes das “línguas sábias”, devendo todas elas aprender-se “mais com a prática que por meio de regras”. De acordo como seu plano de estudos, à língua materna deveriam ser dedicados de oito a dez anos, “isto é, toda a infância e parte da puerícia”. Para as línguas vulgares, seria suficiente o espaço de um ano. Quanto ao estudo da língua latina, bastariam dois anos: “o do grego em um ano e o do hebraico num semestre” (COMÊNIO, 1985, p. 334).

No seu “Plano da Escola de Língua Nacional”, capítulo seguinte, Comênio (1985, p. 427) volta a defender a idéia de que a aprendizagem da língua nacional deve ser anterior à do latim, uma vez que não se pode “ensinar equitação a quem não sabe ainda caminhar”. A “Escola Latina” seria um meio de aperfeiçoar o uso e o conhecimento da língua materna.

Mas talvez tenha sido John Locke (1632-1704) o primeiro a pensar mais sistematicamente a questão do ensino de línguas dentro de um plano de estudos adequado para a formação de um perfeito *gentleman*. A levar em conta a dedicatória de *Some thoughts concerning education*, datada de 1692, um ano antes de sua

primeira publicação, a obra teria sido motivada pelos incessantes pedidos de Mr. Edward Clarke, a quem foi dedicada, para que o filósofo o ajudasse na criação do seu filho. Assim, valendo-se de sua “experiência” – palavra tão cara ao filósofo –, Locke começou a escrever uma série de cartas com a intenção de dar uma formação completa a um distinto discípulo, nas condições especiais de uma educação privada.

Depois de tratar da escrita, do desenho e da taquigrafia, Locke dedica alguns parágrafos ao ensino da língua francesa, uma vez que, segundo o autor, tão logo o discípulo soubesse falar inglês, era tempo de aprender língua (LOCKE, 1934, p. 137). O francês é escolhido pelo filósofo porque, segundo ele, as pessoas já estavam acostumadas com o jeito “certo” de ensiná-lo, isto é, pela conversação, e não pelas regras gramaticais. Com tal afirmação, Locke coloca o problema – ainda muito atual – mais controvertido na história do ensino e aprendizagem das línguas: a disputa entre o tradicional método gramatical, baseado na explicação das partes do discurso da língua, com auxílio de gramática e dicionário, para versão e tradução, e o “método natural”, adquirido na própria língua estrangeira pelo hábito da conversação.⁵

Locke argumenta que se o latim fosse ensinado da mesma maneira, com o tutor se comunicando com o seu discípulo apenas naquela língua, o rendimento seria bem maior, e a matéria se tornaria muito mais fácil. Depois de adquirir as habilidades de falar e ler francês bem, o que poderia ser conseguido em um ou dois anos, o discípulo poderia passar para o latim, para espanto e surpresa dos pais, não esquecendo o autor de advertir os tutores para que sempre lessem algo em inglês todos os dias, especialmente “Partes da Bíblia” (LOCKE, 1934, p. 138).⁶

Quanto ao aprendizado da língua latina, apesar de considerá-lo “absolutamente necessário para um *Gentleman*”, reconhecendo o fato de que o “*Costume*” – “que prevalece sobre tudo” – já o tornou “parte da educação”, afirma severamente que não há nada mais ridículo do que um pai gastar seu dinheiro e tempo mandando o filho para uma *Grammar School*, quando desejar que ele entre no ramo do comércio. Nesse caso, diz o autor, o “costume” tomou o lugar da “razão”, consagrando assim tal “método”, como se as crianças não

pudessem ter acesso à educação a menos que aprendessem a gramática de Lilly⁷ (LOCKE, 1934, p. 138-139).

Esta seria a maneira mais genuína e fácil, sem castigos ou repreensões, para uma criança adquirir uma língua, ao invés de gastar seis ou sete anos numa *Grammar School*. Alcançado o primeiro passo da aquisição da linguagem, que requer, para Locke, apenas a “memória”, era preciso formar a mente e a conduta do discípulo, instruindo-o em boa parte de muitas “Ciências”, como as matemáticas, a geografia, a astronomia, a cronologia e a anatomia, além de partes da história e de outros ramos do “Conhecimento”, as quais aguçam os sentidos e requerem um pouco mais do que memória. Com tal método “verdadeiro”, os fundamentos do nosso conhecimento seriam dados pelas “coisas”, e não pelas abstratas noções da lógica e da metafísica, que apenas serviam para distrair, mais do que informar nosso entendimento. Com o emprego do “Método”, assegurava ainda o filósofo, enquanto outros garotos de sua idade estivessem completamente tomados pelo latim e outras línguas nas escolas, o jovem *gentleman* poderia também aprender geometria, pois ele mesmo tinha conhecido um que, depois de aprender por essa maneira, era capaz de demonstrar várias proposições de Euclides antes dos treze anos (LOCKE, 1934, p. 140).

A única gramática necessária para Locke era a da língua nacional, a qual deveriam cultivar os escritores e também os estudantes. Era inadmissível que os jovens “gentlemen” fossem obrigados a aprender a gramática de uma língua estrangeira e morta sem terem a oportunidade de aprender a gramática de seu próprio idioma. Ademais, se um “gentleman”, para ser respeitado, precisa estar familiarizado com os escritores gregos e romanos, a simples leitura de suas obras seria suficiente, e não o difícil aprendizado de suas gramáticas. No plano proposto por Locke, a exemplo do que faziam os gregos e romanos, ao estudo da gramática da língua nacional devia seguir o da retórica, pois “onde a retórica não é necessária, a gramática deve ser poupada” (LOCKE, 1934, p. 149).

Percebe-se, assim, que não era novidade o método defendido por Verney, mas a sua intervenção, no contexto português, foi fundamental para que as principais leis pombalinas relacionadas à língua portuguesa fossem formuladas e expedidas: a Lei do Diretório, de 3 de

maio de 1757, confirmada pelo Alvará de 27 de agosto de 1758, que estabeleceu, como “base fundamental da Civilidade”, a proibição das línguas indígenas e da “língua geral”⁸ e impôs a obrigatoriedade do uso da Língua Portuguesa como idioma oficial, criando escolas, para meninos e meninas, de Doutrina Cristã, Ler e Contar – nas escolas de meninas, o Contar era substituído pelo “fiar, fazer renda, costura”, e mais os “ministerios proprios daquelle sexo” (PORTUGAL, 1830, p. 508-509); e o Alvará de 30 de setembro de 1770, pelo qual El-Rei ordenou que “os Mestres da Língua Latina”, quando recebessem em suas classes os discípulos, os instruissem “durante seis meses” na *Gramática portugueza* composta por António José dos Reis Lobato, oficializando assim o ensino de português em seus reinos e domínios. As razões da lei eram alegadas logo no início: “sendo a correcção das linguas nacionais um dos objectos mais attendiveis dos povos civilizados, por dependerem della a clareza, a energia, e a magestade, com que se devem estabelecer as Leis, persuadir a verdade da religião, e fazer uteis, e agradaveis os Escritos” (PORTUGAL, 1829, p. 497). Talvez por isso sua obra seja tida como um divisor de águas (FALCON, 1993, p. 336-337).

Da mesma forma, o padre António Pereira, ao compor o seu *Novo methodo de grammatica latina papa o uso das escolas da Congregação do Oratorio*, em dois volumes (1752 e 1753), tinha plena consciência de que não inovava, citando os autores que antes haviam utilizado o mesmo método:

À cabeça cita o jesuíta João Luís de la Cerda, a que junta o de Cláudio Lancelloto, autor da *Arte* de Port-Royal, e os de Francisco Sanches, brocense, e de Gaspar Scioppio. Numa só frase estabeleceu o princípio que o norteou: “Porque, na verdade, por mais que sejam as regras, por mais miudos que sejam os preceitos, por mais esquizitas que sejam as observações dos Grammaticos; sempre a mayor e a melhor parte da língua Latina, dos seus usos, frases e elegancias, he a que se bebe immediatamente nas fontes, isto he, nos autores da lingua Latina bem explicados” (ANDRADE, 1982, p. 545).

