



ISSN 0104-1037

78

Educação Jesuítica
no Mundo Colonial Ibérico
(1549-1768)

Amarilio Ferreira Jr. (Organizador)

Amor

INEP

Ministério
da Educação

erberto

COMITÊ EDITORIAL

Cecília Osowski – Unisinos
Leila de Alvarenga Mafra – PUC-MG
Maria Cecília Sanchez Teixeira – USP
Maria Laura Barbosa Franco – FCC
Tarso Bonilha Mazzotti – UFRJ

Educação Jesuítica no Mundo
Colonial Ibérico (1549-1768)

Amarilio Ferreira Jr.
Organizador

o
t
r
o
e
o
e
a

© Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Nacionais Anísio Teixeira (Inep)
É permitida a reprodução total ou parcial desta publicação, desde que citada a fonte.

Coordenação-Geral de Linha Editorial e Publicações Lia Scholze | lia.scholze@inep.gov.br

Coordenação de Produção Editorial Rosa dos Anjos Oliveira | rosa@inep.gov.br

Coordenação de Programação Visual Marcia Terezinha dos Reis | marcia@inep.gov.br

Editor Executivo Jair Santana Moraes | jair@inep.gov.br

Revisão Antonio Bezerra Filho | bezerra@inep.gov.br
Marluce Moreira Salgado | marluce@inep.gov.br

Normalização Bibliográfica Regina Helena Azevedo de Mello | regina@inep.gov.br

Diagramação e Arte-Final Marcia Terezinha dos Reis | marcia@inep.gov.br

Tiragem 3.000 exemplares.

Editoria Inep/MEC – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
Esplanada dos Ministérios, Bloco L, Anexo II, 4º Andar, Sala 414
CEP 70047-900 – Brasília-DF – Brasil
Fones: (61) 2104-8438, 2104-8042
Fax: (61) 2104-9812
editoria@inep.gov.br

Distribuição Inep – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
Esplanada dos Ministérios, Bloco L, Anexo II, 4º Andar, Sala 404
CEP 70047-900 – Brasília-DF – Brasil
Fone: (61)2104-9509
publicacoes@inep.gov.br
<http://www.publicacoes.inep.gov.br>

EM ABERTO: é uma publicação monotemática do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (Inep), destinada à veiculação de questões atuais da educação brasileira. A exatidão das informações e os conceitos e as opiniões emitidos neste periódico são de exclusiva responsabilidade dos autores.

Indexada em: Bibliografia Brasileira de Educação (BBE)/Inep

Publicado em dezembro de 2007.

**A exatidão das informações e os conceitos e opiniões emitidos
são de exclusiva responsabilidade dos autores.**

ESTA PUBLICAÇÃO NÃO PODE SER VENDIDA. DISTRIBUIÇÃO GRATUITA.

Em Aberto / Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. v. 1, n. 1,
(nov. 1981-). – Brasília : O Instituto, 1981- .

Irregular. Irregular até 1985. Bimestral 1986-1990.
Suspensa de jul. 1996 a dez. 1999.

Índices de autores e assuntos: 1981–1987, 1981–2001.

ISSN 0104-1037

1. Educação – Brasil. I. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira.

sumário

apresentação 7

enfoque

Qual é a questão?

Os jesuítas na pesquisa educacional

Amarilio Ferreira Jr. (UFSCar) 13

pontos de vista

O que pensam outros especialistas?

Casas de bê-á-bá e colégios jesuíticos no Brasil
do século 16

Marisa Bittar (UFSCar)

Amarilio Ferreira Jr. (UFSCar) 33

Colégios jesuíticos e o servir a Deus: a experiência
e o tempo ensinam tudo

Paulo de Assunção (USJT, Unifai, Unicapital) 59

Os jesuítas e o ensino na Amazônia colonial Rafael Chamboleyron (UFPa)	77
A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16) Célio Juvenal Costa (UEM)	93
A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17–18) Eliane Cristina Deckmann Fleck (Unisinos)	109
Francisco Xavier e o Colégio de Goa. Célia Cristina da Silva Tavares (UERJ)	121

bibliografia comentada

Panorama da educação jesuítica no Brasil Colonial: síntese do conhecimento em teses e dissertações Maria Cristina Piumbato Innocentini Hayashi (UFSCar) Carlos Roberto Massao Hayashi (UFSCar) Márcia Regina da Silva (UFSCar).....	137
--	------------

apresentação

O século 16 significou um ponto de inflexão na longa transição que se operou entre a Idade Média e a sociedade urbano-industrial assentada nas relações capitalistas de produção. Nessa centúria, a ação econômica protagonizada pela burguesia mercantil engendrou uma série de acontecimentos que desestruturou o mundo medieval, particularmente com base em três significativos episódios que condicionaram historicamente os séculos seguintes: a criação do mercado mundial de troca de mercadorias resultante das grandes navegações, o processo de formação dos Estados nacionais e a reforma protestante. Assim, a imbricação que ocorreu entre o comércio em escala planetária, o primado das línguas vernáculas sobre o latim e a cisão no seio da cristandade mergulhou a Igreja Católica, autoridade supranacional da sociedade medieval, numa profunda crise espiritual.

Mas o papismo não tardou em formular uma resposta global para o mundo que começava a ficar de “cabeça para baixo” e a contestação da Igreja Católica ao mundo burguês veio na forma do Concílio de Trento (1545-1563). Assim, munida pelos decretos e diplomas tridentinos, que consubstanciaram a sua dogmática cristã, a igreja romana atravessou os séculos seguintes, a era das revoluções, lutando contra as transformações produzidas pelos novos protagonistas gerados pela sociedade capitalista, ou seja: burgueses e proletários.

A Companhia de Jesus surgiu nesse contexto histórico engendrado a partir do século 16. Canonizada pelo Papa Paulo III, por meio da Bula *Regimini Militantis Ecclesiae* (1540), a Ordem religiosa criada por Inácio de Loyola nasceu para apostolar no mundo secular com três objetivos muito bem definidos: defender o Papa, reconverter os

cristãos, particularmente os reformados, e evangelizar os chamados “povos bárbaros” que habitavam os outros continentes. Foi assim, movidos por esses princípios militantes, que os padres jesuítas desembarcaram no mundo colonial ibérico. Somente nas terras brasileiras, por exemplo, a Companhia de Jesus exerceu uma hegemonia educacional de 210 anos, que começou em 1549, com a chegada da primeira expedição liderada pelo padre Manoel da Nóbrega, até 1759, quando foi expulsa pela política empreendida por Pombal, o primeiro-ministro do rei D. José I.

Mas, durante o tempo em que permaneceram nas colônias ibéricas, os padres inicianos executaram duas missões que estavam organicamente relacionadas entre si: de um lado, processaram a evangelização dos ditos “gentios”, em regra, por meio de ações violentas físicas e simbólicas; e, por outro, chancelaram os modelos colonizadores levados a cabo por portugueses e espanhóis, isto é, participaram ativamente do sistema econômico estruturado com base na grande plantação (latifúndio, agropecuária e trabalho escravo). Entretanto, a evangelização jesuítica produziu os seus frutos religiosos e culturais, já que o imenso território latino-americano, do México à Patagônia, professa hoje a fé católica apostólica romana, de forma quase hegemônica, graças à missão evangelizadora empreendida pela Companhia de Jesus e as outras ordens religiosas.

Este dossiê sobre a educação jesuítica no mundo colonial ibérico, que ora apresentamos à comunidade educacional brasileira, tem o intuito de ampliar as visões e interpretações sobre o processo de formação societário latino-americano, em particular o sul-americano. Retomar a discussão sobre a ação educacional jesuítica do período colonial significa também preencher lacunas, na medida em que voltamos a temas que foram abandonados pelas pesquisas em história da educação, principalmente no Brasil. Portanto, acreditamos que os 210 anos da missão jesuítica no Brasil Colonial, que representaram o maior período da história brasileira sob a orientação de uma mesma política educacional, ainda precisam ser estudados de forma sistemática. Assim, o escopo a que se propõe o dossiê em tela não é tão-somente o de resgatar uma temática de pesquisa que ainda precisa chegar a conclusões satisfatórias, mas, também, o de colocar em evidência a própria progênie societária brasileira.

Por fim, quero agradecer a todos os meus colegas da universidade brasileira que ainda se empenham em continuar pesquisando sobre a problemática educacional jesuítica do período colonial, em especial aos que compõem o presente dossiê. Além disso, gostaria também de manifestar a minha gratidão, na pessoa de Jair Santana, aos laboriosos profissionais que ajudam a materializar caprichosamente as publicações editadas pelo Inep. A vocês, o meu muito obrigado.

Amarilio Ferreira Jr.
Organizador

Qual é a questão?

enfoque

Os jesuítas na pesquisa educacional

Amarilio Ferreira Jr.*

13

O objetivo deste número de *Em Aberto* (78), que aqui denominamos Dossiê, é apresentar uma visão panorâmica sobre a “Educação jesuítica no mundo colonial ibérico (1549-1768)”. Partimos do pressuposto de que era necessário apresentar a ação evangelizadora jesuítica nas três principais regiões onde os padres da Companhia de Jesus missionaram durante o período colonial: a) a costa leste atlântica, de São Vicente a Pernambuco, ou seja, no Estado do Brasil; b) no Estado do Maranhão,¹ isto é, na grande extensão amazônica; c) e no território espanhol da bacia do rio da Prata, mais precisamente nos Sete Povos das Missões, o atual Rio Grande do Sul. Para cada uma dessas regiões foi convidado um ou mais pesquisadores da temática educacional jesuítica, tal como o leitor poderá depreender do sumário deste Dossiê. Além disso, contamos com textos que nos oferecem análises gerais sobre as questões da religiosidade cristã e da denominada “racionalidade” jesuítica. Para completar, oferecemos um artigo sobre o colégio jesuítico de Goa, na Índia portuguesa, que serve de base para um estudo comparativo entre a ação missionária jesuítica no Novo Mundo e no Oriente asiático, ambas as experiências viabilizadas historicamente pela expansão do capitalismo mercantil.

A tarefa de montagem do Dossiê sobre a educação jesuítica só foi possível porque contamos atualmente com estudiosos deste tema nas seguintes instituições

Professor do Departamento de Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: ferreira@ufscar.br

¹ O Estado do Maranhão foi criado em 1621, após a expulsão dos franceses, e era composto pelas capitânicas do Ceará, Maranhão e Grão-Pará. Desse modo, a colônia portuguesa ficou dividida em dois Estados: do Brasil e do Maranhão, cada qual diretamente ligado à metrópole.

de ensino superior: Universidade Federal de São Carlos (SP), Universidade Federal do Pará (PA), Universidade Estadual do Rio de Janeiro (RJ), Universidade Estadual de Maringá (PR), Universidade do Vale do Rio dos Sinos (RS) e Universidade São Judas Tadeu (SP). Os pesquisadores das universidades de São Paulo, Paraná e Rio de Janeiro estão organizados no Diretório de Pesquisa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CNPq) intitulado “Educação, História e Cultura: Brasil, 1549-1759 (Dehscubra)”, liderado pelo professor Dr. José Maria Paiva. Quanto aos demais pesquisadores, isto é, das universidades do Pará e do Rio Grande do Sul, foram especialmente convidados para compor o Dossiê e gentilmente aceitaram a incumbência. A todos eles – Marisa, Cristina, Márcia, Célia, Eliane, Massao, Célio, Paulo e Rafael –, os meus mais profundos agradecimentos.

Especificamente sobre a presença dos jesuítas no Brasil colonial, esta se estendeu de 1549, quando aqui chegou a primeira leva dos padres inacianos liderados por Nóbrega, até 1759, data de sua expulsão pelo Marquês de Pombal. Esses 210 anos se constituem a primeira e mais longa experiência educacional brasileira, período que começa com as escolas de ler e escrever destinadas à catequese e com a edificação dos colégios para filhos de colonos. Trata-se de uma hegemonia sem par na história do Brasil, mas que, como objeto de estudo, entretanto, tem contado com escassa produção de conhecimento – daí a iniciativa de elaborarmos este Dossiê.

Buscando situá-lo na história da pesquisa educacional brasileira, é necessário reportarmos-nos à criação, por Gustavo Capanema, em 1938, do próprio Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (Inep) – hoje denominado Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, conservando a sigla original. De modo abreviado, é possível classificar dois grandes períodos nessa história: o primeiro, que se inicia com a criação desse órgão e se estende até a década de 1960, marcado sobretudo pela gestão do educador baiano que lhe empresta o nome; e o atual, caracterizado pela pesquisa realizada no âmbito das universidades. São, de fato, não apenas dois períodos cronológicos distintos, mas dois modos de fazer pesquisas bastante diferenciados entre si. Com efeito, a pesquisa acadêmica passou a ter peculiaridades muito marcantes em relação àquela que era feita fora da universidade, embora, como não poderia deixar de ser, tenha incorporado elementos da fase anterior.

A par dos avanços conquistados com o advento dos programas de pós-graduação no Brasil, a pesquisa na área das Humanidades tem apresentado alguns traços que precisam ser superados – um deles é a recorrência sobre temas muito pesquisados enquanto outros têm permanecido quase esquecidos. O fenômeno não é recente, pois sobre ele já chamava atenção Aparecida Joly Gouveia, na década de 1970, ao fazer um levantamento da produção científica realizada na área educacional. Na ocasião, em artigo que publicou na *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, ela já alertava para o fato de que a incidência de estudos sobre um determinado objeto de pesquisa não estava redundando em maior conhecimento sobre ele, pois o que se verificava era a repetição em vez de aprofundamento e inovação, e isto porque nem mesmo o levantamento prévio sobre a produção já desenvolvida estava sendo realizado pelos novos pesquisadores (Gouveia, 1974, p. 497).

Trinta anos se passaram, e as observações da autora continuam válidas. A propósito, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (PPGE/UFSCar), anualmente, por ocasião da seleção de novas turmas para o mestrado e o doutorado, fica bastante evidente a repetição de temas nos projetos que avaliamos. Como, via de regra, apresentam-se projetos sem que o levantamento sobre a produção anterior tenha sido feito, reproduz-se exatamente o que Joly Gouveia criticava.

Enquanto a reincidência continua ocorrendo, o tema deste Dossiê, por exemplo, tem despertado pouco interesse entre os estudiosos, conforme mostrou um levantamento recente realizado por Marisa Bittar. Tomando por base os trabalhos apresentados desde 2000 em eventos científicos realizados na área de História da Educação, ela concluiu pela sua quase ausência. Ao observar os temas apresentados segundo os períodos históricos tradicionais (Colônia, Império, República), constatou que a época contemporânea é, de longe, a mais pesquisada. Segundo ela,

Em 2000, no I Congresso da Sociedade Brasileira de História da Educação (SBHE), realizado no Rio de Janeiro, foram apresentados 215 trabalhos, sendo que, destes, 7 sobre a Colônia, 35 sobre o Império e 149 sobre o período republicano. Já no II Congresso (Natal), em 2002, os anais registraram 359 trabalhos, assim distribuídos: Colônia (11); Império (21); República (161). O III Congresso (Curitiba), em 2004, contabilizou 394 trabalhos, sendo: Colônia (3); Império (68); República (226). (Bittar, 2006, p. 13 et seq.).

Em outras duas entidades por ela pesquisadas – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd) Grupo de Trabalho de História da Educação e Grupo de Estudos e Pesquisas “História, sociedade e educação no Brasil” (Histedbr) – os resultados não foram diferentes, pelo contrário, confirmaram a predominância de pesquisas sobre a época contemporânea.

Ao indagarmos sobre a razão de tão poucos estudos sobre história, educação e cultura no Brasil colonial, podemos sugerir algumas respostas. Uma delas é o fato de que, na escolha de um determinado assunto, concorrem aspectos subjetivos, pois não se pode deixar de considerar a relação estabelecida entre os próprios pesquisadores, de modo que, optar por este ou aquele tema, por este ou aquele grupo de pesquisa, implica busca de reconhecimento, que, como sabemos, é conferido pelos próprios pares. Dessa forma, cria-se uma hierarquia entre o que é mais importante e o que é menos importante ser pesquisado. Além disso, o tema deste Dossiê, por situar-se num passado distante, requer do pesquisador a atenção sobre a gênese da sociedade brasileira, implicando afinidade com a história dos nossos primeiros séculos. Em decorrência, a questão das fontes é outro aspecto fundamental, na medida em que trabalhar com documentos antigos, escritos em linguagem distinta da nossa, exige gosto, dedicação e muita disciplina.

Assim, o próprio campo de pesquisa nas Humanidades, caracterizado por influências temáticas e epistemológicas capazes de exercer maior interesse e projeção aos seus componentes, é o terreno no qual as escolhas se dão. E nele, atualmente, a história, a cultura e a educação no Brasil colonial não se enquadram entre os objetos mais prestigiosos. Além dos fatores já mencionados, no que diz respeito especificamente

à pesquisa educacional, prepondera uma outra razão: a de que o Brasil só passou a contar com um sistema nacional de educação na era republicana, e é sobre esse sistema que tem incidido grande parte das pesquisas realizadas na área.

Em meio a este cenário, somos convictos de que a proposta de um Dossiê sobre esta temática só poderia ser aceita por um órgão como o Inep, e, ao organizá-lo, tivemos como objetivo contribuir para o avanço das pesquisas nesse campo de conhecimento e com o ensino sobre a História da Educação brasileira, na medida em que nos moveu também a possibilidade da sua utilização nas salas de aula das nossas escolas.

Os artigos do Dossiê

A opção que adotamos para a sistematização dos artigos deste Dossiê procurou açambarcar as várias faces da práxis educacional dos padres da Companhia de Jesus no mundo colonial ibérico no transcurso dos séculos 16, 17 e 18, principalmente se levarmos em consideração que o conceito de “educação jesuítica” estava inserido no âmbito de uma ação evangelizadora que objetivava a universalização dos valores cristãos propugnados pela concepção católica de mundo. Por decorrência, a educação jesuítica, naquele contexto histórico, assumiu um significado que extrapolou a chamada educação formal, tal como a conhecemos hoje. Dito de outra forma: ela se revestiu de um significado difuso, mas orgânico e unitário.

Destacamos, ainda, uma outra questão que presidiu as nossas análises dos títulos que compõem a seção “Pontos de Vista”: da leitura que processamos, optamos por destacar os elementos que, direta ou indiretamente, estavam relacionados com a ação evangelizadora dos jesuítas no mundo colonial ibérico. Os vários aspectos econômicos, sociais, culturais, religiosos e pedagógicos que perpassaram a atuação dos jesuítas foram explorados, de forma assistemática, com uma perspectiva de complementação dos textos que formam esta coleção, independentemente de haver concordância ou não com a abordagem dispensada pelos autores. Assim, ancorado no princípio da pluralidade epistemológica que norteou a organização do Dossiê, realizamos um exame que se pautou numa leitura própria do autor responsável pela seção “Enfoque”, observando o que estabelece o “Guia do Colaborador” (Inep), segundo o qual é de responsabilidade exclusiva do proponente a autoria desse tópico. Desse modo, a exposição que se segue tem a marca epistemológica da posição que assumimos em relação à educação jesuítica.

Vamos, portanto, aos artigos.

O texto de Marisa Bittar e Amarilio Ferreira Jr. trata das casas de bê-á-bá e dos colégios no primeiro século da colonização portuguesa no Brasil. Compreendendo essas duas ações que nasceram da catequese como *locus matricial* da educação jesuítica em terras brasílicas, eles se debruçam sobre as origens dessa iniciativa que denominam “a primeira experiência educativa da longa hegemonia jesuítica” (1549-1759), explorando como fonte de pesquisa principalmente as cartas dos primeiros padres que aqui missionaram. Segundo os autores, é numa carta do padre Manuel da Nóbrega, que chegou na leva pioneira de 1549, que está registrada a notícia da primeira escola

de ler e escrever entre nós. Classificando como casas de bê-á-bá essas iniciativas que nasceram na Baía, São Vicente e Espírito Santo, eles as associam à criação dos colégios, o que ocorreu logo depois. Ambos, casas de bê-á-bá e colégios, inicialmente, não mereciam a distinção dos jesuítas. Desse modo, os autores mostram como os colégios nasceram dessas casas em meio à divergência doutrinária entre os padres Manuel da Nóbrega e Luiz da Grã sobre a possibilidade ou não de a Companhia de Jesus possuir bens materiais, preocupando-se também em esclarecer a especificidade que tais colégios assumiram nas terras brasileiras na segunda metade do século 16.

Dilacerada pela cisão iniciada em 1517, a igreja apostólica e romana se viu obrigada a reformar também as suas práticas educacionais, cujos liames estavam profundamente entranhados no medievo. Os católicos passaram, a partir do século 16, a adotar experiências pedagógicas que extrapolavam aquelas desenvolvidas tanto no âmbito das escolas cenobiais quanto das universidades. Imitando os cristãos reformados, os cristãos da contra-reforma passaram também a implementar as escolas das primeiras letras como forma de ensinar e universalizar os “mistérios divinos da salvação” do homem (Paulo, Col 1: 26-28). Neste sentido, os cristãos, de modo geral, recuperaram o antigo costume hebraico de organizar uma escola em cada sinagoga como instrumento de aculturação e edificação da crença religiosa. Entretanto, estabeleceu-se uma distinção entre os protestantes e os católicos: as escolas de ler e escrever entre os primeiros tinha como objetivo ler o livro sagrado vertido para as línguas vernáculas com base na tradução efetivada por Martinho Lutero; já os católicos organizavam o ensinamento da doutrina cristã por meio de catecismos e não diretamente do livro sagrado, que continuou escrito em latim, pois o Concílio de Trento (1545-1563) declarou a tradução da Vulgata Latina como oficial da igreja romana. Assim, a dogmática cristã – a revelação, o pecado original, a justificação e os sacramentos (batismo, confirmação, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordenação e matrimônio) – ficava reduzida a uma estrutura textual simplificada e vulgar.

As terras brasileiras também sofreram os impactos das reformas religiosas que abalaram o Velho Mundo, pois os seguidores de Inácio de Loyola introduziram aqui os novos preceitos educacionais que derivaram das 95 teses afixadas por Lutero na porta da igreja de Wittenberg.² Logo que aportaram em Salvador, os jesuítas que chegaram à expedição do governador-geral Tomé Sousa (1549) instituíram uma escola de bê-á-bá como parte integrante do processo de evangelização dos “negros da terra”. Os jesuítas disseminaram a experiência realizada na Baía, ao longo do litoral atlântico, durante toda a segunda metade do século 16. Assim, puseram em curso a experiência pedagógica que associava a propagação dos valores da doutrina cristã com as casas de bê-á-bá, ou seja, ensinavam os índios catecúmenos – particularmente os curumins – a ler, escrever e memorizar os dogmas cristãos redigidos nos catecismos bilíngües (português e tupi).

² Sobre o projeto educacional da reforma protestante, digno de nota é o manifesto redigido por Martinho Lutero em 1524 (Lutero, 2000, p. 7 et seq.).

Em junho de 1562, por comissão do padre Brás Lourenço,³ que estava no Espírito Santo, foi exarada uma carta endereçada ao padre Miguel de Torres (Lourenço, 1958, t. III, p. 463-468), superior da Companhia de Jesus em Lisboa, na qual encontramos uma passagem que pode sintetizar o significado mais geral do que representou a ação missionária jesuítica na aurora da formação societária brasileira:

O outro [Irmão] hé hum mancebo de dezoito até vinte annos de bom engenho e abil para tudo. Acaba agora sua probação. Sabe algum tanto da lingoa destes Indios e aprende latim. [...] Está aquy outro moçozinho seu irmão, puer bonae indolis. Será de doze, ainda não hé admitido. Este tambem aprende latim. Insina-os o P. Brás Lourenço e com elles a hum indiozinho da Baya que aqui criou. Será agora de 12 até 14 annos, habilissimo para tudo. Pregou este anno passado a Paixão em portugues à gente de fora com tanto fervor e devoção que moveo muito os ouvintes.

Eis aí um exemplo prático da educação jesuítica no Brasil do século 16: a) um “indiozinho da Baya” que falava o tupi; b) pregava em português o sofrimento e a morte de Cristo na cruz; e c) aprendia a gramática latina.

O padre José de Anchieta relata, nos seus denominados escritos históricos de 1584, que foram dessas casas de bê-á-bá que nasceram os três colégios da Companhia de Jesus durante o primeiro século da colonização lusitana nas terras brasílicas. Segundo ele, os jesuítas até então “já haviam fundado três colégios – Baía, Rio de Janeiro e Pernambuco – e mantinham cinco casas de bê-á-bá – Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente e São Paulo”. Sobre essa mudança, o artigo registra que, a partir de 1570 até o final do século,

[...] as casas de bê-á-bá foram dando lugar aos colégios na mesma proporção em que os povos indígenas do litoral foram sendo dizimados pela lógica de ocupação territorial baseada no modelo econômico da *plantation* (monocultura, latifúndio e trabalho escravo). Esse lapso de tempo do processo colonizador luso-jesuítico marcou o início da mudança na configuração do *scholasticu* que freqüentava as instituições mantidas pela Companhia de Jesus. Assim, paulatinamente, esses escolares foram deixando de ser as crianças órfãs trazidas de Portugal, as indígenas e as mamelucas, para se reduzir, quase que exclusivamente, aos filhos dos senhores de terras e escravos.