Ao lado da simplificação das regras gramaticais, o “Novo Methodo” também pressupunha uma espécie de suavidade nos processos de ensino e aprendizagem, uma vez que era preciso despertar nos estudantes gosto para aprender, motivando-os com meios agradáveis e adequados à idade e ao progresso nos estudos de cada classe. Desse modo, se os jesuítas praticavam, em suas escolas, o exercício do sacrifício, numa verdadeira provação e mortificação do corpo para refrear as paixões da alma, o aprender, nas peças legislativas pombalinas referentes à instrução pública, é concebido como prazer e até diversão, tal como propunha a nova pedagogia preconizada pelos autores modernos: Comênio, Fénelon (1651-1715) e o próprio Verney (VERDELHO, 1982, p. 17). Tal pedagogia da suavidade deveria ser aplicada até mesmo no modo de civilizar os índios, evitando ao máximo os castigos, como estabelecia El Rei na Lei do Diretório de 1757, dando instruções aos Diretores (PORTUGAL, 1830, p. 508).

Franco (2006, p. 6532) soube identificar essa tendência pedagógica na obra de Verney:

Como nova performance pedagógica global, sugere que seja ministrado aos alunos um ensino faseado, adequado às diferentes faixas etárias, aligeirando os conteúdos mais maçudos e densos que fazem com que muitos ganhem aversão à escola e percam o gosto de aprender. Para superar este sistema de ensino rígido, pesado, triste e punitivo do ensino escolástico, advoga o recurso a uma metodologia de ensino atraente, capaz de recorrer a métodos lúdicos e divertidos que façam os educandos ganhar gosto pela aprendizagem. Para uma infusão de uma ainda maior motivação e confiança nos alunos sugere a abolição dos castigos mais severos. Na sua visão avançada da didáctica, que, em alguns aspectos, mantém ainda uma grande validade e actualidade, defende a importância dos livros escolares serem ilustrados com gravuras de vária ordem, para que os conteúdos sejam mais facilmente assimilados e os alunos possam encarar o estudo como uma espécie de divertimento:

“Este é o ponto principal nos estudos dos rapazes: não amofinar-lhes a paciência, mas instruí-los como quem se diverte”.

Não nos esqueçamos, porém, que os membros da Companhia de Jesus estavam cientes da necessidade de atualização, simplificação e mesmo “suavização” da Arte alvarista, uma vez que, como intelectuais do tempo, tinham contato com as novas idéias lingüísticas que circulavam na Europa. Ademais, em duas congregações provinciais, em 1603 e 1606, os próprios padres da Companhia haviam criticado a gramática de Álvares (CARVALHO, 1978, p. 73). Quanto aos estudos filosóficos, ou científicos, os jesuítas ensinavam física na aula de matemática, explicando inclusive, na aula de filosofia, algumas teses da física experimental, tais como a da luz, da cor e do sabor (ANDRADE, 1982, p. 641).

O que mudava, com o novo método, não era um método, propriamente, nem uma mera simplificação ou redução de regras, ou uma mudança drástica de conteúdo, uma vez que, conforme Auroux (1992, p. 101), de todas as disciplinas científicas, a gramática é a que possui o vocabulário teórico próprio mais estável e antigo: a teoria das classes de palavras ou partes do discurso. Mudava a finalidade da disciplina, para falar como Chervel (1990), uma vez que sua inserção na instrução pública buscava responder às aspirações do Estado português, o que lhe conferia um caráter, por assim dizer, utilitário. A “Instrução para os professores de grammatica latina”, por exemplo, logo nos primeiros parágrafos, afirma a importância fundamental da “Sciencia da Lingua Latina” na “boa educação e ensino da mocidade”, bem como na conservação da “união Christã” e da “Sociedade Civil”. Assim, não causa espanto o fato de o legislador aconselhar os professores a empregarem meios que se caracterizassem pela brevidade e eficiência, para “excitar em os que aprendem um vivo desejo de passarem ás Sciencias Maiores” (*apud* ANDRADE, 1978, p. 167).

Desse modo, se a prática pedagógica dos jesuítas, com suas sabatinas e “disputatio”, fazia com que o latim fosse ensinado e empregado como uma língua viva, no seio da igreja ou nas classes, no “Novo Methodo” o latim era visto como uma língua morta, motivo pelo qual não deveria ser falada pelos estudantes, segundo a

“Instrução para os professores de grammatica latina”: “Não approvão os Homens instruidos nesta materia o falar-se Latim nas Classes, pelo perigo que há, de cahir em infinitos barbarismos, sem que aliás se tire utilidade alguma do uso de falar” (*apud* ANDRADE, 1978, p. 172). Da mesma forma, o § 10 do Título VI dos Estatutos do Real Colégio dos Nobres, publicados com a Carta de Lei de 7 de março de 1761, ao tratar dos colegiais, aconselhava que as “conversações familiares” fossem feitas nas línguas estrangeiras – “na Língua Portuguesa, ou na Franceza, Italiana, ou Ingleza” –, sendo proibido o uso do latim, “por ser o uso familiar desta Lingua morta mais proprio para os ensinar a barbarisar, do que para facilitar o conhecimento da mesma Lingua” (PORTUGAL, 1830, p. 779).

Portanto, é preciso relativizar a fúria retórica dos ataques da legislação pombalina, especialmente o Alvará de 1759, contra os jesuítas, se levarmos em conta a ousadia do ministro em tentar minar, através de suas intervenções legislativas, de maneira ao mesmo tempo hercúlea e quixotesca, uma longa tradição pedagógica de quase dois séculos:

Sou servido privar inteira, e absolutamente os mesmos Religiosos [jesuítas] em todos os Meus Reinos, e Dominios dos Estudos, de que os tinha mandado suspender: Para que do dia da publicação deste em diante se hajão, como effectivamente Hei, por extinctas todas as Classes, e Escolas, que com tão perniciosos, e funestos effectos lhes forão confiadas aos oppostos fins da instrucção, e da edificação dos Meus fiéis Vassallos: abolindo até a memoria das mesmas Classes, e Escolas, como se nunca houvessem existido nos Meus Reinos, e Dominios, onde tem causado tão enormes lesões, e tão graves escandalos (PORTUGAL, 1830, p. 674-675).

A última parte do preâmbulo desta que é a mais importante peça legislativa sobre instrução pública e sobre ensino de línguas no período pombalino concentra-se sobre a ordem a ser dada: a “geral reforma”, mas, paradoxalmente, a partir do “Methodo antigo”, isto é, anterior ao da gramática de Álvares, que se pra-

ticava nos tempos áureos da nação portuguesa e que, “reduzido aos termos simplicies, claros, e de maior facilidade”, “se pratica actualmente pelas Nações polidas da Europa”. Essa é a típica estratégia discursiva da legislação pombalina para a invenção de uma tradição honrosa para a nação lusitana: eleito o inimigo, torna-se ele o responsável pelo estado de atraso e defasagem de Portugal com relação à Europa civilizada. Desse modo, sua memória tem que ser apagada por ser um elemento estranho no desenvolvimento da cultura lusitana, pois representa uma interrupção do processo formativo da “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008) do povo português.

O que se sobressai, aqui, é uma espécie de “autoconsciência histórica”, que, segundo Carvalho (1978, p. 54), se constitui como característica principal do iluminismo português, o qual, como faz questão de deixar bem claro, “não é uma fórmula que se impôs, feita e acabada”, mas expressão de um momento histórico preciso, com todas as suas peculiaridades espacio-temporais.

Essa “autoconsciência histórica”, no entanto, ao assumir ares de uma recuperação de um tempo perdido, se configura como uma estratégia discursiva para a construção da identidade nacional portuguesa, uma vez que mobiliza mitos fundacionais, elegendo para tanto o século XVI, época da expansão colonial portuguesa e da poesia camonianiana. Mais uma vez, o mito da Europa assume o papel de parâmetro civilizatório, na tentativa de dar respaldo à época de ouro da cultura portuguesa, enquanto os padres da Companhia de Jesus representam o atraso da situação presente. Desse modo, a legislação pombalina assume um aspecto redencionista que, ao mesmo tempo em que projeta para o futuro as mudanças estruturais que propõe e ordena, olha para o passado e o (re)escreve, construindo – ou inventando – uma tradição que se mostra em plena harmonia com as diretrizes estabelecidas pela governação pombalina.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Muitos autores buscam relativizar o protagonismo de Pombal – e, conseqüentemente, o caráter inovador de sua governação – fazendo referência ao reinado de D. João V (1707-1750), que durante a primeira metade

do século XVIII havia preparado o terreno para o fluxo das ideias ilustradas. Cruz (1971, p. 2), por exemplo, chega a afirmar que reforma do ensino de humanidades foi determinada pela conjuntura sócio-cultural do período joanino, durante o qual se desenvolveram as atividades da Academia Portuguesa, fundada em sua própria casa por Francisco Xavier de Menezes, o 4.º Conde de Ericeira, entre 1717 e 1720 (RIBEIRO, 1871, p. 163-164). Para Andrade (1982, p. 642-643), o Iluminismo em Portugal não começou com o *Verdadeiro método de estudar* (1746), nem com a *Teórica verdadeira das marés, conforme a philosophia do incomparável cavalheiro Isaac Newton* (1737), do cristão-novo Jacob de Castro Sarmiento (1691-1762), ou mesmo com os *Elementos de geometria plana* (1735), do jesuíta Manuel de Campos, as *Gramáticas Francesa e Italiana* (1710 e 1734), de D. Luís Caetano de Lima, ou os *Apontamentos para a educação de um menino nobre* (1734), de Martinho de Mendonça de Pina e Proença (1693-1743), mas com o padre teatino Rafael Bluteau (1638-1734), autor do *Vocabulário português e latino*, primeira obra importante da lexicografia portuguesa e fonte principal de onde procederam todos os demais dicionários portugueses modernos, publicada em dez volumes entre 1712 e 1728 (ANDRADE, 1982, p. 643).

No entanto, hoje há um relativo consenso quanto ao caráter de ruptura das reformas pombalinas. Falcon (1993, p. 317-318), por exemplo, apoiado em A. Martins, autor do verbete Luzes do *Dicionário de história de Portugal* (1963), busca diferenciar as “luzes joaninas” das “luzes pombalinas”, afirmando que aquelas seriam marcadas pelo seu caráter ao mesmo tempo aristocrático – por conta dos Ericeiras – e religioso – dada a proteção de D. João V aos Oratorianos –, enquanto estas caracterizar-se-iam por uma ação governativa e despótica com vistas a uma transformação racional e pragmática do país. Nesse sentido, a governação pombalina impõe-se como uma ruptura sem precedentes na história portuguesa, uma vez que propôs mudanças estruturais, com destaque para sua reforma da instrução pública, que, ao estatizar o ensino e institucionalizar a profissão docente, teve um papel pioneiro na Europa (CARDOSO, 2002).

Carvalho (1978, p. 190) conclui o seu estudo pioneiro afirmando o Absolutismo e o Iluminismo

das reformas pombalinas da instrução pública, uma vez que a Coroa reivindicou para si uma tarefa que até então estava nas mãos dos eclesiásticos e os programas e diretrizes da reforma apresentavam-se como “expressão autêntica do pensamento moderno”, embora, em outras passagens, tenha tentado relativizar esse iluminismo, definindo-o como “ecclético” e “reformista” ou “regalista”. Falcon (1993, p. 363) é taxativo ao identificar o caráter ilustrado da legislação pombalina, na qual se encontram “o vocabulário e as formas de pensamento tipicamente ilustrados, a justificar medidas reformistas em franco contraste com as posições fixadas no decorrer de uma longa tradição”. Talvez seja esse o principal paradoxo do iluminismo pombalino: a união entre a fé cristã, a monarquia e o Estado moderno, os quais são os responsáveis por acionar as estratégias discursivas necessárias para a construção imaginária da nação portuguesa: os mitos fundacionais e a invenção da tradição. No caso português, de uma tradição em que os reis fomentavam os estudos públicos em nome das ciências, as quais serviam de sustentação à monarquia e à igreja. Nesse sentido, convém lembrar que a fé no progresso, o entusiasmo filosófico ou a busca da felicidade não impedem a presença do cristianismo, embora de uma espécie de “cristianismo ilustrado” – como quer Falcon (1993, p. 97) –, no qual a fé em Deus é condição para a virtude e para a felicidade. No caso das reformas pombalinas, o discurso de sua legislação apropriou-se da religião para colocá-la a serviço do Estado, da escola e da nação portuguesa.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Antonio Alberto Banha de. *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva / Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.
- _____. *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa: Imprensa nacional / Casa da Moeda, 1982.
- AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução: Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BHABHA, Homi K. *Nation and narration*. London and New York: Routledge, 2006.
- CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Saraiva / Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.
- BOEHMER, Elleke. *Colonial & postcolonial literature: migrant metaphors*. Oxford / New York: Oxford University Press, 1995.
- BORGES, Luiz C. "A instituição das línguas gerais no Brasil" In: ORLANDI, Eni P. (org.). *História das idéias lingüísticas no Brasil: construção do saber metalingüístico e constituição da língua nacional*. Campinas: Pontes / Cárceres: UNEMAT Editora, 2001.
- CARDOSO, Tereza Maria Rolo Fachada Levy. *As luzes da educação: fundamentos, raízes históricas e prática das aulas régias no Rio de Janeiro (1759-1834)*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2002.
- CHARTIER, Roger. *Do palco à página: publicar teatro e ler romances na época moderna (séculos XVI-XVIII)*. Tradução de Bruno Feitler. Rio de Janeiro: Casa da Palavras, 2002.
- CHERVEL, André. "História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa". Tradução: Guacira Lopes Louro. *Teoria & Educação*. Porto Alegre, n.º 2, pp. 177-229, 1990.
- COMÊNIO, João Amós. *Didáctica magna: tratado universal da arte de ensinar tudo a todos*. Tradução: Joaquim Ferreira Gomes. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- CRUZ, António. "Nota sobre a reforma pombalina da instrução pública". *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, n. 02, pp.1-64, 1971.
- FALCON, Francisco J. C. *A época pombalina*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.
- FRANCO, José Eduardo. "A idéia de Europa nas reformas pombalinas da educação". In: *Anais do VI Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação*. Uberlândia, 2006. Disponível em: <http://www.faced.ufu.br/columbe06/anais/arquivos/590jose_eduardo_franco.pdf>. Acessado em 20 de janeiro de 2010.
- FREYRE, Gilberto. *Ingleses no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HOWATT, A. P. R. *A history of English language teaching*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- HUE, Sheila Moura (org.). *Diálogos em defesa e louvor da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- LOCKE, John. *Some thoughts concerning education*. 13. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.
- MAXWELL, Keneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- _____. *A devassa da devassa: a inconfidência mineira – Brasil e Portugal (1750-1808)*. Tradução: João Maria. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- OLIVEIRA, Luiz Eduardo. *Gramatização e escolarização: contribuições para uma história do ensino das línguas no Brasil (1757-1827)*. São Cristóvão: Editora UFS, 2009.
- PORTUGAL. *Collecção da Legislação Portuguesa* desde a ultima compilação das ordenações oferecida a El Rei Nosso Senhor pelo Desembargador Antonio Delgado da Silva. Legislação de 1763 a 1774. Lisboa: na Typ. de L. C. da Cunha, 1829.
- _____. *Collecção da Legislação Portuguesa* desde a ultima compilação das ordenações oferecida a El Rei Nosso Senhor pelo Desembargador Antonio Delgado da Silva. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: na Typ. de L. C. da Cunha, 1830.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. "Os tratados de limites". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História geral da civilização brasileira*. 3. ed., tomo I, v. 1. São Paulo: Difel, 1968.
- RIBEIRO, José Silvestre. *Historia dos estabelecimentos scientificos, literarios e artisticos de Portugal nos sucessivos reinados da monarchia*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, Tomo I, 1871.
- ROUANET, Maria Helena. *Eternamente em berço esplêndido: a fundação de uma literatura nacional*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- VERDELHO, Telmo. "Historiografia linguística e reforma do ensino. A propósito de três centenários: Manuel Álvares, Bento Pereira e Marquês de Pombal". *Brigantia*. Bragança, v. 2, n. 4 (Out.-Dez.), pp. 347-356, 1982. Disponível em: <http://clp.dlc.ua.pt/Publicacoes/Historiografia_linguistica_memoria_ensino.pdf>. Acessado em 20 de janeiro de 2010.
- VERNEY, Luiz Antonio. *Verdadeiro método de estudar* (1746). v. 1. Lisboa: Sá da Costa, 1949.
- VINCENT, Guy, LAHIRE, Bernard, THIN, Daniel. "Sobre a história e a teoria da forma escolar". Tradução: Diana Gonçalves Vidal, Vera Lúcia Gaspar da Silva e Valdeniza Maria da Barra. *Educação em Revista*. Belo Horizonte, n.º 33, pp. 7-47, 2001.