Por outro lado, Paulo de Assunção nos demonstra que a prevalência da tese defendida por Manuel da Nóbrega, com o apoio de Roma,⁴ sobre a de Luiz da Grã marcou de forma irremediável a longa hegemonia educacional jesuítica de 210 anos. Contrariando os preceitos consubstanciados na IV Parte das “Constituições”, o substituto de Inácio de Loyola no comando da Companhia de Jesus, padre Diego Laines, autorizou as casas de bê-á-bá a amealharem bens econômicos, como terras, escravos e gado, tal como defendia Nóbrega, regalias essas que só eram permitidas aos colégios da Ordem.⁵ Assim, os jesuítas buscaram, desde o início da missão evangelizadora, construir uma base material de sustentação para as casas de bê-á-bá

³ Brás Lourenço era português de Melo (diocese de Coimbra), nascido em 1525. Já era padre quando ingressou na Companhia de Jesus, em 1549. Veio para o Brasil na expedição chefiada pelo padre Luis da Grã, em 1553, e foi designado superior da residência dos jesuítas na capitania do Espírito Santo, onde viveu por muitos anos.

⁴ Sobre as divergências entre Nóbrega e Grã, Serafim Leite afirmou que “a 16 de dezembro de 1562, o geral [da Companhia de Jesus] Diogo Laines aprova tudo quanto Nóbrega propusera” (Leite, 1993, p. 29).

⁵ Conferir a regra 5 [326] da “Fórmula do Instituto” (Loyola, 1991, p. 534).

e os colégios, os mais importantes *locus* difusores dos valores ocidentais cristãos nas plagas brasílicas. Mas, em contrapartida, a vitória do projeto educacional defendido por Nóbrega maculou a vida espiritual dos jesuítas com os negócios temporais. O artigo de Assunção tem como escopo, portanto, explicitar as contradições que se estabeleceram entre o espiritual e o temporal na vida cotidiana dos inacianos no Brasil colonial dos séculos 17 e 18. Em outras palavras: qual foi o *preço espiritual* que a Companhia de Jesus pagou para administrar os chamados “negócios divinos”?

A magnitude dos “negócios divinos” acumulados pelos jesuítas desde a disputa canônica do século 16, entre Nóbrega e Grã, foi sistematicamente analisada pelo autor em *Negócios jesuíticos*. Na referida obra, Assunção afirma, por exemplo, que só “o colégio de Santo Alexandre [Pará], em 1718”, era proprietário da “fazenda Marajó, nas proximidades do Rio Arari, com a extensão de 18,9 quilômetros por 31,5 quilômetros e contava com mais de 134 mil cabeças de gado e 1.500 cavalos”. Assim,

[...] num universo colonial onde a propriedade da terra era sinônimo de riqueza e de poder, os inacianos eram ricos e poderosos. O domínio da terra justificava-se como parte de um processo de integração dos valores culturais cristãos que valorizava o trabalho agrícola em detrimento da atividade comercial. O jesuíta associava-se ao aristocrático proprietário de terras, mesmo que esta aparência aristocrática fosse superficial ou real como demonstram algumas cartas (Assunção, 2004, p. 187-188).

Para gerenciar o seu imenso patrimônio temporal, constituído principalmente de fazendas, a Companhia de Jesus empregava, como não poderia ser de outro modo, os seus próprios quadros. Deste modo, o jesuíta no Brasil colonial foi se transformando paulatinamente em “missionário-fazendeiro” (Leite, 1993, p. 177), pois “a incorporação do inaciano na empresa colonizadora servia como parte de um plano de unidade política com fins mercantis, que se compunha com os valores religiosos para dar vazão ao domínio colonial”. Com o passar do tempo, entretanto, a demanda socialmente necessária para manter as atividades mercantis gerando lucros impunha um cotidiano de burocratização que resultou na degeneração da vida espiritual do jesuíta e transformou o inaciano mais em fazendeiro do que em missionário. Por sua vez, a degradação espiritual levava inexoravelmente à ante-sala dos pecados mundanos e corroía por dentro o catolicismo reformado da Companhia de Jesus.

A certeza manifesta do fato em questão são os dois exemplos aludidos por Assunção no seu texto: os casos dos irmãos Matheus de Souza e António de Figueiredo, ambos na primeira metade do século 18. O episódio mais emblemático, contudo, foi o do segundo jesuíta, que assaltava a despensa de alimentos e fornicava com uma escrava da residência. O seu superior no colégio da Bahia, padre António Fernandes, reclamava que

[...] o comportamento do Irmão António [Figueiredo] era inadequado, pois na época em que o engenho começava a moer, reparou que, durante a noite, mantinha algumas *demasiadas conversas e assistências a certas negras* que andavam servindo no engenho [...]. Por esta e outras, o padre decidiu afastar do engenho a negra da qual desconfiava [...]. Todavia, esta medida não interrompeu os encontros diários na casa da senzala onde fora instalada. Pouco adiantaram as ameaças de açoite contra a negra, pois todos os dias, assim que acabava a oração, o Irmão António ia meter-se com ela na casa de purgar, ou no alambique, de onde não saía senão às horas de jantar, sendo necessário chamá-lo três a quatro vezes. [...]. Após o jantar, tornava para lá *de onde*

não saia, se não de noite fechada. O trato inconveniente com a negra era tão descabido que, não estando ela na casa de purgar, como era costume aos domingos e dias santos, e não tendo o que fazer na casa, o Irmão Antônio metia-se na casa da negra, não saindo *ordinariamente senão ao jantar e à noite*, e muitas vezes vinha de lá bem tarde.

Negócios mercantis, burocracia administrativa e prazeres carnais: assim vivia o irmão Figueiredo num engenho de açúcar de propriedade da Companhia de Jesus no Brasil do século 18. Era uma existência pouco dignificante se tomarmos como paradigma o modelo de espiritualidade propugnado pelo fundador do Instituto no longínquo 1634. Uma hipótese plausível para explicar os possíveis motivos que levaram o jesuíta a violar a castidade celibatária pode ser encontrada na sua crença religiosa corrompida por relações mundanas que sustentavam os “negócios divinos”. Este fato, portanto, encerrava em si mesmo uma antinomia, pois os colégios (noviciados e casas de estudo) podiam possuir bens de raiz que eram justificados como meios de suprir as demandas materiais dos religiosos e, por conseguinte, justificados como “necessários para a formação espiritual” (Lippert, 1959, p. 51). Dito de forma diferente: as fazendas jesuíticas sustentavam os corpos dos padres, mas, ao contrário da “formação espiritual”, pervertiam as suas almas.

Além disso, tudo leva a crer que o irmão Figueiredo não era muito afeito aos Exercícios Espirituais prognosticados por Inácio de Loyola como antídotos eficazes contra os desejos desenfreados da carne. Na décima segunda regra [325] dos referidos Exercícios, o fundador do Instituto não tergiversou quando definiu a natureza do perigo que representava uma mulher:

O inimigo se comporta como uma mulher em seu modo de ser fraco de forças e forte de insolência; porque assim como é próprio da mulher, quando ela briga com um homem, perder a coragem, fugindo quando o homem a enfrenta com resistência, e, ao contrário, se o homem começa a fugir perdendo a coragem, a cólera, o espírito de vingança, a ferocidade da mulher logo cresce tornando-se desmedida, da mesma maneira é próprio do inimigo enfraquecer-se e perder coragem, dando fuga as suas tentações, quando a pessoa que se exercita nas coisas espirituais põe muita resistência contra as tentações do inimigo [...]. (Loyola, 1991, p. 296).⁶

Assim, para Inácio de Loyola, o “inimigo” tinha o corpo da mulher como moradia, e ele deveria ser evitado. Em decorrência, os Exercícios Espirituais geraram uma psicologia religiosa, no âmbito da Companhia de Jesus, fortemente marcada por um sentimento de pura misoginia.⁷ Mas existiram as exceções: o irmão Figueiredo, por exemplo, não se deixou contaminar pela repulsa mórbida dos jesuítas ao contato sexual com as mulheres.

Já Rafael Chambouleyron nos remete, com o seu artigo, à missão evangelizadora dos padres da Companhia de Jesus no contexto do Estado do Maranhão e Grão-Pará. O autor destaca que os inacianos se fizeram presentes desde o primeiro momento da

⁶ Tradução do autor.

⁷ No capítulo intitulado “Nada de mulheres!”, Jean Lacouture afirma que “todas as grandes ordens religiosas, beneditinos, dominicanos, cartuxos, franciscanos, têm sua réplica feminina, às vezes mais resplandecente do que a instituição original. Todas, menos os jesuítas” (Lacouture, 1994, p. 178).

conquista da Amazônia, no início do século 17, mas foi somente na década de 1650 que os jesuítas se instalaram definitivamente na região, até a sua expulsão, já na segunda metade do século 18. Com colégios nas cidades de São Luís e Belém e em muitas aldeias espalhadas pelo vasto sertão amazônico e maranhense, a “missão do Maranhão” teve um papel fundamental no processo de conversão e descimento de inúmeras nações de nativos. Ao longo do século 17, principalmente durante os anos em que o padre António Vieira residiu na região, o problema da educação dos catecúmenos nativos, do ensino aos filhos dos portugueses e da formação de um “clero maranhense” foram preocupações dos religiosos. A análise de como foram pensadas essas três questões no interior da missão do Maranhão, principalmente pelo padre Vieira, revela uma reflexão sobre as formas de inserção da Companhia de Jesus na América portuguesa.

Seguindo o fio condutor cuidadosamente desvelado por Chambouleyron, a saga jesuítica na região amazônica adquire um tom dramático quando palmilhada entre os meandros dos sermões proferidos pelo padre António Vieira: em seus textos encontramos uma quantidade substantiva de excertos referentes à importância que a tríplice missão evangelizadora dos jesuítas desempenhou na vastidão labiríntica das brenhas do Maranhão e do Grão-Pará. A sua verve ferina qualificou, de forma épica, a dimensão que a catequese dos índios, a educação da prole dos portugueses e a formação de padres nativos da Companhia de Jesus assumiu num contexto de profundas contradições entre missionários e colonos.

Pregando para os noviços do colégio da Bahia, mas tendo em mira o que acontecia no Maranhão e Grão-Pará, Vieira açulava os jovens futuros padres da Companhia de Jesus para o completo engajamento na obra da catequese, principalmente porque os jesuítas eram poucos e nem todos dominavam a língua brasileira, o nheengatu. No sermão “Exhortação primeira em véspera do Espírito Santo”, aquele que pode ser considerado um dos mais importantes protagonistas históricos da expansão territorial lusitana na bacia do rio Amazonas indagava ao seu público juvenil:

[...] e que direi eu ao collegio da Bahia, ou o que me dirá elle a mim, quando n’esta grande comunidade é já tão pouco geral a lingua chamada geral do Brazil, que são muito contados aquelles em que se acha? Direi porventura ou por grande desgraça que emmudeceram, ou se diminuíram as linguas, porque se apagou ou esfriou o fogo? (Vieira, 1945, p. 387).

E depois arrematava com a seguinte resposta:

[...] ás obrigações d’esta Provincia se tem acrescentado a conquista universal do novo mundo do Maranhão e grande mar do rio das amazonas, não há duvida que a lingua geral do Brazil, com porta por onde só se pode entrar ao conhecimento das outras, nos faz a grande falta e aperto em que nos vemos (Vieira, 1945, p. 389).

Assim, para Vieira, o principal traço da formação intelectual do jesuíta tinha que ser o domínio da língua geral (nheengatu), pois sem ela a empresa evangelizadora ficava ameaçada.

O significado da importância estratégica que a língua geral assumia na região amazônica ficou assim consignado naquela que pode ser considerada a pregação da catequese indígena: o sermão do “Espírito Santo”. Na referida prédica, perorada na

igreja da Companhia de Jesus em São Luís, o retor assim se referiu à profusão de línguas que povoavam a bacia do grande rio:

[...] pela muita variedade das linguas houve quem chamou ao rio das Amazonas rio Babel [...]. Por isso os naturaes lhe chamam Pará, e os portuguezes Maranhão, que tudo quer dizer mar e mar grande. E vem-lhe curto tambem o nome de Babel, porque na torre de Babel, como diz S. Jeronymo, houve sómente setenta e duas línguas, e as que se fallam no rio das Amazonas são tantas e tão diversas, que se lhes não sabe o nome, nem o numero. As conhecidas até o anno de 639 no descobrimento do rio de Quito eram cento e cincoenta. Depois se descobriram muitas mais, e a menor parte do rio, de seus immensos braços, e das nações que os habitam, é o que está descoberto. Tantos são os povos, tantas e tão occultas as línguas (Vieira, 1945, p. 418).

Era imperioso unificar essa torre de Babel multiplicada sob hegemonia lingüística do nheengatu, a língua geral gramaticada por José de Anchieta no século 16.

No sermão da "Epiphania", pregado para a realza metropolitana após a expulsão dos jesuítas pelos colonos do Maranhão (1661), Vieira descreveu o metódico ritual da catequese junto aos brasis da Amazônia:

[...] é necessário tomar o barbaro á parte, e instar com elle muito só por só, e muitas horas, e muitos dias: é necessario trabalhar com os dedos, escrevendo, apontando e interpretando por acenos o que se não póde alcançar com palavras; é necessario trabalhar com a lingua, dobrando-a, e torcendo-a, e dando-lhe mil voltas para que chegue a pronunciar os accents tão duros e tão estranhos: é necessario levantar os olhos ao ceo, uma e muitas vezes com a oração, e outras quasi com desesperação, é necessario, finalmente, gemer, e gemer com toda a alma; gemer com o entendimento, porque em tanta escuridão não se vê sahida; gemer com a memoria, porque em tanta variedade não acha firmeza; e gemer até com vontade, por constante que seja, porque no aperto de tantas difficuldades desfallece e quasi desmaia (Vieira, 1945, p. 28).

22

Para tanto, não era necessária a aplicação de todos os estudos de humanidades, filosofia e teologia que os jesuítas aprendiam nos colégios da Ordem, tanto do Estado do Brasil quanto do Estado do Maranhão. Segundo o pregador, quando os padres chegavam "n'aquella immensa universidade de alma" que eram o "Grão-Pará e o rio das amazonas", eles deveriam se esquecer "das sciencias" que lá apreendiam e se dedicarem exclusivamente "todos á da conversão" (Vieira, 1945, p. 394).

Converter os "bárbaros da terra" e reconverter os colonos portugueses às teses teológicas que a santa madre igreja católica, apostólica e romana havia aprovado no Concílio de Trento (1545-1563): eis o grande sentido da missão evangelizadora dos padres da Companhia de Jesus nos trópicos americanos. Ou como proferiu o próprio Vieira (1945, p. 442) acerca da vocação docente dos inacianos em outro discurso religioso: "tomou Sto. Ignacio as escolas e a criação dos moços. Para que? Para que nas prensas das letras se lhes imprimam os bons costumes, e estudando as humanas aprendam a ser homens" cristãos.

O artigo apresentado por Célio Costa tem como objeto de estudo a relação que se estabeleceu entre a prática catequética e racionalidade jesuítica, que foi se forjando ao longo da ação missionária dos padres inacianos nas terras brasílicas do século 16. Para explicar o processo de constituição da racionalidade jesuítica, Célio não se filia à tese que defende a sua origem exclusivamente no grande cisma que a cristandade ocidental sofreu a partir de 1517. Para o autor, devemos buscar as causas no próprio processo de auto-reforma religiosa que a igreja católica vinha se impondo desde o

século 11, mas que tinha sofrido interrupções nos trezentos e nos quatrocentos. A Companhia de Jesus nasceu, em 1534, como um instituto religioso já reformado por demandas internas e externas à igreja católica apostólica romana, as últimas impostas pelo “crescimento das religiões protestantes”.

A racionalidade jesuítica ficou plasmada na forma de uma filosofia aplicada e não especulativa em dois documentos que são considerados como clássicos do pensamento ocidental: as Constituições do Instituto (1558) e o *Ratio Studiorum* (1599). Ou seja, a defesa ortodoxa da metafísica cristã não se fez por meio de compêndios *theoreticus*, mas na forma de códigos estruturados em artigos positivos que, quando aplicados, viabilizariam a expressão material da concepção cristã de mundo. Além disso, a racionalidade jesuítica também se constituiu com base no Catecismo, no Breviário e no Missal resultantes do Concílio de Trento (1545-1563) e nas obras de São Tomás de Aquino, particularmente a *Suma Teológica*. O autor destaca três aspectos relevantes da racionalidade jesuítica no século 16: a) o sistemático processo de formação dos padres do Instituto, educação que privilegiava uma sólida constituição intelectual na “tradição teológico-filosófica da escolástica” e a inquestionável disciplina aos cânones emanados da Sé Apostólica; b) o caráter secular da ação missionária da Companhia de Jesus, ou seja, a ruptura com a “tradição monástica de organização dos padres regulares”; e c) o controle sistêmico das práticas e ações por meio de avaliações dos sucessos e fracassos obtidos na missão evangelizadora dos jesuítas espalhados pelo mundo, ou seja, “as ações, as práticas, as estratégias e táticas que foram se tornando gerais e passaram a guiar os passos dos missionários jesuíticos”.

Mas como se efetivou a racionalidade jesuítica no contexto das terras brasileiras no século 16? A resposta a essa questão passava pelo equacionamento da questão referente à catequese dos “gentios”, isto é, de como os cânones do catolicismo apostólico seriam aplicados no processo de conversão “religiosa e cultural do índio” e da sua respectiva “transformação em cristão e súdito do rei português”. A catequese jesuítica, portanto, tinha o objetivo de “cimentar a mudança religiosa, cultural e política ocorrida com os indígenas brasileiros”. Para tanto, os jesuítas se “apropriavam da religião indígena e forneciam uma explicação cristã” para ela. Mas os padres da Companhia de Jesus não agiram assim apenas com os indígenas americanos; adotaram procedimentos idênticos também nas Índias e no Japão, pois “quanto mais complexas eram a vida e a religião dos outros povos, mais crescia a necessidade de adaptação, aumentando a necessidade de avaliar profundamente quais as estratégias necessárias para realizar a evangelização”. E a adaptação da estratégia jesuítica de catequização dos chamados “gentios” estava “diretamente proporcional ao poderio militar e político português”, porque nas regiões “onde a presença da Coroa portuguesa era mais efetiva” se tornava menor a necessidade de adaptação e maior a imposição do colonizador e dos seus valores ocidentais cristãos.

Neste sentido, a catequese jesuítica na vastidão dos domínios portugueses significava simplesmente a subjugação dos chamados “gentios” aos valores da civilização ocidental cristã. Roberto Gambini – em *Espelho índio: a formação da alma brasileira* – defende a tese de que a cristandade européia queria civilizar os indígenas porque, para ela, o significado de “civilizá-los seria o mesmo que moldar de novo a

argila corrupta à imagem do autor. Os jesuítas fincaram o pé no Novo Mundo com esse objetivo e, convencidos de que a argila era má” (Gambini, 2000, p. 90), exerceram essa racionalidade tipicamente cristã, por exemplo, com os curumins. As brincadeiras e jogos baseados na música e na dança praticadas pelas crianças indígenas foram apropriadas pelos padres inacianos e transmutadas de suas simbologias originárias e transformadas em crenças cristãs. Assim se impôs a racionalidade jesuíta nos trópicos.

Por sua vez, Eliane Fleck nos oferece uma panorâmica sistemática do que foi a missão evangelizadora dos jesuítas nos “sete aldeamentos na região da bacia do rio Uruguai: São Borja (1682); São Nicolau, São Miguel e São Luís Gonzaga (1687); São Lourenço (1691); São João (1697) e Santo Ângelo (1706)”. Nos Sete Povos das Missões, os jesuítas instituíram um tipo de organização societária que Clovis Lugon classificou como “A república ‘comunista’ cristã dos Guaranis”. Dispensando uma abordagem apologética às reduções indígenas que os jesuítas organizaram na região do atual Rio Grande do Sul, Lugon (1997, p. 342) afirmou que

[...] o comunismo aplicado pelos jesuítas na República Guarani não era moderado. Um comunismo alicerçado em razão essencialmente econômica poderia ser mais facilmente moderado, na acepção burguesa, por exemplo, admitindo substanciais desigualdades de renda. Na República Guarani, as condições de vida correspondiam, em princípio, ao gênero de atividade, nada mais. [...]. Fora de toda a falsa moderação burguesa, o respeito espiritualista da pessoa deve alimentar e alimentará melhor do que qualquer outro princípio a liberdade e a igualdade, a democracia viva e a “revolução permanente”.

24

Mas em quais bases o pretense “comunismo jesuítico” teria erigido um novo tipo de sociedade nos pampas gaúchos? Ou, formulando uma outra questão com base na própria lavra de Lugon (1997, p. 10), com qual propósito “a República Guarani foi, por seu lado, um sociedade fraternal organizada segundo os princípios cristãos, no sentido em que a fraternidade estava praticamente inscrita na sua estrutura, seu regime de propriedade, seus modos de produção, e distribuição, em todas as suas instituições”? Existe apenas uma resposta para ambas as questões acima formuladas: a dita “república cristã dos jesuítas” só foi possível ser construída sobre as ruínas das sociedades Guarani que habitavam a bacia do rio da Prata. Dizendo de outro modo: as reduções dos Sete Povos das Missões somente existiram por causa do aniquilamento da cultura guarani. E quais eram os traços culturais dos Guarani que foram sistematicamente combatidos pelos padres da Companhia de Jesus?

A ortodoxia tridentina propugnada pelos inacianos opunha-se de forma sistemática à prática da poligamia, da pajelança, da nudez, da antropofagia, do nomadismo e da guerra. Assim, para os jesuítas, o modo de vida dos índios Guarani era marcado pela “imundícia pecaminosa que habitava o mundo temporal”, e era imperioso convertê-los aos preceitos da vida cristã. O padre Antônio Ruiz de Montoya, em *Conquista espiritual*, afirmava, por exemplo: “conhecemos a alguns caciques que possuíam até 15, 20 e 30 mulheres” (Montoya, 1997, p. 54). Quanto à antropofagia, Montoya (1997, p. 55) a descreveu assim:

[...] ao cativo colhido em guerra engordam-no, dando-lhe liberdade quanto a comidas e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita

solenidade. [...]. Pela comarca repartem porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar-se em muita água. Fazem disso uma papa ou mingau. As mulheres dão a seus filhinhos de peito um pouquinho dessa massa [...]. Trata-se de uma festa muito especial para os guaranis, que eles fazem com muitas cerimônias.

Ou como descreveu o padre Joseph Oregio (1969, p. 29), em carta datada de 1636, acerca dos hábitos antropofágicos de um índio chamado Erouaca, que,

[...] con sus padres, mugeres y hijos a esta reducion de S. Aña del icabaguà comedor de carne humana y se puso como una legua lejos desta reducion en um çerro, y alli con maña se há comido con sus padres e su hermana y muger y a outra muger con su hijo a outra muger de los tres hemos visto aqui em nuestra casa las tres caveras, huessos y carne assada, en cantidad de una muger que avia muerto el dia que le prederieron.

Uma manifestação de intolerância dos padres da Companhia de Jesus em relação aos costumes dos índios Guarani durante o século 17 encontra-se narrada de forma sintética no volume I da trilogia organizada por Jaime Cortesão. No documento XXXII da “Coleção De Angelis”, um jesuíta anônimo descreveu o que deveria ser extirpado da cultura desses ameríndios:

[...] estos indios les opponen que son borrachos, olgaçanes, hechizeros, mentirosos y que siempre estan pensando en malicia y en trayciones, y otros mill males que les imponen, yo quiero que sea assi, esto es lo que pretente remediar dios nuestro Señor y el papa su vicario por medio del rey nuestro señor para cuya enseñanza sustenta su magesta los obispos y sacerdotes y embia a su costa tanta cantidad de religioso (Cortesão, 1951, p. 168).

Embragados, preguiçosos, feiticeiros, mentirosos, maliciosos e traidores: assim os jesuítas viam os “mill males” dos Guarani.

O resultado da desfiguração cultural dos Guarani ficou registrado pela pena de Montoya. Na sua *Conquista espiritual...* encontramos registrado um episódio no qual dois indígenas foram batedores dos jesuítas numa entrada ao sertão com o fito de “anunciar o evangelho em terras de gentios”. Porém, ambos foram capturados e condenados à morte num ritual de antropofagia. Ao contrário do índio adulto que aceitou as ofertas de “mulheres, desafoço e liberdade de consciência” e, portanto, “logo se amancebou”, o jovem índio evangelizado na escola jesuítica “não aceitou coisa nenhuma das que lhe ofereciam”. Para dissuadi-lo de tal postura, “puseram diante dele uma moça bem escolhida”, mas o “moço casto nem ainda olhá-la quis”. Argumentou que “os padres ensinavam a não olhar as mulheres, porque pelos olhos entrava o pecado na alma” e admitir outra mulher, já que era casado, seria um ato adúltero e proibido pela “Lei de Deus”. Sob ameaça de morte altercou: “matai-me, pois matareis somente a meu corpo, não contudo minha alma, que é imortal; e espero que, morrendo, logo ela irá gozar eternamente de Deus” (Montoya, 1997, p. 94). O jovem índio foi morto a punhalada e teve o corpo despedaçado e comido, mas acreditou que a sua alma acenderia “o paraíso celestial”. Para os Guarani, antes dos jesuítas, o “reino divino” era a própria natureza na qual eles estavam perfeitamente inseridos. Na sua cosmologia não cabia esta invenção do pensamento ocidental: o homem dividido entre corpo e alma. Ou seja, o corpo com uma fonte inesgotável de pecado e a alma mortificando o próprio corpo como mecanismo de libertação rumo à “ressurreição”.

Já o artigo de Célia Tavares presta um duplo contributo para a formação deste Dossier sobre educação jesuítica no mundo ibérico colonial. Em primeiro lugar ela nos faculta uma análise pertinente do ponto de vista do estudo comparativo, ou seja, o leitor terá a oportunidade de estabelecer semelhanças e diferenças entre os dois processos evangelizadores jesuíticos historicamente mais significativos: o da Ásia, mais precisamente na Índia, e o do chamado Novo Mundo.

Para além das pesquisas e estudos empreendidos pela autora sobre a conquista lusitana na Ásia das monções no transcurso dos séculos 16, 17 e 18, esta é a contribuição que justifica a sua participação na presente coleção de artigos que visa a exposição de vários aspectos da chamada pedagogia jesuítica depois da expansão ultramarina europeia e que conferiu um sentido de globalização planetária para as práticas económicas do capitalismo mercantil. Nesta perspectiva, o trabalho de Célia cumpre o papel de contraponto, pois permite a comparação entre “lá”, a fonte de produção das ditas especiarias, e “cá”, o mundo a ser ocupado economicamente com o objetivo de produzir novas mercadorias para o processo de acumulação primitiva do capital. Isto é possível porque existe uma base comum de identificação: a ação missionária da Companhia de Jesus. A Ordem criada pelo padre Inácio de Loyola reunia duas características que a tornaram distintiva no âmbito da contra-reforma cristã: primeiramente porque ela se transformou no principal instrumento da viabilização material das teses teológicas que haviam sido aprovadas no concílio de Trento (1545-1563) e, depois, em função da política de formação do clero jesuítico, que, a um só tempo, era pautada na rígida disciplina de obediência ao papado e na substância do humanismo escolástico.

A outra contribuição do texto de Célia é concernente à tese heterodoxa que sustenta: de que a Companhia de Jesus não nasceu, de forma preestabelecida, como uma “Ordem docente”. Para defender a sua proposição, a autora explica como se deu o processo de transformação da “Confraria da Conversão à Fé”, fundada em 1541 por influência franciscana, no futuro colégio jesuítico de Goa. No início, o superior dos jesuítas no Extremo Oriente asiático, o padre Francisco Xavier, resistiu até mesmo à possibilidade de que os inicianos lecionassem no seminário da Santa Fé de Goa, pois ele nutria outros planos: a sua maior ambição

[...] era alcançar a conversão em massa dos orientais. Para isso ele não poupou esforços e viagens, numa busca impressionante em nome da sua crença fundamental, salvar as almas. Talvez por isso, a princípio, Xavier não tenha assumido a tarefa que lhe propunham.

Segundo Célia Tavares, portanto, somente em 1548 os jesuítas fundaram, com base no seminário da Santa Fé, o seu primeiro colégio no oriente: o de São Paulo. Foi neste lapso de tempo, entre 1542 e 1548, que a Companhia de Jesus teria “descoberto” a sua vocação para a educação escolástica nas longínquas terras asiáticas. Portanto, para a autora, trata-se de um “mito”, consagrado pela história da educação, o fato de que a Companhia de Jesus teria nascido já com um pendor para o magistério.

Vale a pena ressaltar que a tese defendida pela autora – de que “a idéia de fundação de colégios foi um aprendizado”, não nasceu com a Companhia de Jesus –

encontra respaldo na "Introdução" que o padre Leonel Franca redigiu para a tradução, no Brasil, do *Ratio Studiorum*. Nesta longa apresentação do método pedagógico dos jesuítas, o autor afirmou:

[...] a instituição de colégios para estudantes não pertencentes à Ordem não entrava no plano primitivo de Inácio, mas bem depressa se lhe impôs como uma necessidade quase indeclinável e um instrumento eficaz de renovação cristã muito em harmonia com as suas altas finalidades e com a inclinação espontânea de Inácio. A fundação em Goa por S. Francisco Xavier do primeiro colégio para externos em 1543 e a doação em 1544 de S. Francisco de Borja, então duque de Gandia, para abertura nesta cidade de um colégio, transformado, em 1547, em Universidade ou *Studium generale*, enveredaram a nova Ordem pelo caminho de sua missão educativa (Franca, 1952, p. 7).

E assim foi até 1759, pelo menos em Portugal e no seu império ultramarino.

Finalmente, a Bibliografia sistematizada e analisada por Cristina Hayashi, Massao Hayashi e Márcia Regina se constitui um importante guia do estado da arte acerca da missão evangelizadora da Companhia de Jesus entre 1549 e 1759. Assim, com o intuito de iluminar o conhecimento sobre a educação jesuítica no Brasil colonial em seus mais variados aspectos, e proceder a um reconhecimento da produção científica no que diz respeito às temáticas abordadas, os autores realizaram uma pesquisa de levantamento nas bibliotecas digitais de teses e dissertações existentes no País para identificação de trabalhos sobre esta temática. É importante destacar que o estudo realizado não é exaustivo nem definitivo e tampouco visou à elaboração de um estado da arte sobre a temática enfocada, mas apenas uma compilação crítica de informações suficientes para compor um perfil do conhecimento em Educação Jesuítica no Brasil Colonial com base na produção científica de teses e dissertações. A metodologia adotada constou de análise desta produção científica, desenvolvida nas seguintes etapas: a) definição teórica do campo de estudo; b) pesquisa nas bases de dados para coleta de informações; c) registro e organização dos dados; d) leitura dos resumos dos trabalhos; e) categorização dos estudos, segundo diversos aspectos: temática, ano de produção; vinculação institucional dos pesquisadores (autores e orientadores); áreas de conhecimento.

Com base nos resultados obtidos, os autores empreenderam análises que nos permitem realizar, como já foi dito, um estado da arte em educação jesuítica no Brasil colonial. Entre os achados destacam-se a marcante presença das abordagens da História, a incorporação da Linguística e da Literatura nas análises relativas aos textos e discursos produzidos pelos jesuítas, bem como a presença ainda tímida de outras áreas de conhecimento, tais como a Música, a Arqueologia e a Etnologia, além da Filosofia, que comparecem com poucos trabalhos. Nota-se, por conseguinte, que as abordagens no campo da Educação, embora em quantidade considerável, ainda são incipientes, indicando que esta área ainda tem muito a contribuir, mormente quando se considera a prolongada presença dos jesuítas no País (210 anos) e suas ações pedagógicas.

Os achados indicam que a pesquisa pode ser ampliada com a incorporação de outras produções científicas, especialmente artigos, aos quais devem ser acrescidas as dissertações e teses defendidas no exterior, sobretudo aquelas oriundas de países onde os jesuítas tiveram marcante presença. A pesquisa realizada permitiu conhecer o comportamento da área em determinado período e espaço, além de apontar as

principais tendências do tema educação jesuítica no Brasil colonial, com vista a futuros estudos. Buscou-se com este trabalho oferecer condições para que as áreas de História da Educação e História do Brasil Colonial possam refletir sobre seus avanços e lacunas, com base na reflexão sobre o conhecimento científico que se encontra produzido, registrado e disseminado.

Referências bibliográficas

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuítcos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004. 506 p.

BITTAR, Marisa. O estado da arte em história da educação brasileira após 1985: um campo em disputa. In: LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Dermeval; NASCIMENTO, Maria Isabel Moura (Org.). *Navegando pela história da educação brasileira*. Campinas: HISTEDBR, 2006. 24 p. CD-ROM.

CORTESÃO, Jaime (Org.). Informe de um jesuíta anônimo sôbre as cidades do Paraguai e do Guairá espanhóis, índios e mestiços (dezembro de 1620). In: _____. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Introdução, notas e glossário de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. v. I, p. 162-174.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952. 236 p.

GAMBINI, Roberto. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi & Terceiro Nome, 2000. 191 p.

GOUVEIA, Aparecida Joly. Algumas reflexões sobre a pesquisa educacional no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Rio de Janeiro, v. 60, n. 136, p. 496-500, out./dez. 1974.

JOÃO III (Rei de Portugal). Regimento de Tomé de Sousa (17 de dezembro de 1548). In: DIAS, Carlos Malheiros (Org.). *História da colonização portuguesa no Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924. v. III, p. 345-350.

LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas*. 1. Os conquistadores. Trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM, 1994. 531 p.

LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1560)*. Braga: Livraria A. I., 1993. 291. p.

LIPPERT, Pedro. *Psicologia dos jesuítas*. Trad. Angelino Barreto et al. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1959. 129 p.

LOURENÇO, Brás. Carta por Comissão do P. Brás Lourenço ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Espírito Santo, 10 de junho de 1562). In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1558-1563)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1958. t. III, p. 460-468.

LOYOLA, San Ignacio de. *Obras*. Transcripción, intruducciones y notas de Ignacio Iparraguirre e Candido de Dalmasas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

LUGON, C. *A república "comunista" cristã dos guaranis: 1610-1768*. 3. ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 3353 p.

LUTERO, Martim. Manifesto pela criação e manutenção de escolas cristãs. In: _____. *Educação e reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2000. p. 7-48.

MANACORDA, Mario Alighiero. *História da educação: da Antigüidade aos nossos dias*. Trad. Gaetano Lo Monaco. São Paulo: Cortez, 1989. 382 p.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. 2. ed. Trad. Arnaldo Bruxel et al. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. 294 p.

OREGIO, Joseph. Carta do padre Joseph Oregio sôbre um índio, antropófago inveterado (Santa Ana, 20 de agosto de 1636). In: CORTESÃO, Jaime (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Introd. e notas: Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. 1969. v. III, p. 29-30. (Manuscrito da Coleção De Angelis).

PAULO (Apóstolo). Colossenses (1: 26-28). In: BÍBLIA de estudo de Genebra. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. p. 1420-1428.

VIEIRA, António. *Sermões*. Porto: Livraria Lello & Irmão, 1945.

O que pensam outros especialistas?

pontos de vista

Casas de bê-a-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16

Marisa Bittar

Amarilio Ferreira Jr. *

Introdução

33

Este artigo tem como objetivo demonstrar a especificidade que a missão evangelizadora jesuítica assumiu no Brasil colonial do século 16. O propósito é evidenciar que os padres jesuítas, comandados principalmente por Manuel da Nóbrega, foram obrigados, pelas circunstâncias do processo colonizador, a flexibilizar os preceitos educacionais propugnados pela Companhia de Jesus quando criaram as casas de bê-á-bá e, posteriormente, transformaram algumas delas em colégios.

A práxis pedagógica dos jesuítas nos primeiros tempos da colonização foi desenvolvida simultaneamente ao processo de elaboração tanto das *Constituições* quanto do *Ratio Studiorum*, o que resultou, em vários aspectos, na contradição entre a prática missionária que se desenvolvia aqui nos trópicos e os fundamentos educativos consubstanciados nos dois documentos eclesiásticos que estavam sendo gestados na Europa. As *Constituições*, por exemplo, aqui chegadas em 1556 antes mesmo da sua aprovação, proibiam as casas de meninos de serem proprietárias de bens econômicos; a sua IV Parte conferia essa regalia apenas para os colégios. Além disso, as regras didático-pedagógicas do plano de estudos da Ordem, mesmo na sua versão sistematizada por volta de 1570, não encontraram um contexto educacional plenamente desenvolvido para a sua aplicação, pois aqui os colégios jesuíticos mal conseguiam

* Professores do Departamento de Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mails: ferreira@ufscar.br; bittar@ufscar.br.

manter as classes de gramática latina em funcionamento. Assim, dadas as circunstâncias dos primeiros tempos da colonização, os colégios jesuíticos foram instituições que mantiveram tanto o ensino elementar – a escola de ler, escrever e contar – como alguns poucos cursos de humanidades (classes de gramática latina e retórica).

O século 16, que aqui elegemos para estudo, se constitui o marco inicial das práticas pedagógicas que inauguraram a longa hegemonia jesuítica na história da educação brasileira (1549-1759). Foi na sua segunda metade que os inicianos, liderados por Nóbrega, primeiro Provincial da Companhia de Jesus no Brasil, criaram e mantiveram as casas de bê-á-bá com base em propriedades territoriais, mão-de-obra escrava e gado. Para ele, ao contrário do que advogava o padre Luis da Grã, era impossível lograr êxito na missão catequética sem a manutenção desses *locus* irradiadores da fé cristã, que mais cumpriam objetivo missionário do que educacional propriamente dito. Grã, por sua vez, aferrado aos dispositivos consubstanciados nas ordenações jurídicas do Instituto, propunha simplesmente o fechamento das casas de bê-á-bá e a criação de colégios, pois estes eram os únicos que podiam possuir bens de raiz.¹ Desse modo, a ação jesuítica da época se estruturou por meio da coabitação de duas “instituições” educacionais: as casas de bê-á-bá, voltadas particularmente para as crianças indígenas e mamelucas,² e alguns colégios, cujos alunos eram os chamados “internos” (futuros padres da Ordem) e “externos”, os filhos dos colonizadores portugueses.

Para realizarmos este estudo, além do *Ratio Studiorum* e das *Constituições*, consultamos outras fontes produzidas pela própria Companhia de Jesus. A maioria delas já se encontra impressa, sendo, por isto, obrigatória a leitura da obra *História da Companhia de Jesus no Brasil*, em dez tomos, escrita pelo padre Serafim Leite, pois em nove dos seus densos volumes encontram-se apêndices de documentos coloniais. Foi ele também que organizou os três volumes das *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Predomina, entre os pesquisadores da história da educação brasileira, o entendimento segundo o qual foi de Serafim Leite que Fernando de Azevedo incorporou a interpretação que deu ao período jesuítico quando escreveu *A cultura brasileira*, obra que consagra visão apologética à ação educacional inaciana no Brasil. De modo resumido, podemos dizer que a origem dessa corrente situa-se nos primeiros estudos sobre o tema. Desde a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, em 1759, as interpretações são polêmicas, segundo João Adolfo Hansen, pesquisador sobre literatura colonial. Para ele, os autores do século 19, como Varnhagen, Capistrano de Abreu e Joaquim Nabuco, fazem apologia da missão jesuítica. No século 20 também é apologética a perspectiva de religiosos e historiadores católicos, como Serafim Leite. Já Lugon (1977), Hoornaert (1979), Gambini (1988) e Paiva (1982) criticam a catequese, mas mantêm intocado o pressuposto da universalidade cristã. Quanto à antropologia, desde a década de 1930, autores como Lévi-Strauss, Clastres e Baeta Neves tornaram

¹ Sobre a divergência que se estabeleceu entre os padres Manuel da Nóbrega e Luis da Grã acerca das casas de bê-á-bá e suas propriedades, consultar Bittar e Ferreira Jr. (2005, p. 165 et seq).

² A respeito da catequese desenvolvida pelos jesuítas com as crianças indígenas e mamelucas, consultar Bittar e Ferreira Jr. (2000, p. 453 et seq).

relativo esse pressuposto. Ainda segundo Hansen (2002, p. 766), intelectuais marxistas, principalmente Caio Prado Júnior e Florestan Fernandes, “estabeleceram nexos diretos entre ação jesuítica e colonialismo”.

Na pesquisa educacional, a principal matriz interpretativa decorre de Serafim Leite, como apontamos. A contar de sua obra, os estudos se classificaram basicamente em duas correntes: a que se filia a ela, tendo como referência Fernando de Azevedo, e a antijesuítica, postura crítica e negativa surgida nas décadas de 1970 e 1980. Uma terceira abordagem, mais atual, vem adotando “uma posição mais equilibrada e procura ver os jesuítas como homens de seu tempo” (Hisdorf, 2003, p. 3). Anteriormente a essa produção havia, ainda, o importante trabalho de Laerte Ramos de Carvalho, na década de 1960, analisando as reformas de Pombal e ponderando sobre a questão até então difundida sobre a desorganização da educação após a expulsão dos jesuítas.

Quanto a nós, em nossos estudos, buscando estabelecer a relação dialética entre o singular e o universal, temos situado a ação educativa jesuítica no quadro geral do capitalismo mercantil, adotando o princípio explicativo segundo o qual a evangelização cristã com os “gentios” do Novo Mundo, como fenômeno histórico particular, foi uma estratégia que ajudou a consolidar o sistema colonial metropolitano ibérico. Além disso, como historiadores, valorizamos o conhecimento do passado, mas conhecê-lo não significa concordar com ele, o que implica constante questionamento sobre a escrita da história. Não praticamos uma historiografia escrava do documento, mas também não concordamos com a historiografia feita sem o rigor com as fontes. Aqui entra o papel da teoria exatamente para propiciar a interpretação, já que nenhum dado fala por si. É ela, ainda, que nos permite estabelecer o equilíbrio entre os aspectos objetivo e subjetivo na produção do conhecimento.

As casas de bê-á-bá

Os primórdios da missão jesuítica nas terras brasílicas antecederam tanto a promulgação das *Constituições* quanto a aprovação da última versão do *Ratio Studiorum*. A Companhia de Jesus aprovou o seu instituto jurídico eclesiástico de funcionamento em 1558,³ e o código de regras didático-pedagógicas que regeu a concepção de educação dos seus colégios só foi concluído em 1599.⁴ Assim sendo, a

³ A primeira versão das *Constituições* da Companhia de Jesus foi enviada para Portugal em 1553 e somente chegou ao Brasil em 1556. Entretanto, só foram aprovadas definitivamente durante a realização da I.^a Congregação Geral da Companhia de Jesus, em 1558 (Leite, 1938, t. II, p. 416).

⁴ A base didático-pedagógica para a elaboração do *Ratio Studiorum* tem a sua origem nas experiências educativas que se desenvolveram nos colégios inicianos de Messina (1548) e de Roma. Neste último os jesuítas tinham influência desde 1538. J. M. de Madureira afirma que Inácio de Loyola recomendou que “cada collegio devia fixar um plano provisório, segundo o modelo do Collegio de Roma, como este já havia feito, servindo-se dos métodos experimentados em Messina”. As experiências acumuladas – que esboçaram regulamentos sobre livros de autores clássicos, horários, método e disciplina para os estudos – resultaram em vários programas que foram condensados na chamada *Monumenta Paedagogica*, que teve a sua sistematização por volta de 1570. Depois da “Monumenta”, a Companhia de Jesus sistematizou uma primeira versão do futuro *Ratio*, em 1586, que tinha mais um caráter de tratado pedagógico do que de regras. Em 1591, foi apresentado um segundo ordenamento que retirava do *Ratio* toda a configuração de tratado propedêutico e que traduzia a concepção educacional propugnada pelos inicianos na forma de regras concisas. Foi essa segunda variante de 1591 que deu origem ao texto do *Ratio Studiorum* de 1599. A diferença entre as duas últimas versões, do ponto de vista da quantidade de regras didático-pedagógicas, pode ser avaliada pelo número de páginas que cada uma continha: na de 1591 eram 400; já na derradeira, 200 páginas (Madureira, 1927, p. 361 et seq.).

segunda metade do século 16, que se estende de 1549, quando aqui desembarcaram os primeiros padres inacianos, a 1599, corresponde à primeira grande fase da longa hegemonia educacional jesuítica, de 210 anos, no Brasil colonial. Em termos cronológicos, a ação educacional durante essa época pode ser dividida em três períodos que guardaram entre si uma característica comum: a improvisação, por meio da catequese e das casas de bê-á-bá, na implementação dos cânones tridentinos nos trópicos habitados pelos ameríndios. Tal improvisação se explica tendo em vista a própria dialética do processo colonizador ao qual os jesuítas estavam acoplados, isto é, aqui aportando, as condições objetivas do meio no qual teriam que atuar foram mais fortes do que os paradigmas aos quais deviam obediência, obrigando-os, em distintas situações, a criar alternativas que fugiam à ortodoxia católica emanada do Concílio de Trento. As cartas dos primeiros jesuítas que aqui missionaram nos permitem vislumbrar um cenário de contradições e impossibilidades, sugerindo adaptações. Quanto aos períodos, são eles:

- 1) De 1549 a 1556. Nesse curto interregno, a prática pedagógica se traduz na própria ação catequética com os índios, principalmente crianças, e os mamelucos, particularmente da Bahia e São Vicente. Destacaram-se nessa fase pelo menos três nomes: Antonio Rodrigues (Rijo), o primeiro mestre de bê-á-bá do Brasil; Juan de Azpilcueta Navarro, o primeiro jesuíta a esboçar a estrutura lingüística do tupi; e José de Anchieta, que foi catequizador, autor da primeira gramática da língua tupi e criador do catecismo bilingüe (português e tupi).⁵
- 2) De 1556 a 1570. Período no qual já estava em circulação em todas as Províncias, isto é, nas circunscrições territoriais da Companhia de Jesus, a IV Parte das *Constituições*, referente aos preceitos educativos, e uma versão do *Ratio Studiorum*, tal como afirmou Madureira (1927, p. 364): “Já existia, desde 1570, em todas as províncias, um *Ratio Studiorum*, mais ou menos idêntico para todos e constituído por diversos documentos, enviados de Roma, em varias épocas, e compendiados sob o título de ‘*Suma Sapientia*’”. Essa etapa ficou caracterizada pelas divergências doutrinárias entre os padres Manuel da Nóbrega e Luis da Grã em relação aos negócios temporais – propriedades de terras, escravos e gado –, nos quais a Companhia de Jesus havia se imiscuído para dar sustentação material às casas de bê-á-bá. A disputa entre ambos, já que Grã defendia a imediata aplicação dos preceitos das *Constituições* que permitiam a posse de bens apenas para os colégios da Companhia, foi resolvida a favor da tese defendida por Nóbrega, que advogava o princípio de que as casas de ensino das primeiras letras também

⁵ Sobre a ação evangelizadora desses três jesuítas, dignas de nota são as seguintes cartas: de José de Anchieta (1957, p. 302-310) *Carta trimestral de maio a agosto de 1556 pelo Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga, agosto de 1556)*; e de Manuel da Nóbrega (1956, p. p. 132-145), a *Carta ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra (Salvador, 10 de agosto de 1549)* e a *Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, Baía 10 de abril de 1549* (1955a, p. 17-25).

possuíssem propriedades.⁶ Foi essa disputa, porém, que acelerou a fundação dos colégios, conforme discutiremos mais adiante.

- 3) De 1570 a 1599. Etapa em que as casas de bê-á-bá foram dando lugar aos colégios na mesma proporção em que os povos indígenas do litoral foram sendo dizimados pela lógica de ocupação territorial baseada no modelo econômico da *plantation* (monocultura, latifúndio e trabalho escravo). Esse lapso de tempo do processo colonizador luso-jesuítico marcou o início da mudança na configuração do *scholasticu* que freqüentava as instituições mantidas pela Companhia de Jesus. Assim, paulatinamente, esses escolares foram deixando de ser as crianças órfãs trazidas de Portugal, as indígenas e as mamelucas, para se reduzir, quase que exclusivamente, aos filhos dos senhores de terras e escravos.⁷

No contexto dos períodos acima expostos, as casas de ler e escrever constituíram-se o *locus* matricial da principal atividade educativa jesuítica no século 16: a catequese dos indígenas e mamelucos do litoral atlântico brasílico nas vilas e aldeamentos.⁸ As primeiras referências históricas concernentes às casas de bê-á-bá, no primeiro século da colonização lusitana, datam de 1549, ano da chegada dos primeiros jesuítas liderados pelo padre Manuel da Nóbrega. Assim, em carta de 10 de abril, o próprio Nóbrega escreveu ao Provincial de Portugal dando conta de que a “escola de ler e escrever” era um “bom modo” de atrair os “Índios desta terra” para a catequese, conforme podemos ler:

[...] ho Irmão Vicente [Rodrigues] Rijo insina há doutrina aos meninos cada dia, e tambem tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer hos Índios desta terra, hos quaes tem grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos (Nóbrega, 1955a, p. 20).

Depois, em maio de 1556, endereçando suas palavras ao padre Miguel de Torres, redigiu uma pequena síntese da origem das casas de bê-á-bá, reportando-se à chegada de meninos órfãos em 1550, com os quais vinha também uma “procuração” autorizando-o a criar “casas”:

Achegamos à Baya onde começamos de exercitar-se com ho gentio e com os christãos, vivendo de esmolas. Ho anno logo seguinte vierão outros quatro Padres e, com estes,

⁶ Em 1562, o veredicto a favor da tese patrocinada por Nóbrega, que contrariava os dispositivos das *Constituições*, foi exarado pela lavra do próprio Diego Laynes, que havia sucedido Inácio de Loyola no comando da Companhia de Jesus (Laynes, 1958, p. 512-516).

⁷ Não há consenso entre os historiadores da educação brasileira sobre a periodização acima esboçada. A título de ilustração, Luiz Alves de Mattos, por exemplo, sintetiza os períodos de 1549/1556 e 1556/1570 num único intervalo de tempo. Portanto, para Mattos, o “[...] primeiro período da história da nossa educação colonial, que vai de 1549 a 1570, poderíamos chamar ‘o período Nóbrega’, tal é a influência decisiva que sobre ele exerceu a figura inconfundível do Padre Manuel da Nóbrega” (Mattos, [s.d.], p. 79).

⁸ A política de aldeamento dos indígenas adotada pela colonização portuguesa foi estipulada pela primeira vez no Regimento de Tomé de Sousa (1548), documento administrativo conferido pelo el-rei D. João III (1521-1557) ao primeiro governador-geral do Brasil. Dele extraímos o seguinte trecho: “porque parece será grande inconveniente os gentios, que se tornarem christãos morarem na povoação dos outros e andarem mesturados com elles e que será muito serviço de Deus e meu apartarem nos da sua conversação vos encomendo e mando que trabalheis muyto por dar ordem como os que forem christãos morem juntos perto das povoações das ditas capitaniás para que conversem com os christãos e não com os gentios” (João III, 1924, p. 350).

sete ou oito meninos órfãos da casa de Lixboa, com huma precuação do Padre Pedro Domenico, que delles tinha cuidado, pera eu poder fazer casas e confrarias da maneira que em Lixboa se fizeram, e com elles não veo nenhum aviso, mas estes vinhão encarregados aos Padres. Vendo eu isto, determinei-me com os demais Padres e Irmãos que aqui nos achamos parecendo-nos ser cousa de que a Companhia se encarregava, a fazer-lhes casa; e pedi terras ao Governador [Tomé de Sousa], ouve-lhes alguns escravos d'El-Rei e humas vaquas pera criação, determinando, com aquelles que vierão, manter outros órfãos da terra, que avia muitos perdidos e faltos de criação e doutrina, e dos filhos do gentio quantos se podessem manter na casa (Nóbrega, 1955d, p. 209).