NOTAS

- 1 Ao afirmar que “o ‘Século da Ilustração’ foi também um século de ‘iluminismo’”, Falcon (1993, p. 10) explica, em nota de rodapé, que, a rigor, iluminismo é o contrário de ilustração, para o que reproduz a seguinte passagem de Gusdorf: “O século das Luzes é também o do iluminismo, que mantém a prioridade da luz interior sobre a clareza ilusória do intelectualismo, verdadeira força de ceguidão”. Neste estudo, iluminismo e ilustração são usados indistintamente.
- 2 Pelo Tratado de Limites, firmado sigilosamente em 13 de janeiro de 1750, para evitar a interferência da Inglaterra e da França, haveria paz permanente entre as coroas de Portugal e Espanha. Conforme Reis (1968, p. 370), cedia-se a Colônia do Sacramento pelos Sete Povos, cujas populações indígenas seriam transferidas para outro trecho do território sob soberania espanhola.
- 3 Segundo erudita nota de rodapé de Verdelho (1982, p. 5), “Arte constitui uma designação metonímica dos manuais de estudo das artes liberais, especialmente da gramática e da retórica. Arte, do latim ARTEM, corresponde à forma grega TECHNĒ que aparece no título da primeira de todas as gramáticas ocidentais a Téchnē Gramatikē de Dionísio Trácio da escola de Alexandria, no séc. II a.C. . Nos gramáticos latinos continua-se esta designação de arte, entre outros, em Carísio, Diomedes e sobretudo em Donato. Por sua vez, a designação INSTITUTIONEM, vulgarizada igualmente nos manuais de retórica a partir da obra de Quintiliano (De Institutione Oratoria), serviu no título da obra gramatical de Prisciano Institutionum gramaticarum libri. Donato e Prisciano são os nomes de referência básica, na tradição gramatical europeia e na sequência desta tradição, tanto a forma Ars como a forma Institutio aparecem alternadamente no título da maior parte das gramáticas latinas européias”.
- 4 Em 1708, os oratorianos haviam obtido o privilégio, renovado em 1716, de dispensa do exame de latim aos alunos que quisessem ingressar na Universidade de Coimbra, desde que provassem que haviam estudado os cursos de filosofia e teologia da Congregação. Segundo Andrade (1982, p. 413), “Para o estudo da Gramática latina, publicou o P.º Manuel Monteiro, em 1746 e 1749, dois tomos de um Novo Método, ‘ordenado para o uso das escolas da Congregação do Oratório, na Casa de N.ª Sr.ª das Necessidades’. Podiam dizer-se que eram as primícias de agradecimento dos Oratorianos ao seu mecenas, D. João V, a quem ofereciam os volumes, antes de tomarem conta do edifício. Decerto, porém, serviu logo de texto nas aulas da Casa do Espírito Santo”.
- 5 O “método natural” do ensino e aprendizagem de línguas possui outros rótulos que variam conforme o período de seu uso, tais como “método de conversação”, “método direto” ou “método comunicativo”, como atualmente se denomina. Seus pressupostos básicos são o uso exclusivo da língua estrangeira durante a aula, o predomínio das habilidades da fala e da escuta, com especial atenção à pronúncia, a prática da conversação ou interação com os alunos e o uso de um texto ou de temas para perguntas e respostas. A principal objeção a tal orientação é: a aprendizagem de uma segunda língua pode se realizar nas mesmas circunstâncias da aquisição de uma língua materna? (HOWATT, 1988, p. 193-208).
- 6 Todas as traduções referentes à obra de Locke são de minha autoria.
- 7 A obra de Lylly a que Locke se refere é a Short introduction of grammar, atribuída a William Lilly (1468-1522) e reformulada por John Colet (c. 1467-1519) – ambos pertencentes à St. Paul’s School –, que obteve em 1540 a autorização real de Henrique VIII para estabelecer um método uniforme do ensino de gramática nas escolas (HOWATT, 1988, p. 32).
- 8 Conforme Borges (2001, p. 211), em termos históricos, “língua geral” refere-se ao processo lingüístico e étnico instaurado no Brasil pelo complexo catequético-colonizador, cujo emprego aponta para três acepções: a) em sentido genérico, diz respeito às línguas surgidas na América do Sul em consequência dos contatos entre agentes das frentes de colonização e os grupos indígenas; b) especificamente, designa as línguas, de base indígena, desenvolvidas e instituídas em São Paulo e na Amazônia, e faladas por uma população supraétnica; c) refere-se também à gramatização dessas línguas.

O AUTOR

Luiz Eduardo Oliveira é Professor Titular do Departamento de Letras Estrangeiras da Universidade Federal de Sergipe e autor de *A Historiografia Brasileira da Literatura Inglesa: uma história do ensino de inglês no Brasil (1809-1951)*, publicado em 2015 pela Editora Pontes, e *O Mito de Inglaterra: anglofilia e anglofobia em Portugal (1386-1986)*, publicado em 2014 pela Editora Gradiva, de Portugal.

Gabriele Cornelli

PLATÃO E OS GUARANIS: UTOPIAS TRANSATLÂNTICAS NA OBRA *DE ADMINISTRATIONE GUARANICA COMPARATA AD REPUBLICAM PLATONIS COMMENTARIUS* DE JOSÉ MANUEL PERAMÁS

RESUMO

O presente *paper* dedica-se ao estudo da obra *De Administratione guaranica comparata ad Republicam Platonis commentarius*, escrita pelo jesuíta catalão José Manuel Peramás e publicada em 1793. A obra é concebida em polêmica com as utopias liberais e ilustradas modernas que o autor qualifica como epicuristas e desrespeitosas das santas instituições. Neste intento polêmico Peramás recupera a utopia política de Platão, expressa tanto na República como especialmente nas Leis. O argumento mais contundente na polêmica de Peramás com as utopias liberais de seu tempo é que entre os Guaranis das Missões, em terras americanas – ao dizer do autor – se realizou, ao menos aproximadamente, a concepção política de Platão (§2). Peramás, que foi missionário no Paraguai de 1755 a 1767, ano da expulsão dos jesuítas, desenha um cuidadoso estudo comparativo entre o texto platônico e o que ele pode conhecer em primeira pessoa nas missões guaranis. Numa Europa, a seu ver corrompida pelos ideais da Revolução Francesa, a coincidência da utopia de Platão com as instituições políticas dos guaranis torna-se prova da necessidade de combater a nova filosofia política liberal e suas revoluções, em favor de um retorno a ideais de justiça ao mesmo tempo antigos e primitivos.

Palavras-chave: Platão; Guaranis; Jesuítas.

PLATO AND THE GUARANIS: TRANSATLANTIC UTOPIAS IN THE WORK *DE ADMINISTRATIONE GUARANICA COMPARATA AD REMPUBLICAM PLATONIS COMMENTARIUS* BY JOSÉ MANUEL PERAMÁS

ABSTRACT

This paper dedicates itself to the study of the work *De Administratione guaranica comparate ad Republicam Platonis commentaries*, written by a Catalan Jesuit José Manuel Peramás and published in 1793. The work is conceived in controversy with modern as well as enlightened liberal utopias that the author qualifies as epicurean and disrespectful towards holy institutions. In this controversial atmosphere Peramás revisits Plato's political utopia expressed both in *The Republic* and especially in *The Laws*. The most compelling argument in the polemic between Peramás and the liberal utopias of his time is that the political conception of Plato (§2) was performed, at least, approximately amongst the Guarani people of the missions, in American lands. Peramás, who was a missionary in Paraguay from 1755 to 1767, year of the Jesuits' expulsion, makes a careful comparative analysis between Plato's text and what he can know in person in the Guarani missions. In a Europe which he conceived as corrupted by the ideals of the French Revolution, the coincidence of Plato's utopia with the political institutions of the Guarani becomes a proof of the need to combat the new liberal political philosophy and its revolution, in favor of a return to ideas of justice at the same time old and primitive.

Keywords: Plato, Guarani, Jesuits.