A impressão que nos fica desta leitura é a de que ele, Nóbrega, não recebera nenhuma recomendação especial quando afirma que “não veio nenhum aviso” sobre os meninos órfãos; ou seja, estaria ele em dúvida sobre fazer casa para estes órfãos viverem em conjunto com os padres? Entretanto os meninos vinham “encarregados dos padres”, isto é, sob a proteção e responsabilidade deles. Nóbrega, “vendo isto”, achou que estava implícita a necessidade de construir “casas”, uma prática da qual se “encarregava” a Companhia. No caso em questão, após a chegada desses meninos órfãos, ele decidiu-se por uma casa de barro que lhe dera o governador.

Já na carta ao Geral da Companhia de Jesus, padre Diego Laynes,⁹ redigida em 12 de junho de 1561, Nóbrega retoma o tema da origem das casas de bê-á-bá, ou seja, da chegada de crianças órfãs portuguesas e da construção de habitações para meninos viverem em comum com os padres. Desta vez ele acrescenta novas informações, como a de que havia pedido ao Governador “terras e escravos”:

No ano de 49 fui enviado, pelo Padre Mestre Simão, a estas partes com os meus cinco companheiros, o qual me deu entre outros avisos este, que se nestas partes houvesse disposição para haver Colégios da nossa Companhia, ou recolhimento [casa] para filhos dos gentios, que eu pedisse terras ao Governador [Tomé de Sousa], e escolhesse sítios, e que de tudo o avisasse. No primeiro ano não me pude resolver em nada, mas sômente corri a costa, e tomei os pulsos à terra. Logo no seguinte ano mandaram quatro Padres com alguns rapazes órfãos, e isto me fez crer a minha opinião, e que Nosso Senhor era servido de haver casa para rapazes dos gentios, e aqueles vinham para dar princípio a outros muitos de cá da terra, que se recolheriam com eles, e comecei a adquirir alguns com muito trabalho, por estarem naquele tempo muito indômitos, e pedi sítios para casas e terras ao Governador, e houve alguns escravos, e entreguei-os a um secular para com eles fazer mantimentos a esta gente. Logo no seguinte ano vieram mais órfãos com bulas para se ordenar confraria, o que logo se fez na Baía, e na Capitania do Espírito Santo, e nesta de São Vicente, repartindo os rapazes por as Casas, os quais eram aceitos na terra pela gente portuguesa, por causa dos ofícios divinos e doutrina, que diziam; e com estes se juntaram outros dos gentios e órfãos da terra, mestiços, para a todos remediar e dar vida (Nóbrega, 1955e, p. 384-385).

Nesta carta ele deixa claro que quando para cá viera, trouxera alguns “avisos” sinalizando que “se disposição aqui houvesse”, criassem colégios ou “recolhimento” (casas). No “primeiro ano”, porém, dedicado a “correr a costa”, ele nada resolvera quanto a isto; apenas no terceiro, a chegada de alguns “rapazes órfãos com os padres” fez-lhe crer que tal acontecimento requeria a edificação das casas para agradar a “Nosso Senhor” e dar início a muitas outras. Vemos aqui que Nóbrega, de início, não

⁹ O padre Diego Laynes sucedeu a Inácio de Loyola na condição de Prepósito Geral da Companhia de Jesus (1558-1565). Além disso, esteve por três vezes no Concílio de Trento (1545-1564), como teólogo dos papas Paulo III, Júlio III e Pio IV.

distinguiu casas de colégios, estando mais dedicado a promover a catequese acompanhada do ler e escrever, conforme relatou em 1549 sobre a experiência do primeiro mestre-escola do Brasil, ou seja, as lições de ler e escrever do padre Vicente Rijo.

Pelos seus relatos, a criação de novas casas de bê-á-bá, para além da que existia em Salvador, ganhou impulso com a chegada da segunda leva de missionários jesuítas em 1550.¹⁰ Essas casas não dispunham dos requisitos indispensáveis para colégio, segundo Serafim Leite, ainda que em todas se fizesse catequese e se ensinasse os rudimentos do ler e do escrever. A propósito, em 1552, passando Nóbrega em Vitória, encontrou funcionando o “colégio de Santiago”, grande casa e igreja, além de “uma confraria dos meninos de Jesus, à semelhança da Baía e São Vicente”; conforme escreveu Serafim Leite (1938, t. 1, p. 223), “freqüentavam-no crianças mamelucas e índias sob a direção de Afonso Braz”. Este mesmo padre foi designado depois, em 1554, para construir o colégio de Piratininga, deixando em seu lugar Braz Lourenço, que lá ficou apenas com um irmão e nove meninos. As condições desse “colégio”, apesar da boa vontade ambiente, eram tão precárias que toda a biblioteca de Braz Lourenço constava de um único livro, a *Vita Christi!*

Concorreram para a criação das casas dois fatos aludidos por Nóbrega: a vinda dos meninos órfãos de Lisboa – “*com bulas para se ordenar confraria*” – e a disposição de abandonar o princípio evangelizador fundado na dependência de esmolas conferidas pelos colonos. A tomada de decisão em relação ao último foi de exclusiva responsabilidade de Nóbrega. Para ele, era impossível sustentar tal empresa com base na mendicância, pois entendia que a questão da base material de sustentação das casas seria um fator fundamental, em larga medida, para que a iniciativa catequética lograsse êxito. Nos primeiros anos, quando os padres jesuítas ainda dependiam de esmolas, Nóbrega (1955d, p. 211) descreveu como funcionava a casa de Piratininga, que recebia mantimentos de índios ou de trabalho escravo, além de umas vacas presenteadas “aos meninos”:

Ha mantença da casa, a principal hé o trabalho de hum Irmão ferreiro [Mateus Nogueira], que, por consertar as ferramentas dos Índios, lhe dão de seus mantimentos, e hé a boa industria de hum homem leigo que, com tres ou quatro escravos da casa e outros tantos seus, fas mantimentos, criação, com que mantem a casa, e com algumas esmolas que alguns fazem à casa, e com a esmola que El-Rei dá. Tem tãobem esta casa humas poucas de vacas, as quais, por nossa comtemplação, se derão aos meninos quando estavão em São Vicente, e do leite dellas se mantem a casa. A casa de S. Vicente se ficou pèra se viver de esmolas, os que se nella podessem sustentar, que serão dous ou tres somente.

Para a magnitude da tarefa missionária que a Companhia de Jesus se propunha realizar em terras brasileiras, a manutenção das casas de bê-á-bá com base em esmolas se constituía num grande obstáculo. No tocante à casa de São Paulo de Piratininga, por exemplo, era possível manter, no máximo, três padres jesuítas, tal como descrito

¹⁰ A 2ª Expedição (1550) de padres jesuítas era composta pelos seguintes membros: os padres Afonso Braz, Francisco Pires, Manuel Paiva e Salvador Rodrigues (Leite, 1938, t. I, p. 560).

na carta citada. Desde o início da experiência pedagógica fundamentada na organização das casas, Nóbrega demonstrou preocupação com a forma de sua sustentação, dado o papel estratégico que ocupavam no projeto catequético jesuítico. Em carta datada de 1552, ao padre Simão Rodrigues, Provincial de Portugal, ele sustentava que “as casas de meninos nestas partes são muito necessárias”, que não se podia tê-las “sem bens temporais”, e que, sendo assim, “há de haver estes e outros escândalos” (Nóbrega, 1955b, p. 143).

Para atingir os seus propósitos, o padre Manuel da Nóbrega revelava-se um homem fortemente pragmático em relação aos valores do seu tempo, principalmente se considerarmos o fato de que ele estava vivendo as profundas transformações geradas pelas reformas religiosas que marcaram a cristandade na época moderna. Para alcançar sucesso no campo espiritual, segundo ele, era necessário se imiscuir nas coisas do mundo temporal. No universo dos negócios, regido pelo princípio da circulação das mercadorias, não havia “*virtudes*”, mas, sim, “*escândalos*” produzidos pelo poder corruptor do vil metal. Apesar de Nóbrega demonstrar conhecer perfeitamente bem o perigo que o temporal representava para o espiritual, conclamava, em seguida, que “agora veja V. R. [padre Simão Rodrigues] e dê conta disto mui larga a Nosso Senhor [Santo Inácio de Loyola] e mande-nos o que façamos desta casa e das outras” (Nóbrega, 1955b, p. 143). Com tal determinação, lentamente foi se construindo toda a infraestrutura econômica de sustentação da ação evangelizadora da Companhia de Jesus no Brasil colonial.

As casas de bê-á-bá guardavam similitude com as próprias condições econômicas em que viviam os primeiros colonizadores portugueses no Brasil, notadamente na capitania de São Vicente. Eram absolutamente rústicas e, conforme assinalamos, constituíram-se na primeira experiência pedagógica praticada pela Companhia de Jesus nas terras brasílicas, experiência esta realizada quase de maneira informal, ditada pelas circunstâncias e não de forma institucionalizada, ou seja, não foram criadas obedecendo a um conjunto de regras e normas previamente estabelecidas. Eram “casinhas pobres” e faziam as vezes de igreja, como era aquela em que o próprio Nóbrega morava, pois os padres “diziam missa” ali mesmo, tal como escreveu ele em carta de setembro de 1557 ao padre Miguel de Torres, mostrando detalhadamente como estava organizada uma das casas de bê-á-bá, inclusive as suas condições bem objetivas, como a informação de que dormiam todos “assaz apertados” e o “chão” não era bastante para que ficassem “agasalhados”:

[...] as casas que agora temos são estas, scilicet, huma casa grande de setenta e nove palmos de comprimento e vinte e nove de largo. Fizemos nela as seguintes repartições, scilicet, hum estudo e hum dormitorio e hum corredor, e huma sacristia por rezão que outra casa que está no mesmo andar e da mesma grandura nos serve de ygreja por nunca depois que estamos nesta terra sermos poderosos pera a fazer, o que foy de sempre dezermos missas em nossas casas. Neste dormitorio dormimos todos asi Padres como Irmãos asaz apertados. Fizemos huma cozinha e hum refeitório e huma despensa que serve a nós e aos moços. Da outra parte está outro lanço de casas da mesma compridão, e huma delas dormem os moços, em outra se lee gramatica, em outra se ensina a ler e escrever; todas estas casas asy humas como outras são térreas; tudo isto está em quadra. O chão que fica entre nós e os moços não hé bastante pera que repartindo-sse eles e nós fiquemos agasalhados, mayormente se nele lhes ouvesem de fazer refeitório, despensa e cozinha como será necessario. Todas as mais casas

necessarias a huma comunidade nos faltão a nós e a eles, como são humas necessarias, casa d'agua e de lenha, e outras desta maneira que quá são muy necessarias, e no sytio não há maneira pera se fazer, e soubretudo não lhe fica servintia pera a fonte e cousas necessarias ultra de não terem ygreja senão a nossa (Nóbrega, 1955f, p. 263-264).

Igreja, sacristia, sala de estudo (ensino de ler, escrever e gramática), dormitório, despensa, cozinha e refeitório. Eis como se estruturava uma casa de bê-á-bá no Brasil do século 16. No relato de Nóbrega fica claro que as casas (ou confrarias de meninos) se transformaram num verdadeiro *locus* de imbricação entre catequese e escolarização elementar dos chamados "gentios". Para tal finalidade, eram "completas", pois estavam organizadas de modo que a vida espiritual, que requer a existência de tempo livre para a sua plena manifestação, gozasse de condições necessárias produzidas por uma base material mínima que garantisse a existência temporal daqueles homens e meninos. A despensa e a cozinha eram abastecidas, em geral, por meio do trabalho escravo e das "vaquinhas", tal como mais uma vez descreveu, em carta de julho de 1552: "já tenho escripto sobre os escravos que se tomarão, dos quais hum morreo logo, como morrerão outros muitos que vinhão já doentes do mar. Tãobem tomei doze vaquinhas pera criação e pera os meninos terem leite, que hé grande mantimento" (Nóbrega, 1955c, p. 131). Assim, para ele era improvável a manutenção das casas de bê-á-bá sem o concurso do braço escravo, que no início não foi apenas de negros desafricanizados, mas também indígenas.

Tal como descritas, as casas de bê-á-bá lembram um pouco a cultura hebraica de se construir nos fundos da sinagoga uma sala de aula onde eram ensinados os rudimentos de ler e escrever para os meninos. Os jesuítas recuperavam, assim, elementos da tradição hebraico-cristã, que perdurou no período da chamada igreja primitiva, de processar a conversão dos ditos "gentios" com base na leitura de textos religiosos, que no Brasil do século 16 foram os catecismos bilíngües (tupi e português).¹¹ Aliás, o mais importante catecismo de doutrina cristã da época foi escrito pelo irmão José de Anchieta, que, anteriormente, havia elaborado uma gramática da própria língua tupi. Ele desenvolveu uma didática da educação elementar que utilizava o teatro como instrumento lúdico da aprendizagem, mesmo que fundamentado no método mnemônico de ensino, ou seja, uma aprendizagem do conhecimento com base na memorização que tinha como conseqüência a aplicação de castigos corporais, tal como ele próprio descreveu: "o ensino dos meninos aumenta dia a dia e é o que mais nos consola; os quais vêm com gosto à Escola, sofrem os açoites e têm emulação entre si" (Anchieta, 1957, v. II, p. 194). Escrevendo ao padre Inácio de Loyola, o jesuíta originário das Ilhas Canárias fez uma síntese do funcionamento pedagógico-catequético das casas de bê-á-bá, mencionando que as crianças, que lhes foram entregues "de boa vontade", faziam "procissões com grande devoção, disciplinando-se até ao sangue":

¹¹ José de Anchieta (1957, v. II, p. 106), escrevendo ao padre Inácio de Loyola, afirmava que em Piratininga "foram admitidos para o catecismo 130 e para o baptismo 36, de toda a idade e de ambos os sexos. Ensina-se-lhes todos os dias duas vezes a doutrina cristã, e aprendem as orações em português e na língua própria deles".

Estes, entre os quais vivemos [índios de Piratininga], entregam-nos de boa vontade os filhos para serem ensinados, os quais depois, sucedendo a seus pais, poderão constituir num povo agradável a Cristo. Na Escola, muito bem ensinados pelo Mestre António Rodrigues, encontram-se 15 já batizados e outros, em maior número, ainda catecúmenos. Os quais, depois de rezarem de manhã as ladainhas em coro na Igreja, a seguir à lição, e de cantarem à tarde a Salve Rainha, são mandados para suas casas; e todas as sextas-feiras fazem procissões com grande devoção, disciplinando-se até ao sangue (Anchieta, 1957, v. II, p. 106).

Em outra carta, datada de agosto de 1556, também endereçada a Loyola, Anchieta (1957, v. II, p. 308) descreveu mais uma vez o cotidiano das atividades desenvolvidas pelos meninos indígenas e mamelucos nas casas de bê-á-bá, destacando que o ensino das crianças se realizava de manhã e o trabalho de tarde, pois “se não trabalham, não comem”:

Expliquei suficientemente na carta anterior como se faz a doutrina dos meninos: quase todos vêm duas vezes por dia à escola, sobretudo de manhã; pois de tarde todos se dão à caça ou à pesca para procurarem o sustento; se não trabalham, não comem. Mas o principal cuidado que temos deles está em lhes declararmos os rudimentos da fé, sem descuidar o ensino das letras; estimam-no tanto que, se não fosse esta atracção, talvez nem os pudéssemos levar a mais nada. Dão conta das coisas da fé por um formulário de perguntas, e alguns mesmo sem ele. Muitos confessaram-se este ano, e fizeram-no em muitas outras ocasiões do que não tivemos pouca alegria; pois alguns confessam-se com tal pureza e distinção, e sem deixarem sequer as mais mínimas coisas, que facilmente deixam atrás os filhos dos cristãos: recomendando-lhes eu que se preparassem para este sacramento, disse um: é tão grande a força da confissão que, a seguir a ela, nos parece que queremos voar para o céu com grande velocidade.

42

Pela narrativa de Anchieta fica evidente que os padres jesuítas não separavam a educação escolar das primeiras letras do processo catequético que convertiam os filhos dos “gentios” à fé cristã. Além disso, fica claro também que a aprendizagem dos “rudimentos da fé, sem descuidar o ensino das letras” se realizava num ambiente diário marcado pela preocupação com o corpo (alimentação) e a alma (confissão dos pecados) dos indiozinhos. Assim, as casas de bê-á-bá se transformaram, juntamente com as igrejas, nos primeiros *locus* do Brasil colonial que difundiram de forma efetiva os valores da denominada “civilização ocidental cristã”. Para atingir tal objetivo, os padres jesuítas utilizaram uma pedagogia fundamentada nos seguintes elementos: bilingüismo (preferencialmente português e tupi); método de ensino mnemônico; catecismo com os principais dogmas cristãos; ridicularização dos mitos indígenas; e atividades lúdicas (música e teatro). Tal pedagogia pode ser considerada como a primeira grande ação ideológica de afirmação dos valores europeus quinhentistas no Brasil colonial.

A forma improvisada de criação dessas casas, porém, acabaria sendo alterada. Em 1553, o padre Luis da Grã, delegado do Provincial de Portugal, chega à Bahia. No mesmo ano, o Provincial lhe transmite a decisão de Inácio de Loyola segundo a qual a Companhia não mais deveria aceitar o encargo de órfãos. Tal proibição ganhou maior peso com a aprovação, em 1558, das *Constituições* da Companhia de Jesus, pois, de acordo com elas, os padres deveriam fazer voto de pobreza; ninguém deveria possuir renda alguma para o seu sustento ou para qualquer outra coisa. Mais ainda: nenhuma casa ou igreja, a não ser os colégios e os estabelecimentos de noviciado, e mesmo neste caso apenas para sustento dos escolares, poderia ter renda própria. A partir

daí, estabeleceu-se uma oposição à orientação que Nóbrega vinha implementando desde 1549.

Como entender tal divergência doutrinária senão considerando as circunstâncias, a força do meio? Ora, chegando na primeira leva (1549), Nóbrega, que havia ingressado na Companhia em 1544, não dispunha de nenhum desses preceitos, uma vez que a própria Ordem, oficializada em 1540, estava no seu começo. Tanto as *Constituições* quanto o *Ratio Studiorum* encontravam-se em fase de elaboração. Ele aqui desembarcou antes que essas orientações doutrinárias estivessem determinadas e, ao se deparar com as condições objetivas da colonização, procurou atuar em proveito do cristianismo, mas sempre se adequando a essas condições. Diríamos mais: não esboçava nenhuma contradição com os fundamentos econômicos que presidiam a empresa colonizadora lusitana. Espírito pragmático, insistia em suas cartas que “as vacas” eram adquiridas para os meninos; já as esmolos, incertas porque “as povoações dos cristãos” eram muito pobres, o que lhes impossibilitava doar grande coisa.

Outro aspecto a ser lembrado diz respeito às próprias contendas doutrinárias ocorridas pouco antes, aqui nas terras brasílicas, entre os jesuítas e o primeiro bispo, Pero Sardinha, ao qual eram subordinados pela hierarquia eclesiástica. A autoridade deste era contestada pelos inicianos, que não concordavam com a sua proposta evangelizadora por não considerarem a sua conduta moral e dos padres seculares a mais apropriada para a grandeza da empresa missionária. Ele, por sua vez, não só abominava como ridicularizava os métodos catequéticos empregados pelos jesuítas, e por conseqüência, proibia-os de praticá-los. O impasse foi resolvido por meio da influência que Inácio de Loyola, fundador e primeiro Geral da Companhia de Jesus, exercia no âmbito da Santa Sé. Para livrar os seus “*soldados de Cristo*” da obediência ao bispo, determinou a criação da Província do Brasil, em 1555, passando os padres jesuítas a devê-la exclusivamente a Roma. Quanto ao cargo de primeiro Provincial do Brasil, coube exatamente a Nóbrega (1555-1559), revelando a sua proeminência na Companhia.

Resolvida essa peleja, porém, ele passou a enfrentar oposição entre os seus próprios companheiros. Luis da Grã, que chegara em 1553, tornar-se-ia o segundo Provincial do Brasil (1559-1571), em substituição a Nóbrega e, nessa condição, passou a exercer objeção explícita ao seu projeto missionário. As cartas de ambos revelam o grau da dissensão. Em 1556, Grã notificou o Geral da Companhia, Inácio de Loyola, sobre a sua contrariedade com o fato de os padres jesuítas estarem adquirindo bens materiais para dar suporte ao processo de conversão dos “infiéis”. Ele considerava incorreto que o Rei desse “um ducado a cada um por mês”, pois isto lhe parecia “soldo” e contrariava os preceitos da Ordem; zeloso dos princípios professados, chegava a indagar se o ofício de ferreiro do irmão Nogueira “fazendo obras aos índios em troca dos seus mantimentos” não seria “repugnante às *Constituições*”; noticiava, ainda, que Nóbrega pedia ao Rei “certos dízimos”; e, finalmente, inquirindo sobre o que deveria ser feito “das vacas”, ponderava que enquanto a resposta não chegasse continuariam a se alimentar “de seu leite” (Grã, 1957, p. 286-296).

Nóbrega, por sua vez, em 1561, escrevendo ao Geral da Companhia, que agora era Diego Laynes, lamentava que

[...] desta maneira caminhamos até a vinda do padre Luis da Grã, do qual soube como em Portugal não se aprovava termos nós o assunto destes rapazes e menos ordenar as suas confrarias. [...] E, como eu tinha contrária opinião e me parecia que as causas, por onde em Portugal se deixavam os rapazes, não tinha cá tanto lugar, contudo comecei a desandar a roda que tinha andado, e a diminuir os meninos e a tirar confrarias (Nóbrega, 1955f, p. 381-394).

Ou seja, ele escreve diretamente ao Geral da Companhia para divergir do Provincial do Brasil, refutando os seus escrúpulos espirituais, como a via da pobreza para edificar almas. Mas mesmo contrariado, por não considerar que as “causas” pelas quais se proibiam casas de meninos não “tinham cá tanto lugar” como em Portugal, assevera que começava “a desandar a roda que tinha andado”, conforme lemos na carta. No ano seguinte, contudo, ele obteve um desfecho favorável para os seus propósitos quando recebe a resposta de Diego Laynes (1958, p. 513-514) assinalando que “el tener cargo de Casas de Muchachos, hijos de infieles, o mestiços, y otros qualesquiere, que tengan semejante necesidad en esa Provincia, me parece obra muy pia”, quanto às casas, afirmava que não deveriam deixá-las, pelo contrário, “haviendo commodidad me parece se devem hazer de nuevo. Por conseguinte el buscarles modo com que mantenerse me parece bien”; para tanto, até mesmo possuir escravos não era tido como “inconveniente”, desde que fossem “justamente possuídos, lo qual digo porque he entendido que algunos se hazen esclavos injustamente”.

Se considerarmos essa contenda do ponto de vista do futuro da ação educativa jesuítica, concluiremos que ela acelerou a fundação dos colégios, pois, até então, pelas circunstâncias em que aqui atuavam os padres jesuítas, não era clara a distinção entre casas e colégios. A propósito, o próprio Nóbrega, por diversas vezes expressou essa indefinição, como, por exemplo, na carta de maio de 1556 a Miguel de Torres, quando relatou como viviam os seis padres e quinze irmãos sustentados pela casa de São Paulo de Piratininga “com alguns meninos do gentio, sem se determinar se era Colégio da Companhia, se casa de meninos porque nunca me responderam à carta que escrevesse sobre isso” (Nóbrega, 1955d, p. 211-212).

Na interpretação de Laerte Ramos de Carvalho, a disputa que acabamos de tratar não foi vencida por Nóbrega, que não conseguiu sobrepujar os ideais mais franciscanos de Luis da Grã, e, por essa razão, “o seu ousado plano de instalar estabelecimentos missionários não vingou” (Carvalho, 1960, p.141). De fato, se estabelecermos a comparação com o padrão colonizador rival de Portugal, concluiremos que as missões praticadas por jesuítas espanhóis não tiveram paralelo. Apesar da atração que provocavam nesse período, tentativas análogas em terras brasílicas não prosperaram. O próprio Nóbrega, desiludido com os resultados práticos da catequese com índios adultos, insistia num plano, nunca realizado, de adentrar ao Paraguai para praticar a catequese em larga escala.

Mas, como não admitir, apesar disso, que a determinação pragmática de Nóbrega se sobrepôs? Politicamente, ela está consignada na carta de Diego Laynes desautorizando Grã ao dizer que não era “inconveniente” buscar meios de manter as casas e, por conseguinte, aprovava “tudo quanto Nóbrega propusera” (Leite, 1993, p. 29). Mas não foi só. O Alvará de 1564, de D. Sebastião, que fixou a redízima de todos os dízimos da Coroa como “esmola” perpétua ao colégio da Bahia, acabou estendido

a todos os demais colégios, inaugurando nova fase na ação educacional da Companhia de Jesus em terras brasileiras. Ora, as *Constituições* prescreviam que os jesuítas não pedissem ou aceitassem estipêndio nem esmola alguma, mas a “esmola” do Rei para os colégios foi muito bem-vinda! E foram essas escolas de ler, escrever e contar, inicialmente destinadas às crianças indígenas e mamelucas com o objetivo de convertê-las ao cristianismo, que se transformaram, no decorrer do século 16, nos colégios jesuíticos para os filhos dos colonos, ou seja, “os filhos de funcionários públicos, de senhores de engenho, de criadores de gado e oficiais mecânicos” (Leite, 1949, t. VII, p. 143). Em síntese: na mesma proporção em que os índios do litoral atlântico iam sendo exterminados ou convertidos e o modelo colonizador português se consolidava, as casas de bê-á-bá davam lugar aos colégios destinados às crianças brancas filhas dos colonos.

Por fim, as casas de bê-á-bá simbolizam um momento distinto em que os padres jesuítas deslocaram o centro de seu interesse catequético do índio adulto para a criança, esperando que, por meio da sua aculturação, conquistassem o coração dos pais e, além disso, que não apenas ridicularizassem, mas, sobretudo, condenassem os seus valores culturais.

Os colégios

Como mencionamos, inicialmente, os jesuítas chefiados por Nóbrega não faziam distinção entre casas e colégios. O que se lê nas cartas da época é que nas aldeias, vilas e cidades existiam escolas de ler, escrever e contar. A distinção começou a se cristalizar em decorrência da divergência doutrinária entre Nóbrega e Luis da Grã, cujo desfecho forçou a criação de colégios, uma vez que, pelas *Constituições*, eles poderiam dispor de bens materiais desde que destinados ao sustento dos escolares. Não fosse isto, provavelmente os jesuítas teriam prosseguido com a expansão das casas, as quais, como mostramos, foram criadas principalmente nos aldeamentos, destinadas às crianças indígenas e mamelucas,¹² ao mesmo tempo em que nelas também coabitavam os órfãos vindos de Portugal. As cartas nos revelam também que, naqueles primeiros tempos, o ensino começou por meio dos “rudimentos de latim” no “colégio dos meninos de Jesus” do padre Leonardo Nunes, na vila de São Vicente, e quase simultaneamente na Bahia, no Espírito Santo e em Pernambuco. Também chamados de “núcleos elementares”, a eles se seguiram classes e, depois, colégios propriamente ditos, a que logo se juntou o do Rio de Janeiro, quando se erigiu a cidade no Morro do Castelo (1567). A vinculação entre casa e colégio pode ser ilustrada pelo caso da

¹² Em carta endereçada a Inácio de Loyola, o padre Luis da Grã (1940, p. 163) assim se referiu ao significado da ação evangelizadora dos jesuítas realizada com as crianças indígenas e mamelucas: “Nem sei outra melhor traça do inferno que ver uma multidão deles, quando bebem, porque para isso convidam de muito longe, e isto principalmente quando têm de matar algum ou comer alguma carne que eles trazem de moquéim. A honestidade não é conhecida entre eles, se não é tanto mais nas mulheres casadas. Dos meninos temos muita esperança, porque têm habilidade e engenho, e tomadas antes que vão à guerra, aonde vão e até as mulheres, e antes que bebam e tratem de desonestidade.”

Bahia, onde primeiramente foi fundada a casa; já o colégio, como entidade jurídica, fundou-se depois, mas, segundo Serafim Leite (1938, t. I, p. 57), “houve sempre unidade moral com a casa de 1549”. Quanto à casa do Espírito Santo, no auge da divergência entre Luis da Grã e Nóbrega, este, voltando de São Vicente para a Bahia, em 1556, ali parou para explicar as *Constituições*. De acordo com as suas prescrições, não mais podiam morar os meninos com os padres nem os padres podiam se encarregar de meninos sob a forma jurídica de confraria. De tal forma que, retirando os mamelucos e filhos dos índios daquela casa, “terminou o colégio dos meninos de Jesus do Espírito Santo. Fundando-se o Rio de Janeiro, preferiu-se aquela cidade para o colégio” (Leite, 1938, t. I, p. 224).

No que diz respeito às duas instâncias educacionais da época, segundo apontamentos de José de Anchieta (1933a, p. 405), a Companhia de Jesus, em 1584, já havia fundado três colégios – Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco – e mantinha cinco casas de bê-á-bá – Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente e São Paulo. O colégio da Bahia, por exemplo, tinha a sua base material de sustentação garantida por meio da dotação régia de “três mil ducados” e pela manutenção do trabalho escravo de 150 negros desfrancizados (homens e mulheres) e “alguns índios e índias” (Anchieta, 1933c, p. 413-414). A sua composição, entre jesuítas e escolares, estava assim constituída:

Total de jesuítas	COLÉGIO DA BAHIA EM 1584	
	Total de pessoas (religiosos, estudantes e escravos): 62	
Número de professores jesuítas:		
31	4 professores de 4 votos (Castidade; Pobreza; Obediência; e servir diretamente ao Papa)	
	5 mestres: 1 de Teologia de Consciência; 2 de Filosofia; e 2 de Latinidade (Gramática)	
	1 mestre de bê-á-bá	

Fonte: Anchieta (1933a, p. 395).

As atividades pedagógicas estavam concentradas nos seguintes cursos:

[...] uma lição de teologia que ouvem dois ou três estudantes de fora, outra de casos de consciência que ouvem outros tantos e uma e outra alguns de casa, um curso de artes que ouvem dez de fora e alguns de casa, escola de ler, escrever e contar que tem até setenta rapazes filhos dos Portugueses, duas classes de humanidades, na primeira aprendem trinta e na segunda quinze escolares de fora e alguns de casa (Anchieta, 1933c, p. 415).

No tocante ao colégio de Pernambuco, Anchieta (1933c, p. 411-412) relata na sua *Informação da Província do Brasil* que ele era provido por “mil ducados que lhe há dotado el-rei D. Sebastião” e tinha “algumas cabeças de bois e vacas que se sustentam, por não haver matadouro na vila, e se assim não o fizessem, não teriam que comer”. As suas atividades pedagógicas, por outro lado, estavam organizadas em função de

“uma classe de gramática que ouvem até 12 estudantes de fora, e também os casos e gramática estudam alguns de casa; escola de ler e escrever, que terá até 40 rapazes, filhos de portugueses”. Essas transcrições mostram que, nos colégios, a composição social dos alunos mudara, pois os filhos de portugueses já aparecem em número expressivo, diferentemente das casas de bê-á-bá, que abrigavam apenas crianças índias e mamelucas e os órfãos de Portugal.

Já a fazenda que financiava o colégio do Rio de Janeiro foi assim descrita:

[...] tem duas léguas de terra em quadro das melhores da terra: nelas se fazem mantimentos e roçaria e residem os escravos e Índios da casa que são mais de 100, de Guiné e Índios da terra com suas mulheres e filhos, e uma igreja em que lhes ensinam a doutrina cristã, e destes a maior parte granjeiam aquela fazenda e outras que têm a sete léguas da cidade, que é muito maior e mais fértil, de três léguas em largo e quatro para o sertão, e outros são carpinteiros, carreiros, etc. Vivem dos nossos neste Colégio de ordinários 24: 10 Padres e os demais Irmãos. Tem de renda 2.500 cruzados que lhe dotou el-rei D. Sebastião para 50, e os 2.000 se pagam na Baía ainda que mal e tarde, e os quinhentos na Capitania do Espírito Santo, e com esta renda e com a roçaria que hei dito, e com algumas cabeças de bois e vacas que têm de sua criação, se sustentam muito bem e aos escravos que tem, e ajudam as residências ao Colégio anexas (Anchietac, 1933, p. 421).

A respeito dos aspectos pedagógicos, complementava o seu relatório explicando que:

As ocupações dos nossos com o próximo são: uma lição de casos de consciência que ouvem de ordinário e um ou dois estudantes de fora e às vezes nenhum, mas sempre se lê aos de casa; uma classe de gramática aonde estudam 10 ou 12 meninos e alguns de casa, escola de ler e escrever que tem cerca de 30 meninos, filhos de Portugueses (Anchieta, 1933c, p. 421).

47

A criação desses três colégios não significou a extinção das casas, ao contrário, nasceram delas e as preservaram, isto porque, no contexto das terras brasílicas do primeiro século, os colégios não podiam prescindir do ler, escrever e contar, pois somente no século 18, segundo Serafim Leite, quando as vilas se desenvolveram, alguns alunos aprenderiam no lar paterno ao menos a soletrar. Portanto, bem diferente do que previam as *Constituições* no que diz respeito a quem deveria ser admitido nos colégios jesuíticos, prevalecendo os “escolásticos”, isto é, os que iriam se tornar padres, no Brasil esse caráter seminarista durante o século 16 ainda era tênue.

A idéia de se edificar colégios na colônia não era apenas uma proposta dos padres da Companhia de Jesus; o próprio Rei de Portugal, D. João III (1521-1557), enviou uma carta para o governador-geral do Brasil, D. Duarte da Costa (1553-1557), solicitando-lhe que:

Pelo que vos encomendo muito, que assim o façaes, e que vós com o Bispo [D. Pedro Fernandes Sardinha] trabalhais de fazer nessa Cidade [São Salvador] algum modo de Collegio, conforme ao desta Cidade [Lisboa], que os Padres da Companhia têm em Santo Antão, porque disso se pode grande serviço de Nosso Senhor para essas partes” (João III, 1557, p. 36-37).

No projeto missionário traçado pelo padre Manuel da Nóbrega e referendado pela Coroa Portuguesa, os colégios da Companhia de Jesus teriam um papel proeminente no processo de difusão do cristianismo na terra brasílica. A estratégia

consistia, no fundamental, em viabilizá-los como baluartes irradiadores da cultura ocidental cristã e também como centros formadores dos próprios quadros responsáveis pela sua difusão. Muito rapidamente, entretanto, os primeiros jesuítas do Brasil colonial perceberam que não poderiam recrutar esses futuros quadros da Companhia de Jesus entre os índios adultos devido à sua resistência cultural, descrita por Serafim Leite como desilusão, pois, a princípio os padres os julgavam tão aptos como os das Índias Orientais e do Japão, mas logo se deram conta da impossibilidade da imediata elevação deles a estudos superiores e a guias de cristãos. Daí a opção pelas crianças, a nova esperança jesuítica para a disseminação do cristianismo. Em carta de 1561 ao padre Diego Laynes, Nóbrega (1955f, p. 390-391) defendia a simbiose religiosa entre crianças e colégios da seguinte forma:

Nesta terra, Padre, temos por diante muito número de gentios, e grande falta de operários. Devem-se abraçar todos os modos possíveis de os buscar, e perpetuar a Companhia nestas partes, para remediar tanta perdição de almas. E se aqui é perigoso criá-los [meninos], porque têm mais ocasiões para não guardar a castidade depois que se fazem grandes, mandem-se antes deste tempo para à Europa, assim dos mestiços, como dos filhos dos gentios, e de lá nos enviem quantos estudantes moços puderem para cá estudar em nossos Colégios, porque nestes não há tanto perigo, e estes juntamente vão aprendendo a língua da terra, que é a mais principal ciência para cá mais necessária, e a experiência tem mostrado ser este útil meio. Porque alguns dos órfãos, que de Portugal enviaram, que depois cá admitimos na Companhia [padres Simeão Gonçalves, Manuel Viegas, João Pereira e António de Pina], são agora muito úteis operários. Esta troca queria eu fazer ao princípio, e enviei alguns mestiços, e deles um está agora em Coimbra [padre Cipriano do Brasil], mas fui avisado que não mandasse mais. Se não se há-de fazer conta senão dos operários, que se enviam de Espanha, segundo vêm poucos, e se acabam os que cá estão, muito devagar irá a conversão desta gentilidade.

Assim, não podendo contar com número suficiente de órfãos que para cá viessem e se tornassem padres, nem tampouco enviar “mestiços” para estudar em Coimbra, Nóbrega fundou os colégios com o objetivo de formar os próprios “operários” de que tanto necessitava a Companhia de Jesus para promover a catequese e, por conseguinte, “salvar as almas dos gentios”. Mesmo essa opção, entretanto, mostrava-se insuficiente para a dimensão da missão, pois, segundo ele, “se acabam os que cá estão, muito devagar irá a conversão”. Quanto à manutenção, como mencionamos, os colégios nasceram sob os auspícios dos subsídios régios conferidos pelos últimos reis da Dinastia de Avis. A origem histórica desse tipo de subsídio provinha do Real Colégio das Artes de Coimbra, padrão para Portugal e para o que se pretendia cultivar além-mar. A diferença inicial consistia apenas em que o subsídio que El-Rei dava aos mestres de Coimbra era a título de ensino; o que dava aos mestres de colégios ultramarinos, de fundação real, era a título de missões. Daí decorriam obrigações distintas, pois em Coimbra o subsídio supunha ônus jurídico de ensinar a todos que o pretendessem, enquanto no Brasil apenas a formação de sacerdotes. Distinguindo esse aspecto, Serafim Leite (1949, t. VII, p. 142) escreveu que, segundo “os Alvarás da fundação, o subsídio régio era para os Padres da Companhia se sustentarem e formarem a quem no futuro os substituísse na catequese dos naturais da terra”. A propósito, D. Sebastião I (1577-1578), ao assinar o Alvará de 1564 estabelecendo a redízima de todos os dízimos cobrados no Brasil para o sustento do colégio da Bahia, afirmava que:

[...] eu e os reis destes reinos meus subcessores somos governadores e perpetuos administradores [...] vendo quam apropriado o Instituto dos Padres da Companhia de Jesus he para a conversão dos infieis e gentios daquellas partes e instrução dos novamente convertidos, ter mandado alguns dos ditos Padres as ditas partes do Brasil cõ intenção e determinação de nellas mandar fazer e fundar collegios a custa da sua fazenda [...]. E depois de auida a dita informação, assentey cõ parecer dos do meu cõselho, 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 collegio fosse tal que nelle podessem residir e estar até sessenta pessoas da dita Companhia, que parece que por agora deve aver nelle 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 bê de lhes aplicar e dotar, e de feito por esta minha carta de doação doto e aplico huma redizima de todos os dizimos e diretos que tenho e me pertencem e ao diante pertencerem nas ditas partes do Brasil (Sebastião I, 1938, t. I, p. 538-539).

A construção do colégio que ele “mandou acabar” e que já havia “começado”, isto é, o da Bahia, fora ordenada desde 1555 a D. Duarte e, segundo Serafim Leite (1938, t. I, p. 57) foram quase vinte anos de edificação, tendo sido inaugurado em 1590-1591. Não havia escritos antigos de renome que não se referissem “à grandiosidade desse colégio [...] é uma quadra formosa, escreveu Fernão Cardim, em 1585”.

O problema da base material de sustentação da ação missionária jesuítica no Brasil colonial, como apontamos, foi resolvido por meio de dotação régia metropolitana. A redízima de todos os dízimos mais a doação de sesmarias por parte da Coroa Portuguesa possibilitou que a Companhia de Jesus fosse amealhando, a partir do século 16, um grande patrimônio de bens econômicos, como terras, escravos, engenhos e gado. Desse modo, os missionários-fazendeiros passaram, ao mesmo tempo, a cuidar da vida espiritual da população colonial e a administrar os negócios temporais que financiavam as suas atividades catequético-educativas. A propósito, Paulo de Assunção (2004, p. 239), em *Negócios Jesuíticos*, analisando a simbiose que se estabeleceu entre o espiritual e o temporal no cotidiano da Companhia de Jesus, no contexto do Brasil colonial, afirmou que a importância dos colégios extrapolava as questões cultural-religiosas propagadoras dos valores ocidentais cristãos nas terras brasileiras. Para ele:

Os colégios eram parte importante da estrutura de funcionamento [da Companhia de Jesus], pois lhes era facultado terem propriedades. Segundo as Constituições da Companhia de Jesus, os colégios poderiam tornar-se proprietários, nomeando para a sua administração um reitor que teria como responsabilidade a “conservação e administração dos bens temporais”.

De modo geral, os colégios ficavam situados no interior das fazendas jesuíticas, seja de cana-de-açúcar (engenho), seja de criação de gado, e tinham um núcleo arquitetônico que foi assim descrito por Lúcio Costa (1945, p. 13):

[...] o programa das construções jesuíticas era relativamente simples. Pode ser dividido em três partes, correspondendo cada uma destas a uma determinada utilização: para o culto, a igreja com o coro e a sacristia; para o trabalho, as aulas e oficinas [colégio]; para residência, os “cubículos”, a enfermaria e mais dependências de serviço, além da “cerca”, com horta e pomar.

Essa configuração foi desenvolvida para os principais colégios jesuíticos do Brasil colonial do século 16. E na mesma proporção em que a Companhia de Jesus se transformava numa grande proprietária de terras (fazendas de gado e cana) e escravos, os prédios das igrejas, colégios e residências iam ficando mais sólidos. Os colégios jesuíticos do século 16 – Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco – ganharam nas centúrias seguintes uma estrutura clássica do que foi a arquitetura jesuítica no Brasil colonial, isto é, uma arquitetura plasmada pelo estilo barroco, tal como ocorria na Europa, segundo o mesmo autor.

Do ponto de vista pedagógico, contudo, conforme já esboçamos, os colégios jesuíticos no Brasil guardaram uma especificidade em relação ao que prescrevia a IV Parte das *Constituições* e o *Ratio Studiorum*: eles não se iniciavam exclusivamente a partir do curso de humanidades e, portanto, comportavam também a escola de ler, escrever e contar. A esse respeito, na sua clássica obra sobre a pedagogia jesuítica, J. M. Madureira (1927, p. 391) enfatizou que aqui a Companhia abria colégios com “escolas primárias”, tal como podemos ler:

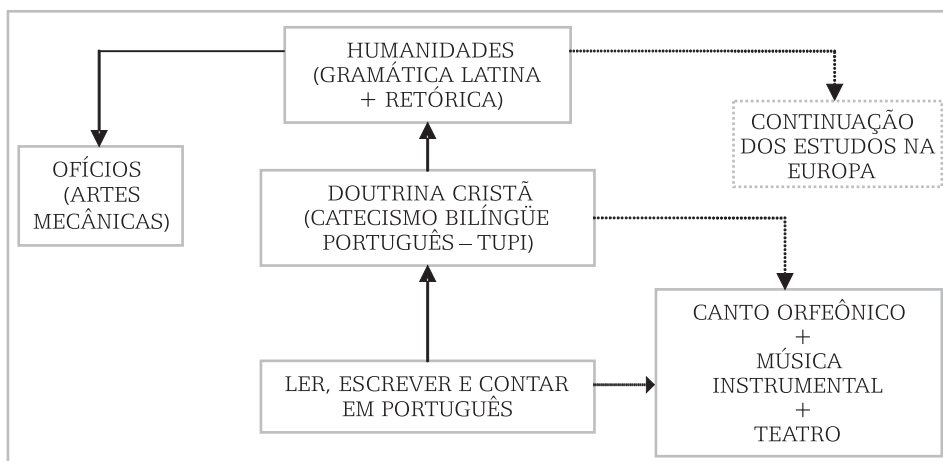
[...] em muitos lugares, mesmo na Europa e nas grandes cidades, ao curso secundário uniu a Companhia o curso primário nos seus collegios, sem alludir a todas as Missões em que os Jesuítas sempre ensinaram aos Neophytos e ao povo, quasi exclusivamente, as primeiras letras, na sua expressão mais simples – ler, escrever e contar [...]. No Brasil, durante dois seculos, – quasi exclusivamente da educação do povo a Companhia se encarregou; em todos os lugares onde residia, abria collegios, com escholas primarias, desanalfabetizando e instruindo todos aquellos a quem ensinavam o catecismo.

50

Em decorrência do contexto cultural do Brasil colonial, marcado pelas relações escravistas de produção e pelo monopólio educacional conferido pela Metrópole, os colégios da Companhia de Jesus eram, simultaneamente, instituições que congregavam o ensino das primeiras letras com o ensino de gramática e retórica (humanidades), até por que a educação fora dos colégios inicianos era rarefeita. A imbricação entre esses dois tipos de ensino no âmbito dos colégios jesuíticos do século 16 pode ser encontrada, por exemplo, na carta que o padre António Blázquez (1958, p. 132-133) enviou ao padre Diego Laynes em setembro de 1559. Postada do colégio da Bahia, informava ao Superior da Companhia, em Roma, que

[...] por lo que tiene determinado nuestro Padre [Manuel da Nóbrega], a estos [meninos indígenas] que están más aventajados em ler e escrever, pornelos a escola de gramática [latim] em este Collegio, trayendo de lãs casas donde os Hermanos están los más ábiles y de mayores yngenios”.

Assim eram os colégios jesuíticos no primeiro século da colonização lusitana: escolas de ler e escrever e classes superiores (humanidades) ao mesmo tempo. Por conseguinte, a estrutura e o funcionamento dos seus cursos assumiram a seguinte configuração:



Fontes: Nóbrega (1958, p. 115-116; 1955f, p. 389-390), Leite (1953, p. 20 et. seq.), Fonseca (1961, v. 1, p. 14 et seq.), Mattos (s.d.), p. 87), Ferreira Jr.; Bittar (2004, p. 179 et seq.).

A particularidade assumida pelos colégios jesuíticos nas terras brasileiras nos primórdios da colonização luso-jesuítica, contrariando os preceitos inscritos tanto na IV Parte das *Constituições* quanto no *Ratio Studiorum*, estava diretamente ligada ao contexto histórico de então: de um lado, o colonizador, portador de uma concepção de mundo fundada nos dogmas cristãos emanados do Concílio de Trento (1545-1564) e no fundamento econômico estruturado na circulação de mercadorias; do outro, as sociedades indígenas, baseadas no extrativismo econômico, na poligamia, na antropofagia, no nomadismo, na nudez e na pajelança. Assim, os resultados gerados pelo encontro dessas duas formas societárias distintas não tardaram a se manifestar. O padrão econômico-cultural europeu se impôs de forma violenta e acabou por dominar as sociedades ameríndias. No conflito que se estabeleceu, a ação missionária jesuítica funcionou como um elemento ideológico justificador da dominação ocidental cristã. Nesse contexto, as casas de bê-á-bá e os colégios da Companhia de Jesus funcionaram como “muralhas de defeza da fé” (Madureira, 1927, p. 358) católica, apostólica romana no Brasil colonial.

Conclusão

É impossível imaginar o projeto colonizador metropolitano sem o concurso da ação missionária dos padres da Companhia de Jesus. O modelo econômico lusitano assentado no latifúndio, na mão-de-obra escrava e na monocultura da cana-de-açúcar, com a produção final voltada para o mercado externo, não teria logrado êxito sem o apoio dos religiosos inicianos. A catequese foi um elemento decisivo no processo de neutralização da resistência das sociedades indígenas e, por conseguinte, de facilitação da penetração dos interesses econômicos da Coroa Portuguesa. Foi nesse ambiente de conflitos societários opostos que a Companhia de Jesus fundou as suas casas de bê-á-bá e obteve todo o apoio financeiro necessário para edificar os colégios. Essas duas instituições da superestrutura ideológica colonial se constituíram em focos irradiadores dos valores da chamada sociedade ocidental cristã e tiveram, ao nascer, a

mesma inspiração, tal como registrou Anchieta (1933b, p. 324) a propósito da casa de São Paulo de Piratininga, enfatizando que, tal como ela “foi princípio de conversão, assim também o foi dos Colégios do Brasil”. Ou seja: ambos nasceram para propagar a fé cristã.

Do estudo que agora concluímos emerge a íntima relação entre colégios e bens materiais, de tal forma que, “amparadas financeiramente pelo auxílio real, cresceram e se multiplicaram as casas da Companhia de Jesus”, segundo interpretou Laerte Ramos de Carvalho (1960, p. 142). A hegemonia jesuítica, porém, teria um fim. A intrincada teia de interesses políticos na qual a Companhia se enredou acabou colocando-a em lado oposto ao dos interesses coloniais. O desenlace ocorreu no século 18 com a expulsão determinada pelo Marquês de Pombal, pondo fim ao ciclo de 210 anos que havia começado na Bahia com as lições de ler e escrever do padre Vicente Rijo. Ao cumprirem a ordem de Pombal (1759), os jesuítas deixavam no Brasil mais de 20 colégios, além de 17 “casas de residência” (seminários). Quanto à importância que exerceram na vida cotidiana do primeiro século da colonização, basta lembrarmos que, para Gilberto Freyre (1936, p. 92), “os colégios dos jesuítas chegaram a fazer sombra à casa grande e aos sobrados patriarcais, na sua autoridade sobre o menino, a mulher e o escravo”.

Por fim, analisando a especificidade assumida pela Companhia de Jesus no contexto das reformas religiosas do século 16 e o futuro que daí decorreu para o cristianismo católico, parece-nos apropriada a análise de Gramsci (1999, p. 102), para quem:

[...] a Companhia de Jesus é a última grande ordem religiosa, de origem reacionária e autoritária, com caráter repressivo e “diplomático”, que assinalou, com o seu nascimento, o endurecimento do organismo católico. As novas ordens surgidas posteriormente têm um pequeníssimo significado “religioso” e um grande significado “disciplinar” sobre a massa dos fiéis: são ramificações e tentáculos da Companhia de Jesus (ou se tornaram isso), instrumentos de “resistência” para conservar as posições políticas adquiridas, não forças renovadoras de desenvolvimento. O catolicismo se transformou em “jesuitismo”.

Sem dúvida, esse “jesuitismo”, no qual se converteu o catolicismo e se constituiu um dos elementos da formação societária brasileira, iria subsistir até a década de 1960, quando então o Concílio Vaticano II tornar-se-ia o divisor de águas na história da Igreja Católica desde a fundação, em 1540, da Ordem comandada por Inácio de Loyola.

Referências bibliográficas

ANCHIETA, José de. Breve narração das coisas relativas aos colégios e residências da Companhia nesta Província Brasília, no ano de 1584. In: _____. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933a. p. 395-408

ANCHIETA, José de. Informação do Brasil e suas capitanias: 1584. In: _____. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933b. p. 309-356.

_____. Informação da Província do Brasil para nosso Padre (1585). In: _____. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933c. p. 409-447.