PLATÃO Y LOS GUARANÍS: UTOPIÁS TRANSATLÁNTICAS EN LA OBRA *DE ADMINISTRATIONE GUARANICA COMPARATA AD REMPUBLICAM PLATONIS COMMENTARIUS* DE JOSÉ MANUEL PERAMÁS

RESUMEN

El presente *paper* se dedica al estudio de la obra *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius*, escrita por el jesuita catalán José Manuel Peramás y publicada en 1793. Obra concebida en polémica con las utopías liberales e ilustradas modernas que el autor califica como epicureístas e irrespetuosas de las santas instituciones. En este intento polémico Peramás recupera la utopía política de Platón, expresa tanto en *República* como especialmente en *Leyes*. El argumento más contundente en la polémica de Peramás con las utopías liberales de su tiempo es que entre los Guaranís de las Misiones, en tierras americanas – según el autor – se realizó, aproximadamente, la concepción política de Platón (§2). Peramás, que fue misionero en Paraguay de 1755 a 1767, año de la expulsión de los jesuitas, diseña un cuidadoso ensayo comparativo entre el texto platónico y el texto que se puede conocer en la primera persona en las misiones guaraníes. En una Europa, a su ver corrompida por ideales de la Revolución Francesa, la coincidencia de la utopía de Platón con las instituciones políticas de los guaraníes se torna la prueba de la necesidad de combatir la nueva filosofía política liberal y sus revoluciones, en favor de un retorno a ideales de justicia al mismo tiempo antiguos y primitivos.

Palabras clave: Platón; Guaranís; Jesuitas.

INTRODUÇÃO¹

A descoberta geral da obra que é objeto deste *paper* nasce literalmente de um jogo. Um dos jogos mais amados em ambas as margens do Atlântico: o jogo do futebol. Gianpaolo Romanato, no periódico vaticano *L'Osservatore Romano*, às véspera da Copa do Mundo de Futebol de 2010 (11/06/2010), cita a obra de José Manuel Peramás, *De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius*, mais comumente conhecida como *A República de Platão e os Guaranis*. O texto serve de fonte para uma notícia extraordinária: o futebol nasceu entre os Guaranis das Missões da região do Paraguai e do Brasil². O interesse da obra, obviamente, supera aquele do jogo aqui descrito. De maneira especial por chamar em causa o próprio Platão e sua utopia filosófica.

O livro foi publicado pelo jesuíta catalão Josep M. Peramás em Faenza, na Itália, em 1793. Nascido em Matarò, na Catalunha, em 1732, com a idade de 22 anos Peramás embarca para a América enquanto ainda estudante jesuíta, chegando no Rio de la Plata, entre Argentina e Uruguai, em 1755. Depois de concluir seus estudos em Córdoba, em 1758, imediatamente após sua ordenação sacerdotal, é enviado como missionário para as reduções guaranis do Alto Paraná. Depois de apenas um ano e meio é chamado de volta para Córdoba para ocupar a cátedra de Retórica na Universidade. Em 1767, com a dramática expulsão dos jesuítas do Novo Mundo, Peramás foge para a região da *Romagna*, na Itália, e mais precisamente para a cidade de Faenza, onde se dedica à vida religiosa, ao estudo e à publicação. Em 1773, no mesmo ano de sua morte, já estava pronta para a estampa uma obra chamada *De vita et moribus tredici virorum paraguaycorum*. No mesmo volume, encontrava-se publicado também o livretinho que nos interessa aqui mais diretamente.³

O CONTEXTO SETECENTISTA

A obra em questão, portanto, é publicada em pleno período setecentista, um contexto histórico bastante conturbado e central para a formação da Europa. Marcondes (2012) fala da *literatura das navegações* do século XVI como de um lugar de desenvolvimento de

uma “antropologia das navegações”, que é resumida pelo “argumento antropológico”, de marca fortemente cética: haveria uma natureza humana universal? Quais os critérios para pensar o ser humano universal (que significava fundamentalmente europeu) após a descoberta do Novo Mundo? É neste período que surgem as visões idealizadas do bom selvagem, do homem naturalmente bom.

Dois séculos depois, a filosofia da Ilustração do século XVIII inverte a visão paradisíaca do homem americano e do Éden na terra americana para um discurso fortemente marcado por uma visão negativa do Novo Mundo. O discurso serve agora para legitimar a forte expansão colonial europeia, obviamente, assim como a escravidão africana. No meio desta polêmica sobre o status de humanidade a ser atribuído aos indígenas americanos a experiência das missões jesuítas guaranis adquire uma importância decisiva. Dela se ocupam autores da “grande literatura” como Montesquieu, Voltaire e Raynal, entre outros (Domingues 2006, 47). O argumento antropológico é substituído pelo “argumento político”: é o século das grandes utopias, isto é, da exploração da possibilidade de uma sociedade justa e perfeita. Neste contexto, a grande literatura europeia dedica-se, mais uma vez, a se confrontar com a América. No caso específico, com uma experiência extraordinária como aquela da República jesuítica das Missões guaranis.

Um exemplo desta visão crítica setecentista é certamente o célebre *Cândido* de Voltaire. Publicado em 1759 o *Cândido ou o otimismo* é uma novela pseudônima que, ainda que não dedicada especificamente aos guaranis, representa um momento central da crítica europeia à experiência jesuítica no Novo Mundo. Inicialmente concebido como crítica sarcástica ao postulado otimista de Leibniz pelo qual este mundo seria o melhor dos mundos possíveis, o *Cândido*, em suas andanças pelo Novo Mundo, revela uma sociedade corrompida pela colonização espanhola (e portuguesa), pelas república jesuítica e pela escravidão de origem africana. Única exceção a esta distopia é o Eldorado. Marcado pela ausência de leis, prisões e guerras, o lugar é colocado geograficamente no Peru, mas – é interessante notar aqui a finura do jogo dramático – Cândido o teria encontrado acidentalmente e já não saberia

mais voltar a ele. Ainda que Voltaire critique portanto a realidade da ocupação americana, é ainda em terras latino-americanas que a sociedade ideal é representada (Domingues 2006, p. 60).

Entre os que se ocupam intensamente da experiência da Missões guaranis encontra-se um dos maiores opositores dos jesuítas, o Marquês de Pombal. Um ano antes da expulsão dos jesuítas, em 1758, ele publica, a princípio anonimamente, o livreto *Relação Abbreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos domínios ultramarinos das duas monarchias*. O argumento central do Marques de Pombal é que as reduções jesuíticas guaranis desafiavam, em seu isolamento e autossuficiência, o poder das coroas tanto portuguesa como espanhola, e uma ação militar por parte destas era necessária para evitar um levante dos súditos indígenas. Os padres jesuítas, por seu lado, são acusados de exercerem sobre os guaranis um poder total. Segundo Pombal, “a obediência cega implantada no seio das famílias indígenas coloca-as em um estado de escravidão pior do que a dos negros em Minas Gerais” (1957, 8).⁴

O livro de Peramás insere-se neste debate tomando o outro lado, isto é, como uma resposta/apologia dos jesuítas contra a desconfiança geral reservada ao homem indígena e, mais precisamente, à atuação política e eclesiástica dos jesuítas nas Missões. A resposta de Peramás, todavia, - é o caso de notar - se dá numa temporalidade póstuma, por assim dizer: o missionário jesuíta encontra-se já no exílio italiano, tendo perdido não somente a missão entre os guaranis, mas também a própria Companhia de Jesus, suprimida em 1773 pelo papa Clemente XIV.

Este contexto de *desterro* determina tanto o tom fortemente polêmico da obra como a escolha de tecido comparativo: a *República* de Platão.

As primeiras linhas do texto não deixam dúvidas com relação a qual é a intenção do autor, que chama a contenda a *insanientis Philosophiae Epicureus grex*:

Se alguma vez foi oportuno por em prática aquela forma de governo que propõe Platão em seu célebre livro *A República*, é certamente nestes tempos em que um rebanho epicurista de filósofos dementes, em seu ódio contra as

santas instituições de nossos antepassados e de toda forma reta de governo, subverte todo o existente e excogita algo novo todo dia para conseguir a plena felicidade dos povos. Porque então não adotam aquela forma do grande filósofos de quem Cicero denomina o mais sábio da Grécia? Sei bem que há nela erros inadmissíveis; reconheço e confesso isso. Mas também contém coisas belíssimas e excelentes. Reconheçam elas e as coloquem em prática (1).

Um forte tom retórico do autor é uma marca do texto. A hipótese a ser demonstrada, que houve de fato alguma vez um lugar onde os ideais políticos de Platão se realizaram, é assim metodologicamente delineada:

Em nossa exposição seguiremos o seguinte método: daremos uma síntese do pensamento de Platão sobre cada um dos temas, em seguida referiremos o que se praticava entre os guaranis; ao final o leitor julgará por si mesmo se entre as normas daquele e as práticas destes haja semelhança ou discrepância (4).

A obra está organizada em 27 capítulos e 344 parágrafos numerados sucessivamente. Uma *Apóstrofe aos Filósofos Liberais* está posta ao final do livro, junto com um resumo de seus argumentos. Estilo e organização do texto fazem lembrar diretamente aqueles dos exercícios retóricos escolásticos. Para contrastar a forte implicação da memória e da autopsia do próprio Peramás - e como mais um artifício retórico escolástico -, o autor declara:

Para que ninguém pense que aqui inventamos alguma coisa com a intenção de forçar os termos de comparação, declaramos que quanto teremos a dizer, apesar de ter vivido por muito tempo entre os guaranis, o derivaremos de documentos já publicados, a saber: dos escritos de... (5).

De fato, a obra, para além de contar com uma enorme quantidade de citações de autores clássicos (de Cicero até Tomás de Aquino, passando pela lírica e a

biografia), refere-se a uma ainda maior quantidade de obras dedicadas às missões jesuíticas: o historiador italiano Muratori e diversos jesuítas são arrolados como testemunhas da veracidade da narração. Filósofos e polemistas setecentistas como Pauw e Raynal são frequentemente criticados. Esta estratégia de utilização direta de fontes primárias para comprovar a narração, para além de técnica de persuasão, é também a marca do estilo literário setecentista. Exemplo disso é a própria *Relação* – acima citada – do Marquês de Pombal, que além de citar um diário anônimo escrito por alguém que esteve nas missões, inclui em apêndice quatro documentos, “escritos na língua dos índios e fielmente traduzidos para o português”, a dizer do Marquês) que comprovariam as intenções subversivas de jesuítas e indígenas (Domingues 2006, 50).

Como anunciado, portanto, os diversos capítulos desempenham uma comparação sinóptica entre o que Peramás resume (citando frequentemente as páginas de *República e Leis*) do pensamento político platônico e o que teria sido a República guarani. Um breve olhar para o sumário dos capítulos dá a ideia da amplitude e da precisão desta comparação:

INTRODUÇÃO

- Cap. I. Em que lugar deve edificar-se uma cidade
- Cap. II. A forma que deve ter a cidade
- Cap. III. Simplicidades nas casas e no enxoval
- Cap. IV. Unidade da etnia dos integrantes de uma cidade
- Cap. V. Número de cidadãos e de casas
- Cap. VI. O templo e os sacrifícios
- Cap. VII. A inquisição contra os ímpios
- Cap. VIII. A comunhão dos bens
- Cap. IX. As bodas
- Cap. X. A educação
- Cap. XI. A música
- Cap. XII. A dança
- Cap. XIII. O trabalho do dia
- Cap. XIV. As refeições públicas
- Cap. XV. As artes
- Cap. XVI. O progresso das artes
- Cap. XVII. Origem dos povos
- Cap. XVIII. O comércio

- Cap. XIX. Os peregrinos
- Cap. XX. As roupas
- Cap. XXI. Os magistrados
- Cap. XXII. As leis
- Cap. XXIII. A reta disciplina
- Cap. XXIV. Opinião do filósofo Reynal sobre a organização dos guaranis
- Cap. XXV. Outras opiniões sobre o regime guarani
- Cap. XXVI. Os castigos
- Cap. XXVII. Funerais e cemitérios
- EPÍLOGO da comparação
- APÓSTROFE aos filósofos liberais
- CONCLUSÃO

COMUNHÃO DOS BENS

A comunhão dos bens é certamente um dos temas centrais das utopias setecentistas e motivo fundamental de interesse e debate, entre os intelectuais do tempo, sobre o *comunismo* das missões jesuíticas. A maneira como Peramás trata a questão revela os contornos de seu projeto utópico e as formas de seu diálogo tanto com Platão como com as utopias liberais contemporâneas. O capítulo VIII, intitulado exatamente *A Comunhão dos bens*, é inteiramente dedicado a um exame cuidadoso desta questão. Assim se inicia o capítulo:

Depois de sua atenção para com a Religião nada foi tão caro a Platão quanto a comunhão dos bens, sem a qual – ele pensava – de nenhuma forma a cidade podia subsistir. Assim deu entender em certa ocasião na qual, convidado pelos habitantes da Arcádia a organizar a cidade deles, negou-se por saber que eles não admitiam a igualdade de riquezas. No tratado (*sic*) *A República* não exige nada com mais intransigência do que a vida comum: o mesmo faz nos doze livros d’*As Leis*, escritos para a colônia de Magnésia que os cretenses deviam fundar (VIII, 42).

Peramás, ao mesmo tempo em que faz uma comparação interna ao *corpus* platônico, demonstrando

perceber uma diferença de intensidade utópica – por assim dizer – entre *República* e *Leis*, afirma:

Em estas [*Leis*] é sem dúvida mais moderado e cauto com relação à comunhão dos bens. Pois nos livros de *República* ele foi demasiado longe em seu afã de tornar todas as coisas comuns, e cometeu graves erros, como veremos mais adiante (VIII, 42).

O escândalo de Peramás acentua-se com relação a uma modalidade específica desta comunhão dos bens platônica:

O engenho portentoso de Platão, enganado por aquele célebre provérbio grego pelo qual “tudo é comum entre os amigos”, *koiná philon*, falhou por completo nos livros d’*A República* ao pretender que mulheres e filhos fossem comuns; e isso não por ele ser mulherengo – pois viveu celibatário e casto a vida toda (IX, 53).

O erro de Platão é, todavia, escusável, fundamentalmente, por ele ser somente um ser humano: “temos de reconhecer que aqui Platão errou completamente, e apesar de ser chamado ‘o divino’, afinal era um homem” (IX, 53 n1). Mas não merecem a mesma compreensão os utopistas contemporâneos, que são chamados na mesma passagem de “rebanho aloprado dos modernos sofistas, cuja cegueira supera a de Platão” (XI, 55).

A Platão e aos filósofos modernos o Autor opõe a experiência das Missões: “entre os guaranis algumas coisas eram comuns, outras não” (VIII, 45). Havias entre eles uma estrutura de divisão da terra que previa a existência de dois tipos de campos: o *abambaé*, que era “propriedade particular de cada índio” e o *tupambaé* que era o campo comum, cultivado por toda a redução e cujos frutos (fundamentalmente trigo, legumes, algodão) eram armazenados nos depósitos como “fundo comum” de assistência *social*, que permitia cuidar dos “doentes, meninos, meninas e viúvas” (VIII, 47).

A centralidade do tema é evidente também pelo fato de que, neste caso da divisão das terras em privadas

e comuns, Peramás chama em causa nominalmente o mais importante utopista de seu tempo: o próprio Thomas Moore.

Isso o teria aprovado, sem dúvida, o famoso Thomas Moore, que desejava que todos os integrantes de sua república *UTOPIA* fossem agricultores (VIII, 48).

Na questão da comunhão de bens, portanto, a prática das missões guaranis supera tanto certo exagero platônico como os “gritos insensatos que hoje ecoam por toda parte de igualdade, comunhão de bens e equidade das riquezas” (VIII, 42, n1).

Esta posição crítica de Peramás precisa ainda superar um obstáculo importante: a tradição pela qual a comunhão de bens era praticada na comunidade cristã primitiva. Peramás admite isso. Mais precisamente, a utopia *comunista* da Igreja primitiva é diretamente relacionada à filosofia platônica:

Suponhamos que Pedro [o apóstolo] quando pobre, mal vestido e descalço entrou em Roma, tivesse começado a tratar de persuadir publicamente os patrícios, senadores, ediles, tribunos militares e até o próprio Imperador para que, abolidos os títulos honoríficos e fazendo uma montanha com as riquezas e os bens familiares, as repartissem todas com os plebeus e vivessem todos em perfeita igualdade. O que teria acontecido? O Senado e o Povo Romano teriam pensado que chegara da Grécia um discípulo de Platão e o teriam embarcado para Creta, depois de injuriar-lo com palavras, visto que Platão havia imaginado sua república para os Cretenses e não para os Quirites (317).