_____. Carta ao Padre Inácio de Loyola, Roma (São Paulo de Piratininga, 1º de setembro de 1554). In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957. v. II, p. 101-118.

_____. Carta ao Padre Inácio de Loyola, Roma (São Vicente, março de 1555). In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957. v. II, p. 193-209.

_____. Carta trimestral de maio a agosto de 1556 pelo Ir. José de Anchieta (São Paulo de Piratininga, agosto de 1556). In: LEITE, Serafim. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1553-1558)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957. v. II, p. 302-310.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004. 506 p.

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963. 803 p.

BITTAR, Marisa; FERREIRA Jr., Amarílio. Casas de bê-á-bá e evangelização jesuítica no Brasil do século XVI. *Educação em Questão*, Natal, v. 22. n. 8, p. 153-181, jan./abr. 2005.

_____. Infância, catequese e aculturação no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 81, n. 199, p. 452-463, set./dez. 2000.

BLÁZQUES, António. Carta do P. António Blázques por Comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Diego Laynes (Baía, 10 de setembro de 1559). In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1558-1563)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1958. v. III, p. 128-141.

CARTA da terra de Iguazu que foi dada ao Collégio do Rio de Janeiro (Terras de S. Chystóvão, Engenho Velho e Novo). In: LIVRO de tombo do Colégio de Jesus do Rio de Janeiro. Transcrição e introd. de D. Leite de Macedo. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1968. p. 58-62.

CARTAS das terras que pertencem ao colégio do Rio de Janeiro das terras que se darão à Companhia, em São Vicente e na Bertioaga e em Santos e em Piratininga. Esta carta hé de duas légoas de terra que deu Martim Afonso de Sousa à Companhia de Jhus no Campo

de Piratininga. In: LIVRO de tombo do Colégio de Jesus do Rio de Janeiro. Transcrição e introd. de D. Leite de Macedo. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1968. p. 80-83.

CARVALHO, Laerte Ramos de. Ação missionária e educação. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História geral da civilização brasileira: a época colonial*. São Paulo: Difel, 1960. t. 1. p. 129-144.

COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 503 p.

CORREIA, Pero. Confirmação das terras que Pero Correia deu à Casa da Companhia da Ilha de S. Vicente (1542-1553). In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t. I, p. 541-542.

COSTA, Lúcio. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 9-104, 1945.

ESCRITURA do sítio e cêrca do Collégio do Rio de Janeiro e estromento de posse e confirmação do Governador Men de Sáa por mando d'El-Rey. In: LIVRO de tombo do Colégio de Jesus do Rio de Janeiro. Transcrição e introd. de D. Leite de Macedo. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1968. p. 33-37.

FERREIRA Jr., Amarílio; BITTAR, Marisa. Pluralidade lingüística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 25, n. 86, p. 171-195, abr. 2004.

FONSECA, Celso Suckov da. *História do ensino industrial no Brasil*. Rio de Janeiro: Escola Técnica Nacional do Rio de Janeiro, 1961. v. 1. 668 p.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos: decadência do patriarcho rural no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936. 405 p.

FROES, Bartolomeu. Da fundação do Collegio do Rio de Janeiro (1568). In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t. I, p. 545-547.

GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. 190 p.

GRÃ, Luis da. Carta ao padre Inácio de Loyola. Roma (Piratininga, 8 de junho de 1556). In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957, p. 286-296. v. 2.

_____. Carta do P. Luiz da Grã a Santo Inácio (da Baía, 27 de dezembro de 1553). In: LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. p. 160-169. (Brasiliana).

GRAMSCI, Antonio. Apontamentos para uma introdução e um encaminhamento ao estudo da filosofia e da história da cultura. In: _____. *Introdução ao estudo da filosofia: a filosofia de Benedetto Croce*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1, p. 93-225.

HANSEN, João Adolfo. Manuel da Nóbrega. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (Org.). *Dicionário de Educadores no Brasil: da colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, MEC/Inep/Comped, 2002. p. 764-768.

HISLDORF, Maria Lúcia Spedo. *História da Educação brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003. 135 p.

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979. t. 2, 422 p.

JOÃO III (Rei de Portugal). Carta a D. Duarte da Costa governador do Brasil (Lisboa, 21 de março de 1554). In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957. v. II, p. 35-37.

_____. Trespido do Padrão do Collegio de Pernão buco (1576). In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t. I, p. 552-556.

_____. Regimento de Tomé de Sousa (17 de dezembro de 1548). In: DIAS, Carlos Malheiros (Org.). *História da colonização portuguesa no Brasil*. Porto: Litografia Nacional, MCMXXIV. v. III, p. 345-350.

LAYNES, Diego. Carta ao P. Manuel da Nóbrega, Brasil (Trento, 16 de dezembro de 1562). In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1958. v. III, p. 512-516.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t. I e II.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949. t. VII.

_____. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Brotéria; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1953. 324 p.

_____. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*. Braga: Livraria A. I., 1993. 291 p.

LUGON, Clovis. *A república "comunista" cristã dos guaranis: 1610-1768*. 3. ed. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. 353 p.

MADUREIRA, J. M. *A liberdade dos índios: a Companhia de Jesus, sua pedagogia e seus resultados*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927. 675 p.

MATTOS, Luiz Alves de. *Primórdios da educação no Brasil: o período heróico (1549-1570)*. Rio de Janeiro: Aurora, [s. d.]. 306 p.

NÓBREGA, Manuel da. Carta ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, 10 de abril de 1549). In: _____. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introd. e notas históricas e críticas: Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955a. p. 17-25.

_____. Carta ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, fins de julho de 1552). In: _____. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introd. e notas históricas e críticas: Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955b. p. 128-137.

_____. Carta ao P. Simão Rodrigues, Lisboa (Baía, fins de agosto de 1552). In: _____. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introd. e notas históricas e críticas: Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955c. p. 137-146.

_____. Carta a Miguel de Torres, Lisboa (São Vicente, 25 de maio de 1556). In: _____. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introd. e notas históricas e críticas: Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955d. p. 207-215.

_____. Carta ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía, 2 de setembro de 1557). In: _____. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introd. e notas históricas e críticas: Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955e. p. 263-264.

_____. Carta ao P. Diego Laynes, Roma (São Vicente, 12 de junho de 1561). In: _____. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introd. e notas históricas e críticas: Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955f. p. 381-394.

_____. Carta ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra (Salvador, 10 de agosto de 1549). In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956. v. I, p. 132-145.

_____. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Diego Laynes (Baía, 30 de julho de 1559). In: LEITE, Serafim (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1558-1563)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1958. v. III, p. 113-118.

PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese*. São Paulo: Cortez & Autores Associados, 1982. 106 p.

SEBASTIÃO (Rei de Portugal). Carta régia por onde os padres da Companhia de Jesus no Brasil hão-de haver seus mantimentos cada mês. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1958. v. III, p. 147-151. (Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo).

_____. Padrão de Redizima de todos os dízimos e direitos que pertencerem a El-Rei em todo o Brasil de que Sua Alteza faz esmola para sempre para sustentação do

Collegio da Baya (1564). In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t. I, p. 538-540.

SERRANO, Jonatas. Anchieta educador. In: BRASIL. Ministério da Educação e Saúde. *IV centenário da Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação, 1946. p. 3-24.

TAUNAY, Afonso de Escragnole. Os jesuítas e as escolas coloniais. In: BRASIL. Ministério da Educação e Saúde. *IV centenário da Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação, 1946. p. 345-368.

VIANNA, Hélio. A educação no Brasil colonial. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 18, p.372-392, dez. 1945.

Colégios jesuíticos e o servir a Deus: a experiência e o tempo ensinam tudo

Paulo de Assunção*

59

Em 27 de setembro de 1540, o Papa Paulo III, pela Carta Apostólica *Regimini militantis Ecclesiae*, realizou a primeira aprovação do Instituto da Companhia de Jesus, concedendo autorização para estabelecerem, entre os membros, as *Constituições* particulares que julgassem conforme o fim da Companhia e à utilidade do próximo. O mesmo pontífice, em 14 de março de 1544, confirmava a autorização para o estabelecimento das *Constituições* particulares, alterando as *Constituições* existentes até aquele momento, “segundo a natureza e variedade dos lugares e tempos, ou aboli-las inteiramente, redigindo outras novas” (*Constituições...*, 1997, p. 33).

As *Constituições* tinham como objetivo dar orientações comuns a todos os seus membros espalhados pelo mundo, dada a diversidade dos costumes das diversas regiões, a fim de que a imagem da Companhia de Jesus fosse a mesma em todas as partes.

O texto elaborado pelo Padre Inácio de Loyola, em espanhol, foi traduzido para o latim e submetido à aprovação do Papa Paulo IV, em 6 de julho de 1558. O teor da obra apresentava o carisma do Instituto e a estrutura dinâmica da Companhia. Textualmente: “os fundamentos da solidez da nossa vida religiosa, a armação que deve dar consistência e coerência a todo este corpo, para que seja animado pelo espírito e pela graça divina, fonte de sua verdadeira vitalidade” (*Constituições...*, 1997, p. 16).

* Pós-doutorando em História na EHESS, Paris. Doutor em História pela Universidade Nova de Lisboa e pela Universidade de São Paulo. Professor titular da Universidade São Judas Tadeu, do Centro Universitário Assunção (Unifai) e do Centro Universitário Capital (Unicapital). Membro do Grupo Deschubra. E-mail: prof.assuncao@usjt.br.

As Constituições evidenciavam que o propósito da Companhia de Jesus era ajudar as almas a atingir o fim último para o qual foram criadas. Além de uma vida exemplar e da doutrina necessária, era importante procurar os graus de instrução e o “modo de utilizá-la para ajudar a melhor conhecer e servir a Deus”. A instituição fundaria colégios para que aqueles que optassem pela vida religiosa na Companhia pudessem receber os conhecimentos doutrinários necessários para ajudar as almas. O objetivo era admitir jovens que, pela sua vida edificante e pelos seus talentos, dessem “a esperança de vir a ser homens ao mesmo tempo virtuosos e sábios, para cultivar a vinha de Cristo Nosso Senhor” (Constituições..., 1997, p. 117).

A opção pelo estabelecimento de colégios visava à formação de jovens nos estudos e a sua atuação nas missões da Sé Apostólica. A Companhia de Jesus poderia receber a propriedade de colégios com os bens temporais que lhes pertencessem, nomeando para tanto um reitor. Conforme observa Serafim Leite (1945, p. 204), o Direito Canônico e as *Constituições* entendiam que os colégios eram “entidades canônicas e civilmente capazes de possuir bens”. Esta condição permitia serem o centro controlador dos domínios jesuíticos, definindo a administração das propriedades produtivas, sem que houvesse nesta situação algum tipo de anormalidade.

Para o bom desenvolvimento dos colégios, ficava determinado que o Padre Reitor era responsável pela conservação e administração dos bens temporais, pelas necessidades do edifício e dos escolásticos, bem como daqueles que tratavam dos assuntos concernentes ao colégio e que ali não residissem (Constituições..., 1997, p. 122). Era responsabilidade do Superior Geral ou do Pe. Provincial “defender e conservar as propriedades e rendimentos dos colégios, mesmo em tribunal, quando tal fosse útil ou necessário”, bem como amealhar outras doações e gerir o seu crescimento concernente às coisas temporais.¹

Na medida em que os olhos dos jesuítas se voltavam para os bens terrenos, eles viravam as costas para os possíveis empecilhos espirituais. Os funcionários de Deus que vieram para a América Portuguesa trabalharam orando, cultivando, contando e ampliando a seara divina, adaptando-se às condições e à cultura dos trópicos.

A vida do missionário impunha uma atitude de humildade no servir, cabendo-lhe discernir o serviço desejado, justificar todas as suas ações, por estar subordinado ao serviço da Companhia e, por decorrência, de Deus. A atividade jesuítica deveria atender a duas orientações básicas: a) seguir as determinações da Companhia de Jesus; b) dar início à conversão do indígena, como já foi mencionado. O Pe. Manoel da Nóbrega, baseado numa visão católica, vê os indígenas como “gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhes dizem” (Leite, 1956, v. 1, p. 111). Em outra carta afirma que o indígena é “todo papel branco e não há mais que escrever a prazer” (Leite, 1956, v. 1, p. 142).

O jesuíta era o meio pelo qual se efetivava a ação de conduzir os índios para as práticas cristãs. Esta tarefa era difícil, como observa o Pe. José de Anchieta referindo-se ao seu trabalho: “[...] predicando-lhes continuamente e trazendo-os por quantas

¹ Dentro desta estrutura de funcionamento, eram importantes também os padres procuradores, que tinham como função tratar dos assuntos da Companhia na Cúria do Sumo Pontífice ou junto a cortes dos reis (Constituições..., 1997, p. 122).

vias podemos, porque é esta gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana, do qual pela bondade de Deus temos apartados estes” (Leite, 1956, v. 2, p. 120).

A proposta catequética implicava assegurar o sustento e trabalho para os indígenas, os quais deveriam dispor de terras próprias, reconhecidas pela lei, para cultivarem as suas lavouras. A conversão dos índios viria por meio da aprendizagem e da execução de um trabalho regular e estável. Os jesuítas entendiam que, para realizar a catequização dos indígenas, era necessário ensinar-lhes a leitura e a escrita. Este movimento deu ensejo ao início do estabelecimento de colégios para o ensino. As primeiras escolas foram fundadas com o objetivo de ensinar aos curumins e aos filhos dos colonos as primeiras letras, as operações aritméticas, o catecismo, a música, a dança e o teatro.

Como bem observou Jorge Couto (1990, p. 220) na sua análise sobre os colégios jesuíticos, no século 16 processara-se um embate importante entre duas correntes que discutiam as bases de consolidação do crescimento da Instituição: a primeira, que teve como advogado o Provincial Pe. Manoel da Nóbrega, defendia que a constituição de bens materiais e a posse de escravos eram imperativos para o desenvolvimento da Ordem; a segunda, defendida pelo Pe. Luis da Grã, pregava o ideal de pobreza, sendo contrária à incorporação de bens de raiz, bem como a utilização da mão-de-obra. A disputa entre as duas facções pode ser acompanhada por uma carta escrita pelo Pe. Manoel da Nóbrega, em 12 de junho de 1561, ao segundo geral da Companhia, Pe. Diogo Laynez. Contrário ao Pe. Luis da Grã, dizia que este desejava edificar nas terras coloniais, por via da pobreza, seguindo os exemplos dos Apóstolos: “[pois] era muito zelador da santa pobreza, a qual queria ver em não possuímos nós nada, nem haver granjearias, nem escravos, pois éramos poucos, e sem isso com as esmolas mendigadas nos podíamos sustentar, repartidos por muitas partes e desejava casas pobrezinhas”.

A falta de uma visão pragmática impedia ao Pe. Luis da Grã compreender que os bens materiais eram necessários para a consecução da catequização dos indígenas. Exemplo disso foi que o religioso dispusera dos escravos existentes na vila de São Vicente, que eram necessários para o serviço da casa, a obtenção de mantimentos e a criação de gado.² A mesma prática desejava aplicar na Bahia, pois o Pe. Luis da Grã entendia que era “melhor comprar o mantimento, que ter quem o faça”, uma vez que julgava inconveniente ter muitos escravos, “os quais ainda que sejam todos casados, multiplicaram tanto, que será cousa vergonhosa para religiosos”. Dizia o Pe. Nóbrega que o seu companheiro lhe mandara “não mercasse escravos, nem mesmo para trabalhos nas obras do Colégio, que ele deixava mandado que se fizesse, mas que se alugassem, que é coisa muito custosa”.³ Após muito pensar sobre esta questão e os desígnios da Ordem, o Pe. Nóbrega afirmava:

² Sobre as diferenças de opinião dentro da Companhia de Jesus, ver Leite (1938-1950, v. 2, p. 348).

³ Como salienta o Pe. Serafim Leite (1938-1950, v. 2, p. 350), o Pe. Francisco Borgia, em 1576, recomendou que os escravos não fossem administrados imediatamente por nenhum membro do Instituto, questão que absorveu os membros intelectuais mais importantes, uma vez que a matéria referente à escravatura impunha três questões: “a da legalidade jurídica, a da capacidade da Companhia para possuir escravos, e a do título justo ou injusto dos escravos adquiridos”.

[...] me parece que a Companhia deve ter e adquirir justamente por meios, que as Constituições permitem, quanto puder para nossos Colégios e Casa de Rapazes; e por muito que tenham, farta pobreza ficará aos que discorrerem por diversas partes. E não devemos de querer que sempre El-Rei nos proveja, que não sabemos quanto isto durará, mas por todas as vias se perpetue a Companhia nestas partes, de tal maneira, que os operários cresçam e não mingúem.⁴

62 Chamava atenção para o fato de as terras coloniais serem pobres e miseráveis, que nada “se ganha com ela, porque é a gente tão pobre, que por mais pobres que sejamos, somos mais ricos que eles”. Neste valhacouto não havia sustento para todos com comodidade, havia sim muito pescado e mantimentos de raízes, que eram obtidos com muito trabalho, e sua abundância não significava riqueza. Por conseguinte, se era intento continuar com a empresa da cristandade, os seus trabalhadores deveriam ter recursos para trabalhar nas vinhas do Senhor e com caridade dedicar-se à conversão do gentio (Leite, 1955, p. 391-394). Como salientou Jorge Couto (1998, p. 320) ao analisar a questão do financiamento das atividades missionárias, havia necessidade de garantir um sustento adequado para os membros da Ordem, de forma que não ficassem dependentes da inconstância das autoridades régias e para que pudessem dar continuidade às suas atividades missionárias. Por conseguinte, a forma encontrada para constituir colégios e prover as aldeias de índios “cristianizados de vestuário, artigos metálicos (machados, enxadas, facas e tesouras) e de outros bens”, era o de aceitar “terras cedidas pela Coroa, responsabilizando-se os padres da Companhia pelo seu monopólio e, com a venda dos produtos excedentes, designadamente mandioca e gado, obter, desse modo, recursos adicionais para financiar as suas atividades religiosas, educativas e culturais”.

A evolução da Companhia de Jesus confirmou que a primeira corrente prevaleceu e norteou as ações dos jesuítas nas terras coloniais portuguesas. A questão recebeu atenção especial do padre Geral Diogo Laynez, General da Companhia de Jesus, que deliberou sobre a conveniência de se evitar a posse de escravos. Contudo, com a reunião da Congregação Provincial, em 1568, foi postulado que era vital para os colégios possuírem fazendas e terras para continuar a obra missioneira, permitindo também a compra de escravos para garantir o funcionamento das atividades jesuíticas. Tais decisões revelavam que assumir o projeto colonial implicava compartilhar das mesmas práticas econômicas dos cristãos, que incluía a posse da mão-de-obra escrava, visando ao sustento de uma estrutura missionária.

O que se nota é que os inicianos perceberam que, para atuarem como missionários e, por que não dizer, missionários/colonos, era conveniente que suas práticas fossem reconhecidas dentro da legalidade do sistema jurídico vigente, preocupação que foi uma constante no decorrer dos anos. A fim de atender ao projeto de expansão da fé, a Instituição necessitava usufruir as riquezas que prometiam os territórios do Novo Mundo. Posturas mais flexíveis, perante as necessidades temporais, foram obrigatórias, pois a debilidade das estruturas coloniais punha em risco não só a Companhia de Jesus, como também a fé cristã.

⁴ Ver também Leite (1955, p. 391-394; 1938-1950, v. 1, p. 176 e v. 2, p. 349-350).

Assumir a colônia implicava compartilhar os valores vigentes nos trópicos, práticas e comportamentos que até então não tinham sido incorporados pelos jesuítas. A expansão da fé e a conversão do gentio promoveram, por outro lado, a expansão das propriedades jesuíticas e a conversão dos religiosos em administradores num mundo marcado pelo trabalho e pelo ganho, como forma de servir a Deus.

A posse de terra e de bens temporais os levaram a aceitar as estruturas coloniais. A incorporação do inaciano na empresa colonizadora servia como parte de um plano de unidade política com fins mercantis, que se compunha com os valores religiosos para dar vazão ao domínio colonial. O Pe. Serafim Leite (1938-1950, v. 4, p. 153), discorrendo sobre a presença jesuítica no ambiente amazônico, concorda que os padres sofreram influências recíprocas: “a dos Padres sôbre a terra, valorizando-a; a da terra, impondo-lhes condições particulares de vida e atividade”. O emprego de uma rede de ofícios dentro da Companhia mostrou-se desde cedo vital para o funcionamento e crescimento da Instituição. Os colégios, igrejas e as casas professas necessitavam dos ofícios dos membros da Ordem, fosse para a rotina trivial (cozinheiro, sacristão, porteiro), fosse para a realização de ofícios mecânicos (tecelões, pastores, oleiros, administradores); todas as atividades convergiam para um único interesse – o crescimento da Ordem, garantindo sua manutenção e a solidez do edifício da cristandade.

Poderia a Companhia de Jesus possuir bens temporais para a sua atuação? Nas *Constituições da Companhia de Jesus*, que deliberavam sobre estas práticas, constava que a própria Sé aprovara o conteúdo das determinações. A esse respeito, o documento assegura à Instituição

[toda a] espécie de bens que lhe advenham por qualquer título legítimo [...], meios conducentes a assegurar e facilitar materialmente os seus fins de ordem superior. Pode pois fomentar todo o gênero de cultura da terra, animal, agrícola ou industrial. Só uma coisa está vedada ao Jesuíta, e em geral a todo o eclesiástico, por menos decoroso ao seu estado: é o comércio propriamente dito (Leite, 1938-1950, v. 4, p. 166).

O Pe. Serafim Leite (1938-1950, v. 4, p. 166-167), ao discutir a questão, ressaltou o sentido preciso do que era comércio, destacando se deveria compreender por “mercatura ou comércio: comprar objectos para os tornar a vender” – com lucro, naturalmente. Advertia o autor que “não é comércio vender o produto do próprio trabalho ou das próprias terras”. Considerava o historiador as transações como atos necessários a quem vive no mundo: “Uma coisa é mercar, para tornar a vender, outra é comprar o necessário para o seu consumo, ou vender os produtos da sua lavra, para, com a venda, ocorrer às exigências da própria vida” (v. 1, p. 148).

A exigüidade dos subsídios reais impediam o sustento adequado dos religiosos e estudantes. Fazia-se necessária a procura de recursos próprios para a manutenção das necessidades básicas, mas de forma alguma estas poderiam ser associadas às práticas comerciais.

A exploração de grandes latifúndios constituiu-se como uma atividade totalmente nova para os missionários, distinta daquela praticada no território europeu, onde prevalecia a pequena e média propriedade. O trabalho no engenho, por exemplo, exigia conhecimento básico sobre o cultivo da cana e a produção do açúcar: os tipos de solo mais adequados para uma boa produção da cana, como o massapé e o salão,

destinados às terras arenosas para o cultivo de legumes e mandioca; a umidade do terreno e o período mais adequado para o plantio; a limpeza do terreno; quando plantar e quando cortar; o tipo de muda a ser utilizada no plantio e no replantio; o cuidado com os animais para não causarem danos à plantação; o trato com os diversos trabalhadores assalariados e escravos; o cuidado com a moagem, purga, enchimento das vasilhas, separação dos tipos de açúcar; os condicionamentos para embarque ou venda do produto eram algumas das inúmeras preocupações do administrador.

O jesuíta que administrava a complexa produção do engenho via no exercício de sua função o ganho/lucro dentro dos limites de uma ética católica, possível de ocorrer, pois a sua férrea vontade e seu sentimento permitiam compreender que todos os meios eram justos para aumentar o patrimônio divino e com ele consolidar as bases da conquista cristã do mundo. Temente a Deus, as atividades eram vistas como parte de uma atitude grandiosa para aumento da seara divina, sustento dos estudantes e religiosos, construção de igrejas e capelas, obtenção de objetos para o culto, fruto do trabalho nas terras jesuíticas.

O perfil empresarial das atividades exercidas pelos jesuítas revelou uma preocupação constante com o ganho e o aumento do patrimônio divino na terra, não existindo contradição entre os preceitos religiosos e a ânsia por lucro. Jacome António, escrevendo aos seus superiores, demonstrava estranheza pela desconfiança que os reverendos padres demonstraram a respeito de o Pe. Souto Maior, ao não mandar o açúcar na quantidade desejada, por entender que todos os que pertenciam à Companhia estavam irmanados num objetivo comum; porém, os revezes da produção (clima em especial) impediam que o açúcar fosse obtido na quantidade almejada.⁵ Os administradores dos engenhos deveriam agir como gestores e fiscais e atuar junto ao poder judiciário, tendo como meta principal garantir a produção do açúcar a ser enviado aos colégios jesuíticos. O perfil do jesuíta para o trato com os lavradores é feito de forma precisa, como nota um religioso: “para o bem e governo das fazendas que o homem que assim houver de assistir seja agradável e benévolo para com eles, [...] são respeitos e fidalguias e não os tratando por tais não há quem possa com eles; nem fará fazenda porquanto há muitas dependências deles”.⁶

Para o exercício da administração, era necessário um preparo ímpar, a fim de asseverar uma “empresa de vulto” (Leite, 1953, p. 77). O Pe. Serafim Leite alerta, ao delinear o perfil do administrador, que este deveria ter “virtude provada e tino prático”. Uma desenvoltura eficiente, no exercício das atividades temporais, era desejável no missionário que fosse incumbido de conduzir ou assessorar na produção das propriedades.