A imagem de Pedro Apóstolo ser confundido com um discípulo de Platão por causa de seu comunismo é realmente excepcional e cria para Peramás um duplo problema, pois Platão e o Evangelho são de fato os dois horizontes principais de referência e idealidade.

Peramás resolve inicialmente o problema afirmando o seguinte:

não foi esta [da comunhão dos bens] uma lei geral para todos, e sim um toque sublime da glória daquela santíssima comunidade, um método de vida admirável e um estado de seres perfeitos (...). Mas com respeito a cidadãos que não tem miras tão elevadas, é conveniente que disponham de seus bens e de seus campos (...). (331).

Um pouco ao estilo platônico, portanto, a comunhão dos bens – ainda que ideal – não seria simplesmente aplicável a todos.

Mas esta correspondência entre a utopia *comunista* platônica, a prática da comunidade cristã primitiva e os ideais dos ilustrados requerem um suplemento de reflexão e argumentação por parte de Peramás. E ao argumentar contra Platão e o Evangelho, Peramás revela-se de fato como um pensador setecentista, apesar de tudo. Assumindo uma visão francamente liberal, acaba – em primeiro lugar – por considerar a igualdade um problema para o progresso, devido à falta de competição:

todas as famílias eram quase iguais e possuíam os mesmos bens, a não ser que alguém cultivasse seu campo com maior diligência (...). Isso introduzia uma desigualdade insignificante, e além disso constituía um estímulo (VIII, 49).

Em segundo lugar, em favor deste sistema de terras publicas e privadas, é chamada em questão uma analogia natural: os guaranis são comparados com as abelhas, que possuem cada uma seu mel, mas somente depois de colaborarem para a construção da colmeia coletiva.⁵ O mesmo argumento do natural *versus* civilizado é apresentado com relação às formas de relações econômicas deste sistema, notadamente à moeda:

Não se utilizava moeda entre os guaranis; seguindo o uso primitivo, faziam escambo de mercancia com mercancia, sistema este mais apropriado à simplicidade natural (XVIII, 175).

Um argumento *natural* é assim argumento para contrapor-se ao comunismo platônico e cristão origi-

nal. Assim, ao novamente reclamar de Platão, Peramás afirma:

Quantas e quão graves dificuldades cria esta comunhão de bens platônica e igualdade de todos! Em nenhuma parte até agora existiu uma cidade que se regesse por estas instituições, nem creio que jamais poderá existir no futuro (322).

Desta forma (“jamais poderá existir no futuro”) a questão da comunhão dos bens introduz o grande pano de fundo da obra de Peramás, isto é a polêmica com as utopias de seu tempo.

UTOPIAS TRANSATLÂNTICAS

No *Apóstrofe final aos Filósofos Liberais* Peramás assim resume a questão:

Terminada a comparação do regime guarani com a República de Platão, se algum entre os filósofos atuais (que, seguindo a norma dos antigos atenienses, *não se ocupam com outra coisa senão dizer ou ouvir novidades*) me perguntasse se julgo possível existir na Europa algo semelhante àquela forma de governo, responderia: foi possível num outro tempo, não em nossos dias. Foi quando os europeus, antes de cultivarem as artes e fundar suas cidades, viviam em grupos e andavam errantes, pouco ou nada diferentes das tribos da América (307).

A indicação de que tanto a república de Platão como aquela dos Guaranis – que as linhas gerais dos estudos sinópticos mostram não diferirem significativamente – foram possíveis em outros tempos, mas não em nossos dias, resume bem a polêmica de Peramás com as utopias ilustradas de seu tempo. O motivo alegado pela impossibilidade da Europa viver a utopia guarani é seu estágio civilizatório, por assim dizer, isto é, seu afastamento da condição natural.

Em diversas ocasiões, Peramás revela seu olhar naturalizador ao tratar dos índios. Estes, como as feras encantadas pela música de Orfeu,

Se à maneira de Orfeu forem amansados pouco a pouco, se forem instruídos para os trabalhos úteis com suavidade e delicadeza (pois *a doçura da bondade* – diz Valério Máximo – *penetra as inteligência dos bárbaros*) (...) se renderão espontaneamente (309).

A identificação dos índios com os bárbaros permite a Peramás lançar mão de sua grande erudição clássica para uma obra de comparação que supera imediatamente a república de Platão. É o caso de Tácito, por exemplo:

Cornélio Tácito, ao falar da antiga Germânia, parece descrever os costumes dos índio da América melhor do que aqueles dos germanos (313).

Platão também se utiliza desta estratégia de validação do projeto utópico afirmando ser ele *kata physin*, isto é, conforme a natureza (R. V 455d). A conformidade com a natureza é chamada em causa com uma direta função de crítica às instituições de seu tempo (R. V 456c).

Insera-se neste mesmo ponto de contato entre Platão e Peramás o fato de que, nas *Leis* de Platão, o desenho da cidade ideal é um exercício teórico-prático permitido por uma ocasião especial: a fundação de uma colônia, uma cidade *ex novo*, portanto. Como a experiência da república guarani. A possibilidade, por assim dizer, de zerar tudo e poder fundar uma cidade de um nada que é ao mesmo tempo um vazio político e uma tabula rasa antropológica – tentação fortemente brasileira – está à base de ambos os projetos.

Como nas primeiras experiências antigas de discurso utópico, quando a referência era à Idade de Ouro, a utopia significa aqui um **retorno a um passado ideal**. Com a diferença de que o passado não é tecnicamente ideal, pois aconteceu, a utopia foi realizada nas reduções guaranis de Paraguai e Brasil.

Ainda assim, a utopia das missões é dita, como vimos, impraticável tanto no presente como no futuro. Praticada sim, no passado, onde todavia permanece, “não tendo mais lugar” – é esta precisamente a etimologia da utopia – na Europa do século XVIII. Também Platão insiste na praticabilidade, na possibilidade do

paradigma político construído no céu e em palavras (Vegetti 2010, 264). Mas, à diferença de Peramás, sua tensão utópica é toda voltada para o futuro.

Meliá fala, no caso das reduções guaranis como apresentadas por Peramás, de uma *utopia concretizada*, o que daria ao texto um certo ar saudosista e conservador (Domingues 2010). Não creio pessoalmente que possa existir algo como uma utopia concretizada. É verdade que a utopia de Peramás é voltada inteiramente ao passado, e não revela qualquer impulso para a construção da mesma no futuro. Pelo contrário, há uma distopia fortemente desenhada pela indicação clara de que é impossível qualquer proposta deste tipo nos dias atuais. Mas, ao mesmo tempo, a experiência do Autor é continuamente confrontada com a idealidade política: a filosofia política de Platão, a história e a doutrina cristãs e, ainda que em polémica, os ideais revolucionários setecentistas. Esta comparação dá ao texto as feições de uma investigação teórica e não somente etnográfica, portanto, sobre as melhores formas de vida comum e de organização do estado. Reflexão que não propõe uma república ideal no futuro simplesmente porque ela – segundo Peramás – havia ficado para trás, num passado que, ainda que recente, é de fato já inalcançável.

Peramás considera o regime político das missões guaraníticas, em comparação com a república de Platão, como o melhor possível. Neste sentido, a proposta de Peramás é realmente utópica, por representar uma *allegedly perfect society*, na definição de utopia por Segal (2012, 5). E acaba por constituir-se numa teoria política normativa, à moda de Rawls: ainda que irrealizável em sua totalidade, a descrição das missões é um modelo de vida política a ser considerado pela Europa do final de século XVIII.

CONCLUSÃO

A experiência dos guaranis torna-se assim motivo para um diálogo relativamente amplo com a Ilustração europeia a respeito dos ideais políticos que deveriam reger a Europa. Peramás traz para o debate a utopia que ele próprio teria testemunhado, aquela das reduções guaranis, fundadas sobre ideais clássicos e cristãos. Os modelos utópicos ilustrados aos quais Peramás quer

contrapor esta utopia realizada buscam, ao contrário, uma quebra presentista com o passado.