A grandeza das fazendas e dos engenhos era evidente, tendo em vista que os jesuítas herdaram o Engenho de Sergipe do Conde, uma das maiores unidades produtivas do período colonial, que pertencera a Mem de Sá. Sem explicar devidamente qual era a função da posse de um vasto patrimônio, Serafim Leite tentou justificar a sua necessidade e administração em função do elevado número de pessoas (religiosos e estudantes) que dele dependiam. As fazendas e engenhos eram unidades produtivas voltadas para a

⁵ Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo (IANTT), Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. n.º. 7.

⁶ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. n.º. 87.

manutenção dos membros da Ordem ou, como afirma o autor, “sustentáculo econômico dos Colégios” (Leite, 1953, p. 76). A atividade produtiva dos engenhos era a base econômica da Companhia e a sua independência em relação às demais Ordens e à inconstância dos favores reais. Entendia o autor que as diversas atividades exercidas pelos jesuítas ocorreram em função de condicionantes externos, e não de um planejamento deliberado, já que o patrimônio fora edificado a partir dos bens deixados por devotos para a Instituição. Entrementes, o autor não menciona o interesse considerável que muitos inacianos tinham pelo aumento das propriedades ou pela melhoria da produção que permitisse uma rentabilidade maior para a organização. Isto permitiu que muitos opositores atacassem o incontido desejo de ampliação dos bens divinos, com excesso e, por vezes, cobiça.

O Pe. Luís da Rocha, no século 18, demonstra um arguto senso administrativo e empreendedor, numa carta enviada ao seu superior, propondo a compra de um engenho, cuja vantagem só seria perceptível a quem, como ele, conhecesse o universo dos engenhos sempre envolvido em dificuldades e dissabores causados pela vizinhança. No caso do engenho em questão, os fatos não seriam diferentes, uma vez que havia muito interesse dos vizinhos naquele negócio. Mesmo assim, o remetente insistia no negócio, acrescentando que, para efetuar o pagamento do bem, seria necessário muito empenho na adequada exploração da cana-de-açúcar. E com os recursos oriundos desse trabalho, o jesuíta saldaria o empréstimo, provavelmente no prazo de seis anos, sem necessidade de remessa de capital da Europa. O Pe. Luís da Rocha enfatizava: “não quero que de lá mande coisa alguma, porque o quero por livre só a custa da minha indústria e trabalho neste tempo que digo”.⁷ Neste caso, o Padre Provincial ficaria isento de encargos com a nova propriedade.

O projeto do Pe. Luís da Rocha tornou-se realidade em fevereiro de 1742, quando prestou contas ao Pe. Francisco da Guerra a respeito da compra do engenho e da forma de pagamento, uma transação em que estavam incluídas todas as terras, canaviais, escravos e outros objetos utilizados na produção do açúcar. Feito o pagamento inicial, o religioso tomou posse do engenho e logo se dedicou aos trabalhos de produção. Com parte dos recursos obtidos pelos seus esforços, pagou uma parcela do empréstimo que fizera e, assim, inicialmente vitorioso, pretendia, safra após safra, honrar os seus compromissos. Uma a uma, as parcelas seriam liquidadas sem afetar as rendas do Colégio de Santo Antão de Lisboa, principalmente a partir do terceiro ano ou terceira safra, pois o jesuíta pretendia aumentar o número de canaviais e, com a renda da produção posta a “render juros”, efetuar tais pagamentos. Porém, havia ainda, por parte do padre empreendedor, a pretensão de solicitar aos superiores a isenção de qualquer pagamento de taxas provenientes dos lucros auferidos com o produto do engenho. Esta seria uma forma de tornar o bem rentável, tendo em vista a possibilidade de adequar suas instalações, que, uma vez concluídas, o tornaria uma propriedade mais bem sucedida do que o Engenho do Conde, que também pertencia ao Colégio de Santo Antão.

Acreditando nesta possibilidade, o Pe. Luís da Rocha solicita aos padres jesuítas, influentes junto ao rei, que se empenhem para que o monarca isente dos dízimos o novo

⁷ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. nº. 99. Conforme observou Eisenberg (2000, p. 45) “a ordem jesuítica tinha uma longa e detalhada lista de normas, que supostamente permitia a seus membros, dispersos pelo mundo, agir sem ter que esperar pela chegada de ordens provindas de seus superiores na Europa”.

engenho, e ele se compromete a aplicar o recurso nas “boas obras desse Colégio, de que é fundadora e protetora a casa real, que só assim poderão continuar com grandeza”.⁸

Na mesma carta, comparava os rendimentos das canas-de-açúcar do Engenho do Conde com os do Engenho da Petinga, que ele comprara: o primeiro alcançara pequeno desempenho, devido ao sol e excesso de chuva; em contrapartida, o Engenho da Petinga, que estava sem moer há três anos, produzira boas canas, e que, com “diligência e desvelo”, seria possível pagar as dívidas como havia prometido.⁹

Tais revelações demonstram que havia um planejamento para o crescimento dos bens da Companhia, que dependia do tino e da visão prática dos administradores locais e dos procuradores e representantes na corte que agiriam junto à coroa, a fim de conquistarem as isenções. Verifica-se assim que um juízo firme e preciso era imperativo para que o crescimento das propriedades ocorresse de forma sólida e perene.¹⁰

Para o religioso Rafael Machado, a compra fora acertada, conforme manifestava ao Pe. Francisco da Guerra, quando escreveu informando a aquisição do Engenho da Petinga pelo Pe. Luís da Rocha, encaixado no meio das terras do Engenho do Conde.¹¹ Segundo o missionário, esta situação era inadequada, pois até então causava prejuízos, “além de bulhas, e mistura de escravos, e contínuas demandas”. A compra do engenho e das terras, que antigamente pertenceram ao Engenho do Conde, era conveniente, restando apenas algumas dificuldades. A primeira era a obtenção junto ao rei para reivindicar “as terras (que não [eram] muitas na extensão) que do engenho do Conde se alienaram, e tomadas por compra a unir, como necessárias [...] à conservação do engenho do Conde”. A segunda se referia ao pagamento que se havia de fazer, que era “de nenhuma consideração; porque com o rendimento do mesmo Petinga [naquele] ano, com 2 anos mais [ficaria] paga [a] dívida”. Confiante na produção do engenho, aproveitava para sugerir que seria conveniente que se utilizasse a água do Engenho do Conde, em abundância, para fazer roda d’água para o Engenho da Petinga. Essa ação valorizaria a propriedade e permitiria produzir açúcar na mesma quantidade obtida no Engenho do Conde: “estes dois engenhos terão este ano safra de açúcar com excesso notável sobre o que os outros engenhos experimentam”.¹² Contudo, nem todos os religiosos alocados em Portugal concordaram com Rafael Machado, que escreveu ao Pe. Francisco da Guerra afirmando: “lá sentem alienarem os antigos alguns bens da Condessa de Linhares, nos cá entendemos que merecia queimado nas fornalhas do Engenho do Conde quem vendeu as terras da Petinga”.¹³

⁸ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. n.º. 100.

⁹ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. n.º. 100.

¹⁰ O estudo de Dauril Alden (1996, p. 380) é lacunar neste aspecto. Referindo-se à obra de Herman Konrad (1989), que defende a hipótese de que os jesuítas adotaram uma política ativa de aquisição de terras, Alden somente comenta: “Suspeito que os padrões semelhantes existentes na Assistência Portuguesa, embora haja equilíbrio entre presentes e compras, parece variar de lugar para lugar e de período para período.”

¹¹ Nicholas Cushner (1982, p. 42 e 167) salientou que os jesuítas na região de Quito realizaram um processo de aquisição de parte de terras produtivas sendo evidente que empreenderam uma seletividade das melhores terras, considerando seu valor de mercado: “Little by little the Jesuit property in Chillón expanded through the purchase of contiguous and neighboring land, from a size of 25 caballerías in 1597 to 186 in 1695.”

¹² IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 71, doc. n.º. 158.

¹³ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 71, doc. n.º. 164.

A aquisição das terras, segundo ele, não era uma compra, mas sim uma forma de restituir ao patrimônio da Companhia o que havia sido perdido; com o intuito de conservar o que já possuíam, complementava que não era para ele e seus companheiros comerem, mas sim “para essa Igreja, e bem de capela”.¹⁴ Como podemos observar, o aumento dos bens materiais divinos era uma preocupação de muitos religiosos, que, com um poder de reflexão e análise, entendiam a necessidade de aumentar as fontes de recursos da Instituição.

A percepção aguçada para negócios e mudanças pode ser observada em outros momentos. Em 1650, o Pe. Belchior Pires, em visita à casa dos Ilhéus, tomou informações sobre o engenho que o Colégio de Santo Antão possuía na região. Os moradores consultados indagaram porque os padres de Santo Antão não fabricavam açúcar naquele engenho, pois lhes renderia “muito mais e com menos gastos que o de Sergipe do Conde; por ter muitas terras para canaviais, excelentes lenhas próprias e muitas e fáceis de levar por um rio morto até botá-la na moenda”. Averiguando a proposta, constatou que na propriedade havia uma cachoeira e que era possível fazer uma roda d’água, faltando-lhe apenas a mão-de-obra escrava, o que poderia ser feito dispondo o Colégio de Santo Antão com uns trinta escravos que serviriam no plantio e beneficiamento, podendo com poucos gastos “tirar grande proveito cada ano”.¹⁵

O interesse no empreendimento de bons negócios pode ser observado na transação feita pelo Colégio do Rio de Janeiro, no ano de 1722. Os inacianos venderam terras próximas à propriedade de Engenho Velho, Fazenda São Francisco Xavier, perfazendo um total de cinco milhões e duzentos mil-réis e, com o dinheiro da venda, pretendiam construir uma suntuosa casa na cidade, que seria arrendada, e o valor obtido com o aluguel seria utilizado nas obras de embelezamento do colégio que estava sendo erguido (Leite, 1938-1950, v. 6, p. 73).

Entretanto, alguns padres não se sentiram talhados para os ofícios a que eram incumbidos pelos seus superiores. Respeitando a hierarquia da entidade, seguiam para o local designado para o exercício temporal, nas fazendas e engenhos, lugares que exigiam dedicação e esforço diferentes dos colégios, residências e casas professoras portuguesas. As dificuldades do meio, a hostilidade da gente da terra, a labuta diária logo se apresentavam, fazendo que surgissem lamúrias dos religiosos, que normalmente floresciam nos escritos de maneira velada, como um fardo a ser suportado com abnegação ou como um desígnio divino que tentavam cumprir da melhor forma.

As condições de vida dos colégios e residências das terras coloniais eram bem distintas daquelas existentes no contexto europeu. O Pe. Pero Rodrigues, escrevendo em primeiro de janeiro de 1600, da Bahia, informava que o Pe. Fernão Cardim, ao visitar Portugal, fora aconselhado pelo Padre Provincial e pelo Padre Procurador a não solicitar melhoramento da renda, condição que comprometia o colégio. Desta forma, pretendia escrever ao Pe. Fernão Cardim para que se lembrasse “do trabalho que [tinham] os superiores

¹⁴ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 71, doc. n.º. 164.

¹⁵ Arquivo da Companhia de Jesus (ARSI) – 3 I Epp. Bras. (1550-1660) – p 277r-v. Bahia, 11 de fevereiro de 1650.

[da] província acerca dos pagamentos como elle bem experimentou. E que não [deixasse] levar de conselhos de superiores que [tinham] seus colégios fartos, e cheios de trigo”.¹⁶ Com certeza, as penas eram muitas para colégios que não tinham sustento próprio; das dificuldades da conversão do gentio e da hostilidade de muitos moradores, sobrevinha o desânimo, como o próprio Pe. Pero Rodrigues registrava em agosto de 1600, quando, por ocasião de uma visita ao Rio de Janeiro, enfatizava acerca dos religiosos: “dizem que não pode com o trabalho”,¹⁷ em suas aldeias – apesar de ele rogar para que continuassem as suas atividades.

A posse de terras na Bahia e no Rio de Janeiro, nos idos de 1600, já parece ser significativa, porém o aproveitamento delas não era efetivo, ou porque os padres não tinham condições de explorá-las diretamente ou pelos enormes encargos que cobravam de quem tivesse a intenção de cultivá-las. Tal situação causava reclamações por parte dos moradores locais, que viam terras produtivas mal aproveitadas. Este fato foi observado pelo Pe. Pero Rodrigues, que, escrevendo para seus superiores em Roma, confessa concordar com as queixas:

[...] e he que tendo o Colégio do Rio de Janeiro e da Baia, algumas ou muitas léguas de terra muito boa para se fazerem engenhos, e plantar canas, com que novos povoadores tenham remédio de vida os Colégios mais alguma esmola, e as rendas de sua Majestade vão em crescimento, sendo isto assim como digo, nos as não povoamos, porque não temos posse, nem as deixamos cultivar aos homens, não sei porque; eles dizem que he por lhe pormos excessiva pensão, mais do que os seculares põem as suas, querendo nos nisso governar pela qualidade das terras de Europa, e não pelas do Brasil fracas, e de pouca dura; donde vem, que as terras se enchem de matos, de cobras, e lagartos, e algumas não aforamos com tempo, se povoação de Aimorés selvagens crudelíssimos comedores de carne humana como são as 12 léguas de terra por costa no Camamu.¹⁸

Parte dos problemas advinha da pouca competência que alguns religiosos reuniam para tal mister e, como já assinalamos, a fuga de muitos do trabalho árduo das fazendas e engenhos. O Pe. António Forte, do Colégio do Rio de Janeiro, em 2 de janeiro de 1643, inferia sobre qual a melhor forma de aproveitamento das fazendas e currais do Rio de Janeiro em consonância com os recursos disponíveis; lamentava que os religiosos pouco entendiam a respeito do trato das propriedades e muitos se deixavam persuadir por alguns Irmãos que gostavam de andar fora do colégio, a pretexto de visitar as fazendas distantes, mas na realidade ficavam em aldeias, fugindo do trabalho. As concessões e licenças feitas pelos superiores, segundo ele, eram exageradas, pois os padres, querendo contentar a todos, comprometiam a imagem da Companhia, tendo em vista o seu zelo pelo voto de pobreza a que estavam presos por juramento. Para o Pe. António Forte, os padres superiores eram “mui frouxos no apertar quando he bem com os súditos imperfeitos, quando se escorão de ministérios trabalhos e assistências” em lugares que não gostavam de ir.¹⁹

¹⁶ ARSI – 3 I Epp. Bras. (1550-1660) – p. 169v.

¹⁷ ARSI – 3 I Epp. Bras. (1550-1660) – p. 170-1.

¹⁸ ARSI – 3 I Epp. Bras. (1550-1660) – p. 192.

¹⁹ ARSI – 3 I Epp. Bras. (1550-1660) – p 216-7.

O problema do isolamento era denunciado constantemente. O Pe. Agostinho Louzado escrevia a João da Costa, em 1659, acusando a remessa dos provimentos para o Pe. Felipe Franco: “[...] porque ele há dois anos que não veio à cidade nem cuidou virá, nem a distância permite fazê-lo muitas vezes”.²⁰ O Pe. Manoel de Figueiredo, em missiva enviada, nos idos de 1712, para o Pe. Bento de Oliveira, lamentava o estado em que se encontrava, por estar há mais de dois anos no engenho sem receber cartas dos seus pares; desolado, terminava sua reclamação afirmando que “dos desterrados, poucos se lembram”.²¹ Este sentimento é também compartilhado pelo padre provincial Simão Marques, que, em 1748, fazia crer ao Pe. Francisco Guerra que o estar no Mundo Novo era uma expiação: “Agradeço a VRa. as novidades do mundo velho, e não lhe torno outras, porque o mundo novo não dá para isso.”²²

Não se sentindo preparado para o trabalho no engenho, o Pe. Manoel de Figueiredo empregou argumentos persuasivos para que suas condições melhorassem; na mesma carta pedia aos superiores: “[...] mandarem algum sujeito a render-me, porque como o meu talento é pouco, para estas fabricas, e lidas, e ajudado da pouca saúde que já tenho, sente danificação essa Igreja”.²³ Tentava, assim, comover os superiores da pouca habilidade que tinha para o trato da produção, bem como da sua debilidade física que comprometiam em muito a lucratividade, o que justificaria o atendimento de suas reivindicações. O mesmo Pe. Manoel de Figueiredo, em carta de 2 de setembro de 1713, dava notícia sobre a chegada do Irmão Pero da Cunha ao Engenho dos Ilhéus, que viera para auxiliá-lo.

O critério utilizado pelos Superiores para a escolha de um administrador não era normalmente revelado. A eleição poderia basear-se em aspectos como competência, capacidade, robustez, vicissitudes da política interna da Ordem ou até mesmo a indicação feita por um parente, membro também da Companhia de Jesus.²⁴ O Pe. Belchior Pires, em visita ao Colégio do Rio de Janeiro, informava que nomeara o Pe. António Rodrigues como vice-reitor, que era um bom religioso e de autoridade, mas o advertira quanto aos descuidos no falar. Entendia que ele poderia continuar no cargo até acabar “o triênio por respeito [dos superiores], que não [cuidasse] que o tiravam por faltas”. Contudo, afirmava que o Pe. Rodrigues não servia para o governo “por lhe faltar prudência”, e, com este exemplo, mostrava o Pe. Belchior Pires a “penúria de sujeito que [tinham] para o governo”. Nem sempre os mais preparados para o exercício da função eram escolhidos, como é possível observar em alguns registros, uma vez que o desconhecimento das tarefas do engenho e a pouca saúde para o desempenho do cargo impediam um bom resultado.

²⁰ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. nº. 154.

²¹ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 71, doc. nº. 96.

²² IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 69, doc. nº. 145.

²³ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 71, doc. nº. 96.

²⁴ Conforme ressaltou Nicholas Cushner (1982, p. 146), ao analisar a atividade econômica dos religiosos na América Espanhola, o talento para o gerenciamento de propriedades era desejável naqueles que assumiam o cargo de administradores, pois estes tinham que cuidar de uma série de atividades complexas e distintas da pregação religiosa, mas que era parte essencial de um esforço apostólico: “Every spiritual activity required a solid economic base.”

Nem todos tentaram dissimular o seu descontentamento no exercício de suas atividades. Em 26 de outubro de 1669, escrevia o Pe. Felipe Franco, residente em Santana dos Ilhéus, para o Pe. Sebastião de Lima, reclamando das dificuldades que enfrentava e o descaso para com as solicitações que fazia: “Eu nada peço porque nada me deferiram e já canso de viver de esperanças e promessas e oferta.”²⁵ Sentindo-se isolado, lamentava a dificuldade de comunicação com a Bahia, ficando sem notícias por mais de cinco meses, pois as monções não eram favoráveis à circulação de embarcações.

A situação de isolamento e a índole de alguns religiosos causaram problemas para o bom funcionamento e a paz interna das residências e colégios jesuíticos. Em agosto de 1732, o Pe. Pedro Teixeira, escrevendo ao Pe. Simão Esteves, registrava o procedimento pouco adequado do Irmão Matheus de Souza, que, em conluio com o Irmão João Dias, empenhava-se para retornar ao Engenho do Sergipe, em vez de ficar servindo no Engenho dos Ilhéus. Nas suas articulações, o Irmão Matheus Souza, segundo o Pe. Pedro Teixeira, “[desatava] em chuveiro de cartas aos superiores e a quantos [conhecia] na Bahia pedindo mudança com tão fortes razões e todas sem razão que expressamente disse aos superiores, que se o não tirassem [de Ilhéus] arriscava a sua salvação, e vocação”.²⁶

No início de 1733, Matheus de Souza escrevia mais uma vez ao Pe. Simão Esteves, lamentando a sua situação em Ilhéus, enfatizando que o seu desgosto era em parte resultante das relações com o Superior, que, segundo ele, era uma pessoa extremamente controladora e difícil de contentar:

eu faço quanto posso, e talvez mais do que posso, para lhe fazer a vontade fazendo o que ele manda, e querendo o que ele quer mas como ninguém lhe faz a vontade ou ele nunca se contenta, não é fácil fazer lha no demais não posso, nem me meto, ele é superior tem a faca e o queijo, corta por onde quer, pois nem dou nem posso dar uma banana, que é o mesmo que um figo sem sua autoridade e licença tanto assim que um ovo que lhe falta anda inquirindo e perguntando em que se gastou.²⁷

Com a chegada de um novo Irmão, João Paulo, para servir ao Pe. Teixeira, o Irmão Matheus de Souza foi enviado para o Colégio da Bahia, em 27 de março. Insatisfeito com a transferência, começou a implorar ao Pe. Teixeira a sua intercessão, para que continuasse a servir no Engenho, “movendo tantas pedras para voltar para [sua] companhia, como volveu para sair dela”.²⁸

Nos idos de 1736, Matheus de Souza registrava, mais uma vez, o seu pesar pela decadência da fazenda, cujos canaviais se iam perdendo: “[...] e nos demais serviços nada se fazia por falta de assistência como os escravos no serviço pois [o Pe. Pedro Teixeira] pelos seus achaques não podia, e eu não podia sair nem assistir pois ele me

²⁵ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 71, doc. nº. 61.

²⁶ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. nº. 405.

²⁷ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. nº. 429.

²⁸ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. nº. 405.

impedia pela mesma causa". O religioso, nas suas observações, não poupava crítica, nem escondia as suas predileções, como evidenciou na mesma missiva a satisfação com a substituição do Pe. Pedro Teixeira pelo Pe. António Fernandes, afirmando que tudo se ia pondo a direito, pois o religioso tinha boa saúde e cuidava para avivar o engenho, tanto no aspecto espiritual como no temporal, reedificando os canaviais.²⁹

Em 18 de agosto, o Irmão Matheus reclamava da sua estada no Engenho de Santana dizendo: "Eu aqui vou passando neste desterro acompanhado de negros inimigos." O seu intuito era retornar a Portugal e, para tanto, argumentava que outros que vieram com ele e depois dele já tinham sido aliviados de carregar um fardo tão pesado, e ele continuava a esperar, a temer que a morte o apanhasse naqueles matos entre "[aquela] negraria, no meio de tantos inimigos e um labirinto de cuidados, sustos e inquietações".³⁰

O Irmão Matheus de Souza, ao que tudo indica, não teve boa aceitação dos padres. No ano de 1737, o Pe. António Fernandes dizia ao procurador que o Irmão não servia naquele engenho: "[...] por muitas e várias razões, [...] é muito necessário tirá-lo daqui; este e o Pe. Pedro iam dando com o Engenho de cangalhas, porém lhe descobri as minhoqueiras e bem descobertas, ainda que ele pretendia deslustrar-me é bem coisas das suas".³¹ Para o religioso, o Irmão Matheus não era competente para o exercício de suas funções no engenho. Além disso, tinha um comportamento inadequado por criticar a ilustre imagem do Pe. António Fernandes. Em 1739, outro desliz do Irmão Matheus era revelado. O Pe. Fernandes, ao prestar contas ao Padre Procurador, confessava entender as críticas que lhe foram feitas quanto a não ir o rol das receitas e despesas do engenho. Todavia não era culpado, pois, segundo ele, as suas cartas não chegavam ao reino, o que era estranho, vendo que as cartas do Irmão Matheus de Souza lá aportavam, e alegava o motivo: "[as dele] sempre vão porque eu as não escondo, e as minhas nunca vão porque ele as esconde, e pede retenham".³²

Em carta no ano de 1741, o próprio Pe. António Fernandes reiterava ao Pe. Francisco da Guerra o seu desagrado pelas intrigas do Irmão Matheus: "não faço tenção de ocupar aos meus amigos para mostrar a minha inocência". Insinuava que o gasto referente à volta dele à corte não era tão significativo: "[...] comeu o que nunca soube trabalhar e isolou-me o meu bom nome, e isto é o que mais se havia de sentir". Num tom sarcástico, dizia que viera de Roma uma grande penitência para o Irmão Matheus: "certamente foi mal feito penitência tão grave em um sujeito tão benemérito"; e concluía de forma enigmática: "a penitência esta guardada para alguns inocentes, e é costume dos nossos tempos, V. Ra. não tenha paixão pois esta basta que a tenha eu".³³

Percebe-se que o motivo das trocas de acusações fora a transferência do Irmão Matheus de Souza para os Ilhéus, sendo substituído pelo Irmão António de Figueiredo, situação que gerou descontentamento e ataques que revelavam as impressões pessoais

²⁹ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 71, doc. n.º. 130.

³⁰ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 69, doc. n.º. 168.

³¹ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 71, doc. n.º. 142. Refere-se aqui provavelmente ao Pe. Pedro Teixeira que serviu nos Ilhéus anterior ao Pe. António Fernandes.

³² IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 69, doc. n.º. 200.

³³ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 71, doc. n.º. 149.

dos jesuítas em relação aos seus parceiros, nem sempre marcadas por aspectos positivos. A troca de acusações entre o Pe. António Fernandes e o Irmão Matheus de Souza, segundo o Irmão João Fernandes, escandalizou os inacianos e os seculares. Demonstrando entender os motivos do Irmão Matheus de Souza, comentava: “não sei qual será o santo que há de aturar o Pe. Fernandes grandes são os favores que Deus me fez em tirar dele se não choraria como choram os outros”.³⁴

Pelos registros, não só o Irmão Matheus gerou transtornos. Um religioso, escrevendo no mesmo período ao seu Superior, em Portugal, traçou a conduta inadequada do Irmão António de Figueiredo, e solicitou ao padre reitor do Colégio da Bahia que, na ausência do Padre Provincial, tirasse o Irmão do engenho. Segundo este religioso, o Irmão Figueiredo não tinha préstimo para nada nem senso de obediência. Por duas vezes, sem que ele soubesse, foi à vila sem autorização e lá realizou “várias embrulhadas, com o Pe. Superior da vila” e, em uma destas ocasiões, tirando vinho para levar para a vila, com a pressa, deixou o torno da barrica aberta, desde manhã até o jantar. Além disso, era “tão preguiçoso, que de noite, e de manhã bem podiam quebrar a porta da Portaria, e não se levantava”, não servindo em nada, nem para aliviar na lida do engenho que era muita; ao contrário, só servia para tormentos e prejuízos. Justificando sua opinião, o religioso informava que o Irmão Figueiredo, tendo a chave da dispensa e da rouparia, gastava tudo como melhor lhe parecia.