A bem ver, todavia, Peramás e sua utopia se revelam ainda filhos de sua época e mais ilustrados do que o próprio Autor poderia admitir: ainda que historicamente concretizada, a utopia guarani só se realiza fora da história, por assim dizer, isto é, fora da continuidade com as utopias clássicas e cristãs que marcam a história do pensamento ocidental. A experiência da missões guaranis nas regiões do Alto Paraná é algo imprevisto e imprevisível, isto é, não é o resultado da idealidade política clássica e cristã, que acabaram por produzir, ao contrário, a crise da Europa do século XVIII. A referência a Platão é certamente uma referência *post factum*, não uma direta influência sobre a constituição da vida política guarani.⁶

Entre os trópicos utópicos e a distopia da Europa setecentista, o exilado e desterrado jesuíta catalão parece estar escondido por trás da mureta, como o filósofo que vive como estranho em sua própria cidade descrito na *República* de Platão, e está à espera de tempos melhores para sua atuação política (R. 325e). Peramás busca em Platão (e nos clássicos mais em geral) um horizonte de referência que lhe permita interpretar a derrota histórica e ideológica de um projeto político alternativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORNELLI, G. (2009) A paixão política de Platão: sobre cercas filosóficas e sua permeabilidade. *Archai* (Brasília), n. 2, jan 2009, p. 15-29.
- DOMINGUES, B. H. (2006) As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração. *História* (São Paulo), v. 25, p.44-69.
- DOMINGUES, B. H. (2007) Platão e os Guaranis: uma análise da obra de Joseph Peramás à luz das utopias européias renascentistas e das teorias ilustradas sobre o Novo Mundo . In: *XXIV Simpósio Nacional de História*, 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História.
- DOMINGUES, B. H. (2008) Platão e os Guaranis: uma análise da obra de Josep Peramás à luz das utopias européias renascentistas e das teorias ilustradas sobre o Novo Mundo . *História Unisinos*, v. I, p. 13-3.
- DOMINGUES, B. H. (2010) Platão e os Guaranis: uma leitura da obra de José Peramás. *IHU On-Line* (UNISINOS), v. 328, p. 23-30 [Entrevista].
- MARCONDES, D. (2012) Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno. *Kriterion* (Belo Horizonte) vol. 53, no.126, p. 421-433.
- MELÍÁ 2004 = PERAMÁS , José Manuel: *Platón y los guaraníes*. Traducción de F. Fernández Pertíñez y Bartomeu Melià. Asunción, Centro Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2004.
- MURATORI, L. A. (1997) *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*. Traducción, introducción y notas de Francisco Borghesi. Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- PERAMÁS , José Manuel: *Platón y los guaraníes*. Asunción, Centro Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2004. Traducción de F. Fernández Pertíñez y Bartomeu Melià.
- _____: *Diario del destierro* . Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2004.
- _____: *Platón y los guaraníes*. Traducción de Juan Cortés del Pino, prólogo de Guillermo Furlong. Buenos Aires, Emecé, 1946.
- _____: *De Vita Et Moribus Sex Sacerdotum Paraguaycorum (1791)*. Kessinger Legacy Reprints, 2009.
- _____: *Guaranica = De administratione guaranica comparata ad rempublicam Platonis commentaries*. Symposium Press, Hamilton, Ont., 1994.
- POMBAL, Sebastião José de Carvalho e MELO, Marquês de. *Relação abbreviada da republica, que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal, e Hespanha, estabelecerão nos dominios, ultramarinos das duas monarchias, e da guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os exercitos hespanhoes, e portugueses*. Lisboa, 1757.
- SEGAL, H. P. (2012) *Utopias: a brief history from ancient writings to virtual communities*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- VEGETTI, M. (2010). *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao séc XX*. Coleção Archai. Annablume, São Paulo.

NOTAS

- 1 O presente artigo foi apresentado originalmente no XII Seminário Internacional Archai, que aconteceu na Universidade de Coimbra nos dias 9 e 10 de Dezembro de 2014. Uma versão prévia do texto será publicada nas Atas do evento.
- 2 A notícia é pela verdade mais antiga, e se refere a um artigo, escrito entre o sério e o divertido, pelo grande etnólogo e antropólogo jesuíta, Bartolomeu Meliá, maior especialista das Missões Guaranis, na revista "Acción (junho 1999, pp. 20-22). Meliá revela que Peramás não seria o 'único testemunho da invenção do futebol pelo Guaranis. Outro celebre jesuíta das missões, José Cardiel, também exilado em Faenza como Peramás, escreve num manuscrito em 1771 (publicado na Espanha por P. Hernández em 1913 sob o título Breve relación de las misiones del Paraguay): "Después de la misa se reparten las faenas de toda la semana, y se van a comer y a jugar a la pelota, que es casi su

único juego. Pero no la juegan como lo españoles: no la tiran y revuelven con la mano. Al sacar, tiran la pelota un poco en alto, y la arrojan con el empeine del pie del mismo modo que nosotros con la mano: y al volverla los contrarios lo hacen también con el pie: lo demás es falta. Su pelota es de cierta goma, que salta mucho más que nuestras pelotas. Júntanse muchos a este juego y ponen sus apuestas de una y otra parte...”. Não somente o futebol, portanto, mas também as apostas esportivas já tinham sua versão guarani.

- 3 Veja-se para estas informações o *Prólogo* à tradução da obra de Peramás de 1946 por G. Furlong, que em 1925 já havia esboçado uma biografia de Peramás.
- 4 Peramás responderá dizendo que os jesuítas protegiam os índios da violência das coroas, os tratando como “filhos, não escravos”(XXII, 246).
- 5 As abelhas são indicadas pelo próprio Aristóteles como exemplos de organização política ideal na primeira página de sua *Política*.
- 6 Sobre a real influencia das utopias, antigas e contemporâneas, para a construção da república guarani, Meliá é bastante cético: “Los jesuitas han conocido tal vez algunas de las filosofías políticas inspiradas en los clásicos del pensamiento grecolatino, puestas de moda en la Europa del Renacimiento. Se ha querido escuchar ecos de la Utopía de Tomás Moro, o la Ciudad del Sol, de Campanella, en algunas instrucciones y orientaciones jesuíticas. No hay, sin embargo, ningún apoyo textual para tales suposiciones [...] Las Misiones o Reducciones jesuíticas de Guaraníes son una historia pragmática, hecha día a día, en la cual confluyen más decisiones prácticas que ideas teóricas. La base está ante todo en principios evangélicos y en reglas de sentido común, cercanas a lo que hoy da en llamarse inculturación. Muchas de las soluciones encontradas hay que atribuir las probablemente más a los mismos Guaraníes que a los jesuitas” (Meliá, 2004, 11-12).

O AUTOR

Gabriele Cornelli é professor de Filosofia Antiga (Associado I) do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Pós-doutorado em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), pela Università degli Studi di Napoli, Federico II (Itália) e pela Universidade de Oxford (Reino Unido), é Coordenador do Programa de Mestrado em Metafísica e Orientador do Mestrado e Doutorado em Bioética da UnB. Já foi coordenador do Programa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Bioética na mesma Universidade, assim como do Núcleo de Estudos Clássicos (NEC). Foi coordenador do GT-Platão e Platonismo da ANPOF (2008-14). Editor da revista *Archai* (www.archai.unb.br/revista) e da revista *Atlantis* (www.impactum.uc.pt) dirige a Cátedra UNESCO *Archai*: as origens do pensamento ocidental (www.archai.unb.br). É Editor de quatro Coleções: a coleção *Archai* (Annablume, SP), a coleção *Cátedra* (Paulus, SP) e a coleção *Filosofia e Tradição* (UNESCO) e a prestigiosa coleção *Brill's Plato Studies* (Brill). É também Membro do Conselho dos Diretores Gerais da coleção *Classica Digitalia* (Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume Classica), membro do Conselho Editorial da Editora Annablume (SP), da coleção “*Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi*”, coleção fundada por Giovanni Reale (Ed. Vita e Pensiero, Milano) e da revista *Méthexis* (Brill). Foi Presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (2012-13) e da Sociedade Brasileira de Platonistas (2008-2010). É também sócio honorário da Società Italiana di Storia della Filosofia Antica (2013-), membro-fundador da International Association for Presocratic Studies e Presidente da International Plato Society (2013-2016 - platosociety.org). É orientador dos Doutoramentos em Filosofia e em Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra (Portugal) e professor Visitante do Departamento de Ancient Studies da University of Stellenbosch (África do Sul). Seu último livro autoral, *In Search of Pythagoreanism*, foi publicado pela editora De Gruyter (Boston/Berlin, 2013).