72 Em certa ocasião, tendo ido à Bahia, o Irmão Figueiredo deixou na casa duas pipas de vinho (provimento bastante para todo o ano) e um barril de aguardente; pouco tempo depois já não havia aguardente nem vinho, restando somente um pouco deste para as missas, no fundo de uma barrica, isto não bebendo em casa senão ele, o Irmão João Dias e o Irmão Figueiredo, sendo que ele e o Irmão Dias bebiam “só ao jantar, e a noite um copo pequeno cada um, que [era] a razão [ali] costumada, e sem haver hospedes, que o gastassem”. Não só a bebida desaparecera. Também os presuntos, os paios, os chouriços e os queijos. Poucas vezes se comia carne naquela casa, e já no entrudo não havia nada. A ousadia era tanta, que estando o religioso doente, o Irmão António de Figueiredo abriu um barril de paios, presuntos e queijos que em seu nome vieram de Lisboa, enviados pelos padres de lá e “(sabendo [pertencer ao religioso], e tendo-lhe dito não bulir naquele barril sem [sua] ordem) tirou 5 paios, e dois queijos, e os deu a Purgadeira do açúcar que os carregou não [sabia] para donde”. Em outra ocasião, o religioso trouxera uma barrica de bacalhau, recomendando-lhe muito que fosse reservando para a quaresma. Todavia, a determinação não foi seguida, pois já em dezembro não havia nada, “não faltando peixe fresco se não era um dia era outro e peixe da pescaria da Lancha, e baleia”. O consumo ou utilização inadequada dos alimentos incluía também a aguardente que diminuía a cada dia. Visando a dar uma solução para este desvio, o religioso viu por

³⁴ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 69, doc. nº. 201.

bem guardá-la em seu cubículo, por não ter outra parte onde guardar, resolução que custou muito ao Irmão António e a ele, autor da carta, muito mais “pelos acintes” que daí por diante experimentou.³⁵

O religioso também alertava para o fato de que o comportamento do Irmão António era inadequado, pois na época em que o engenho começava a moer, reparou que, durante a noite, mantinha algumas “demasiadas conversas e assistências a certas negras” que andavam servindo no engenho. Desconfiando do seu procedimento em relação a elas, dissera-lhe por várias vezes que se recolhesse e, quando o fizesse, que fechasse a porta a chave. Esta determinação, contudo, só foi seguida durante alguns dias, estando no engenho um padre e um outro Irmão. Por esta e outras, o padre decidiu afastar do engenho a negra da qual desconfiava, enviando-a para o campo. Todavia, esta medida não interrompeu os encontros diários na casa da senzala onde fora instalada. Pouco adiantaram as ameaças de açoite contra a negra, pois todos os dias, assim que acabava a oração, o Irmão António ia meter-se com ela na casa de purgar, ou no alambique, de onde não saía senão às horas de jantar, sendo necessário chamá-lo três a quatro vezes. À mesa, comia pouco, tomava a porção e o mais que lhe parecia e carregava com tudo para a casa de purgar, onde ficava a negra. Após o jantar, tornava para lá “de onde não saía, se não de noite fechada”. O trato inconveniente com a negra era tão descabido que, não estando ela na casa de purgar, como era costume aos domingos e dias santos, e não tendo o que fazer na casa, o Irmão António metia-se na casa da negra, não saindo “ordinariamente senão ao jantar e a noite”, e muitas vezes vinha de lá bem tarde, sendo que os moleques da casa o achavam comendo lá freqüentemente. O religioso que escrevia ao seu superior em Portugal dizia:

[...] e eu me persuado que com ela comia, porque várias vezes o virão levar paios para lá, e que lá dormia a sesta; porque reparei, que em alguns dias, que não fez lá esta assistência dormia 3 e 4 horas de tarde: esta foi sempre a sua lavadeira que lhe lavava a sua roupa, e para a minha, e do comum sempre me foi necessário mandá-la eu lavar por outra, que ele até isto não fazia.³⁶

Lembrava ainda o religioso que, no princípio, quando reparara nesta relação, o advertira várias vezes para que tomasse cuidado com o que se podia dizer dele, por entrar e sair, abertamente, para estar sozinho com uma mulher naquela casa, acrescentando: “[como] sentia as costas quentes no Pe. Manoel de Figueiredo e no irmão João Dias, que o defendiam a unhas, e dentes, os vícios do Irmão António para eles eram virtudes, e as minhas virtudes vícios”.³⁷

Com certeza, as tarefas no engenho eram bem distintas das obras de misericórdia, que implicavam dar de comer a quem tem fome; dar de beber a quem tem sede; vestir os nus; dar pousada aos peregrinos; visitar os encarcerados; remir os cativos; enterrar os mortos.³⁸ As dificuldades enfrentadas por aqueles que desconheciam a realidade do universo

³⁵ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. nº. 469.

³⁶ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. nº. 469.

³⁷ IANTT, Cartório Jesuítico, Maço 70, doc. nº. 469.

³⁸ *Exercícios Espirituais*, p. 202.

produtivo soavam como uma prece. O sofrimento físico era contido, pois estavam encarcerados pela hierarquia da Instituição e aguardavam a sua redenção antes que a morte os levasse. Porém, alguns religiosos, pouco imbuídos dos preceitos da Companhia, fugiram do comportamento austero de contenção, moderação e privação, chegando, segundo seus pares, a desrespeitar o voto de pobreza e castidade, como é sugerido no caso do Irmão Ant3nio de Figueiredo. A despeito de este caso ser ou n3o um dado isolado, 3 poss3vel entrever que, nas propriedades, os religiosos gozavam de um razo3vel conforto material invejado pela sociedade e pass3vel de cr3ticas.

Atitudes d3spares, por vezes contradit3rias, permeavam os procedimentos destes jesu3tas que se dedicaram 3 a3o mission3ria nos tr3picos. For3ados pelas conting3ncias temporais, os posicionamentos perante a riqueza foram revistos. O ideal crist3o da Ordem for3ava o contato com a realidade temporal, impelindo os mission3rios a compreenderem o novo exerc3cio de suas atividades como parte do seu servir a Deus. Os col3gios eram um dos meios pelos quais eles atuaram para ajudar as almas a atingir o fim 3ltimo para o qual foram criadas. A instru3o era o modo para melhor conhecer e servir a Deus. Contudo, para mant3-los, era necess3rio um trabalho 3rduo em outras atividades, a fim de que os objetivos fossem consolidados. Como bem observou o Pe. Lu3s Veloso, ao referir-se 3 chegada de novos padres para ajud3-lo, estes tinham bons predicados para fazer bem feito, porque a experi3ncia e tempo ensinam tudo.³⁹ A experi3ncia e o tempo haviam ensinado que servir a Deus implica aceitar os condicionantes temporais na forma em que se apresentam.

Refer3ncias bibliogr3ficas

ALDEN, Dauril. *The making an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond 1540-1750*. Calif3rnia: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. S3o Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ANCHIETA, Jos3 de. *Cartas*. S3o Paulo: Loyola, 1984.

_____. *Cartas, informa3o3es, fragmentos hist3ricos e serm3es do Padre Joseph de Anchieta (1584-1586)*. Rio de Janeiro: Civiliza3o Brasileira, 1933.

_____. *Primeiros aldeamentos na Bahia, por Joseph de Anchieta*. Rio de Janeiro: Minist3rio da Educa3o e Sa3de, 1946.

ASSUN3O, Paulo. *A terra dos Brasis: a natureza da Am3rica Portuguesa vista pelos primeiros jesu3tas (1549-1596)*. S3o Paulo: Annablume, 2001.

³⁹ IANTT, Cart3rio Jesu3tico, Ma3o 71, doc. n3o. 115. Um dos padres que chegaram para ajudar o j3 idoso Pe. Luis Veloso foi o Pe. Luis da Rocha. C3pia desta carta, ver Ma3o 71, doc. n3o. 116.

AZEVEDO, J. Lúcio. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. Trad. Joaquim dos Santos Abranches e Ana Maria Lago da Silva. São Paulo: Loyola, 1985.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo de escravos*. Porto: [s.e.], 1954.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Loyola, 1997.

COUTO, Jorge. *A construção do Brasil*. Lisboa: Cosmos, 1998.

_____. *O colégio jesuítico do Recife e o destino do seu patrimônio (1759-1777)*. Tese (Mestrado em História Moderna de Portugal) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990.

CUSHNER, Nicholas. *Farm and factory: the Jesuits and the development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*. Albany: University of New York Press, 1982.

_____. *Jesuit ranches and the agrarian development of Colonial Argentina (1650-1767)*. Albany: University of New York Press, 1983.

_____. *Lords of the land: sugar, wine, and jesuit estates of Coastal Peru, 1600-1767*. Albany: University of New York Press, 1980.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

GAMBINI, Roberto. *O espelho índio*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

KONRAD, Herman W. *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

LACOUTURE, Jean. *Jésuite: une multibiographie*. Paris: Seuil, 1991.

Os jesuítas na vila de São Paulo: século XVI. São Paulo: Departamento Municipal de Cultura, 1936.

_____. *Os governadores gerais do Brasil e os jesuítas no século XVI: com documentação inédita*. In: CONGRESSO DA HISTÓRIA DA EXPANSÃO PORTUGUESA NO MUNDO, 1938. Lisboa: Ministério das Colônias, 1938.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália, Rio de Janeiro: INL, 1938-1950. 10 v. (foram citados o v. I: Século XVI: o estabelecimento; v. II: Século XVI: a obra; v. IV: Norte 2: obra e assuntos gerais; v. VI: Do Rio de Janeiro ao Prata e ao Guaporé: estabelecimento e assuntos locais, séculos XVII-XVIII).

LEITE, Serafim. *Fazendas e engenhos dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945. p. 181-206.

_____. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Brotéria; Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1953.

_____. *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

_____. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1956. 3 v.

_____. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760*. Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

_____. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760*. Braga: Livraria A. I., 1993.

LEROY, Michel. *O mito jesuíta de Béranger a Michelet*. Trad. José Eduardo Franco (Coord.). Lisboa: Roma, 1999.

LOYOLA, Inácio. *Cartas de Santo Inácio de Loyola*. Trad. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1988. 2 v.

76

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese*. São Paulo: Arké, 2006.

QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e jesuítas: na utopia do Prata*. Bauru: Edusc, 2000.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

RICHARD, Robert. Les jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVI^e siècle. *Revue d'Histoire des Missions*, v. 14, 1937.

SARGAGOÇA, Lucinda. *Da "Feliz Lusitânia" aos confins da Amazônia*. Lisboa: Cosmos, 2000.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

VIANA, Sonia Bayão Rodrigues. A fazenda de Santa Cruz e a crise do sistema colonial (1790-1815). *Revista de História de São Paulo*, v. 49, n. 99, 1974.

Os jesuítas e o ensino na Amazônia colonial

Rafael Chambouleyron*

Introdução

77

Os jesuítas se instalaram no Estado do Maranhão e Pará – região que corresponde aproximadamente à Amazônia brasileira atual – desde a década de 1650, com a chegada do famoso padre Antônio Vieira. Embora tivessem estado na região em ocasiões anteriores – período em que o padre Luís Figueira assumira o governo da frágil missão no Maranhão e Pará –, é somente em 1653 que, de fato, podemos falar de uma presença sistemática e definitiva da Companhia, até a sua expulsão no final da década de 1750 e início dos anos 1760.¹

No Estado do Maranhão e Pará, durante o século 17, os religiosos conseguiram construir uma incrível rede de aldeias e residências que cristalizou o seu poder e seu apostolado na região. O crescimento da ordem, principalmente no século 18, ensejou inúmeros conflitos com moradores e autoridades, sobretudo em torno da mão-de-obra indígena, fundamental na região. A historiografia tem insistido nesse embate como uma chave interpretativa para entender a própria presença jesuítica na

* Do Departamento de História da Universidade Federal do Pará. E-mail: rafaelch@ufpa.br

¹ Para uma história da missão jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará, ver: Alden (1967, p. 19-45; 1969, p. 25-65), Azevedo (1930), Bosl (1999), Cardoso e Chambouleyron (2003, p. 33-60), Chambouleyron (2003, p. 163-209), Farage (1991), Ferreira (1955), Naert (1992), Kiemen (1954), Leite (1943, v. 3 e 4), Lisboa (1976), Moura (1923), Raiol (1902, t. 2, p. 116-183), Reis (1997), Santos (1997) e Souza (1977).

Amazônia, o que ensejou que se deixassem de lado outros aspectos importantes do apostolado da Companhia de Jesus, que são igualmente relevantes para entender a forma como a Ordem organizou o seu governo na região.

É nesse sentido que se pode refletir sobre as atividades educativas da Companhia de Jesus na Amazônia. O ensino jesuítico é conhecido desde o princípio da Ordem, quando, como define um biógrafo de Santo Inácio, a Companhia de Jesus, inicialmente missionária, pouco a pouco se transformou numa "Ordem docente" (García-Villoslada, 1991, p. 833).² Falar de ensino não significa somente pensar o ensino da doutrina e das escolas nas aldeias de índios livres, espaços privilegiados da missão jesuítica na América portuguesa desde meados do século 16. Igualmente fundamental foi a reflexão sobre o ensino dos filhos dos moradores e os primeiros intentos de formar noviços da terra. Esta experiência, por outro lado, deve ser pensada para além da mera questão do ensino, pois significava também refletir sobre as formas de inserção da Ordem no mundo português que se criava com a ocupação da Amazônia.

A "escola ou universidade da doutrina cristã"

Fruto da sua experiência anterior no Estado do Brasil, desde meados do século 16, as aldeias de índios livres, descidos pelos padres, se tornarão o espaço de ensino dos meninos índios e dos catecúmenos. No Estado do Maranhão, as aldeias serão também um lugar fundamental do mundo do trabalho, uma vez que era delas, num regime chamado de *repartição*, que saíam os indígenas que trabalhavam para os portugueses em troca (pelo menos teoricamente) de um salário.

Quando comparada à preocupação com o ensino, que tiveram os religiosos jesuítas nos primeiros anos de seu apostolado na América portuguesa, a partir de 1549, a educação dos meninos e dos catecúmenos indígenas parece não ter animado grandes discussões entre os jesuítas da Amazônia seiscentista, decorrência, seguramente, dos cem anos de experiência dos inacianos no Brasil.³

A *Visita* do padre Vieira, escrita entre 1658 e 1661 (quando era visitador da missão do Maranhão), possui uma série de determinações sobre o ensino nas aldeias. Institui, por exemplo, a escola depois da doutrina de manhã, "aonde os mais hábeis se ensinarão a ler e escrever"; havendo muitos estudantes se instruirá a "cantar e tanger instrumentos", para os ofícios divinos, e, havendo poucos, "se ensinará a todos a doutrina cristã". Essa instrução seria feita pelo padre ou pelo seu companheiro, ou até mesmo um "moço dos mais práticos na doutrina e bem acostumado". À tarde, "antes de se pôr o sol", haveria novamente doutrina, "sendo obrigados a vir os meninos

² Pouco depois de sua fundação, a Companhia de Jesus orientou seus objetivos não somente para a instrução de seus próprios membros, mas também dos jovens em geral. Desta maneira, como explica Josette La Roche (1996, p. 194), os jesuítas buscaram "ensinar as letras e a virtude à juventude, com o objetivo de fazê-la um meio de promoção dos valores defendidos pela Companhia, em seu mundo".

³ Sobre o século 16, ver: Assunção (1995, p. 3-19), Chambouleyron (1999, p. 55-83), Gomes (1990/1991, p. 187-198) e Priore (1991, p. 10-27).

e meninas, como [era] de costume”. Após a doutrina, os meninos saíam “em ordem” e dariam “a volta a toda a praça da aldeia, cantando o credo e mandamentos”. No caso de haver “alguns mais rudes”, deveriam os padres listá-los “para que [fossem] particularmente ensinados” na doutrina. Mais adiante, o padre Vieira insiste na necessidade de, na ausência de religiosos, indicar “algum índio ou índios de mais inteligência e cuidado”, que além de chamar todos para a igreja e doutrina, a ensinariam “aos meninos e aos mais que [concorressem] a ela”. (Vieira, 1943, v.4, p. 112-113).

No caso de indígenas que não falassem a língua geral, o padre responsável “[procuraria] com todo o cuidado fazer um catecismo breve”, valendo-se dele “nos casos de necessidade”. Se não houvesse intérprete “nem outro modo por donde fazer o dito catecismo”, determinava a Visita, “[seria] meio muito acomodado” misturar “os tais índios com os da língua geral ou de outra sabida”, para que assim pelo menos os “seus meninos [aprendessem] com a comunicação”. O padre Vieira dispunha ainda, nesses casos, que os padres se valessem de “imagens e cruces”, fazendo os índios assistirem aos ofícios divinos e administração dos sacramentos, “para que [pudessem] em caso de necessidade inculcar-lhes o batismo por acenos, pois não [havia] meio de receber a fé pelos ouvidos” (*idem*, p. 115-116).

Anos antes da visita, por volta de 1654, o padre Vieira relatava ao padre Francisco Gonçalves, provincial do Brasil, os trabalhos que tinham os religiosos nas aldeias da capitania do Maranhão, enquanto aguardavam a organização de uma jornada aos Ubirajara. Como é freqüente nas cartas dos padres jesuítas, a narração das visitas dos padres às aldeias revelava o êxito da pregação e da própria força da fé cristã. Como explica Alcir Pécora, as cartas não eram uma tábua em branco onde se imprimiam os acontecimentos vividos pelos missionários; muito pelo contrário, elas “[deveriam] ser vistas, antes de mais nada, como um mapa retórico *em progresso* da própria conversão”. Nesse sentido, nelas se relatavam acontecimentos que reforçavam a rede espiritual e de solidariedade da qual dependia a sobrevivência da Companhia, e, mais ainda, elas permitiam uma experiência devocional, compartilhada por todos os religiosos da Companhia (Pécora, 2001, p. 18 e 29). Daí o padre ressaltar que os índios pediam que os religiosos residissem nas aldeias; contava também que, nelas, os padres ensinavam a todos, que tão bem instruídos estavam, que “quem os [ouvisse] sem os ver [julgaria] que [eram] os mesmos padres que estavam ensinando”. Em suma, concluía, “a aldeia estava feita uma escola ou universidade da doutrina cristã” (Vieira, 1997c, v. 1, p. 376-377).

Ao narrar os episódios da sua jornada à serra do Ibiapaba, no Ceará, o padre Vieira (1997e, v. 1, p. 459) novamente realçava os feitos da Companhia, amada pelos índios, os quais “[davam-lhes] todos seus filhos para os ensinarem, como [ensinavam] a ler, escrever, contar, e a toda a polícia que neles [cabia]”. O caso da serra de Ibiapaba (que depois se transformaria numa importante missão) é exemplar no sentido de revelar como também os grupos indígenas se apropriavam do ensino dos meninos e dos catecúmenos, como uma forma de se aproximar e estabelecer alianças com os padres e, a partir deles, com os próprios portugueses e sua Coroa.

O ensino dos índios era uma “escola” igualmente para os próprios religiosos. Ao narrar a sua viagem à aldeia de Mortiguara, o padre João Felipe Bettendorf, de

origem luxemburguesa, conta como o padre Vieira ordenou-lhe que ficasse “por companheiro do padre Francisco da Veiga, para aprender a língua, ensinado o ABC aos meninos”. Ao ensinar as crianças, relata, “ia também eu aprendendo a língua da terra”. Bettendorf (1990, p. 156-157) descreve ainda as estratégias que usava para lecionar aos meninos, que não tinham nem livros, nem tinta, nem papel:

[...] mandei fazer tinta de carvão e sumo de algumas ervas, e com ela escrevia nas folhas grandes de pacoveiras, e para lhes facilitar tudo lhes pus um pauzinho na mão por pena, e os ensinei a formar e conhecer as letras assim grandes como pequenas no pó e areias das praias, com que gostaram tanto que enchiam a aldeia e as praias de letras.

Se o ensino dos meninos índios e dos catecúmenos era uma preocupação fundamental da Companhia de Jesus no Maranhão, como o fora e era então também em todo o Brasil, a chegada do padre Vieira a São Luís implicou igualmente uma articulação que ia além do problema da evangelização dos índios. Se havia que formar os índios aldeados, havia igualmente que instruir os moradores das comunidades portuguesas, principalmente das cidades de São Luís e Belém.

Uma missão “tão encontrada dos interesses humanos”

O papel dos padres como pastores da população portuguesa assumiu um lugar muito importante no apostolado dos religiosos no Estado do Maranhão, e, como dissemos, foi freqüentemente relegado a um segundo plano pela historiografia. Vale a pena retomar alguns aspectos da missão entre os moradores e de que maneira o ensino se torna algo fundamental para o próprio lugar da missão jesuítica na Amazônia colonial. Significativamente, em carta ao provincial do Brasil, escrita provavelmente em 1654, o próprio padre Vieira (1997d, v. 1, p. 389) enfatizava que com os portugueses “se não tem trabalhado menos que com os índios”. Em seguida, detalhava os ministérios levados a cabo pelos religiosos.

[...] nos sermões dentro e fora de casa; nas doutrinas de todos os dias; no exemplo da Senhora e práticas aos sábados; nos jubileus e festas principais; na visita de presos e enfermos; na devoção e ensino dos estudantes, assim no estudo de latim como na escola de ler e escrever; e geralmente nos ministérios próprios de nosso instituto nunca se tem faltado, sem embargo de sermos tão poucos, e carregar muitas vezes grande parte destas ocupações sobre um só até dois.

Relatando a chegada do padre Vieira ao Maranhão, o padre Bettendorf (1990, p. 78) conta que, “passados os primeiros dias de descanso e visitas”, o padre Vieira, como superior da missão, procurou “pôr correntes todas as funções da Companhia”. Em primeiro lugar, instituir o terço, que todos os dias depois da classe, às cinco horas, era cantado “pelos estudantes da escola diante da imagem de Nossa Senhora da Luz”; não querendo que esta devoção terminasse, o padre Vieira ainda estabeleceu uma “confraria com seu compromisso”, de cujas celebrações participavam os “músicos de Nossa Senhora das Mercês”. Entre outras disposições, o padre Vieira ordenou aos seus “súditos”, como se dizia à época, que nos domingos e festas andasse um padre, “com a cana na mão”, que, acompanhado dos “estudantes com a sua bandeira”, juntos cantassem as “orações e ladainhas” pela cidade. Além disso, o superior

determinou que “se visitassem as prisões e hospital, ou casa da Misericórdia e mais aos doentes, para que não [faltassem] a nenhuma obra de caridade”. Finalmente, antes de passar a relatar o apostolado com os índios, o padre Bettendorf conta que o padre Vieira determinara que “houvesse sepulcro com o Senhor exposto e pregação”.

Como religiosos, os jesuítas administravam os sacramentos aos habitantes das vilas e cidades do Estado do Maranhão, principalmente São Luís e Belém. Não há dúvida de que o mais importante dos sacramentos era a confissão. De fato, a confissão representava um momento fundamental no qual não somente se confessavam os pecados, mas também quando se discutiam problemas importantes, como o da escravização ilegal dos índios. Antes de embarcar para o Maranhão, o padre Vieira (1997a, v. 1, p. 278) escrevia ao provincial do Brasil explicando: “[resolvemos] a não falar em índios mais que no confessionário, quando o [peçam] o remédio de suas consciências e a satisfação das nossas”. Pouco tempo depois de chegar a São Luís, novamente se correspondia com o provincial. Na carta deixava claro que a confissão era um momento importante para falar com os senhores de escravos de “tudo o que [conviesse] para bem de suas almas, e também tudo o que [fosse] a bem dos índios, para que não [cativassem} injustamente os livres, nem [tratassem] mais rigorosamente do que [conviria] aos escravos” (Vieira, 1997d, v. 1, p. 389).

Mas as confissões eram também um momento em que também se podia reforçar a própria influência política da Companhia. Por João Francisco Marques, desde o século 16, em Portugal, os jesuítas assumiram um importante papel como confessores de reis, príncipes e nobres influentes, adquirindo, desta maneira, ascendência política e religiosa nos negócios dos reinos.⁶ No Maranhão, alguns padres foram confessores de governadores, como o padre José Soares, com o qual o governador dom Pedro de Melo normalmente “se confessava” (Vieira, 1940, p. 284).⁷

Durante as missas, o sermão era igualmente um momento significativo, principalmente entre 1653 e 1661, quando esteve no Maranhão o pregador mais importante da língua portuguesa do século 17, o padre Antônio Vieira. Como já destacou Beatriz Catão Cruz Santos (1997, p. 94), a pregação era um “dos instrumentos pelos quais o padre Antônio Vieira intervinha na política colonial, *lato sensu*, da região”.

O padre Vieira não foi o único pregador do Maranhão, embora sua fama exceda (e com razão) a dos demais jesuítas da missão. Em sua *Crônica*, o padre Bettendorf (1990, p. 255) refere-se em vários momentos a outros pregadores, como ele mesmo, em 1670, quando fez um sermão por ocasião da festa de São Francisco Xavier, patrono da igreja do Pará, “sendo o auditório muito grande, pelo concurso de gente a essa novidade”. Nem só portugueses ou europeus de uma forma geral, eram os que faziam

⁶ Para Marques (1996, p. 227-228), o aumento da influência política dos jesuítas na Corte abriu as portas da ordem “a todo tipo de perigos de vizinhança”. Justamente, esta situação contribuiu para “moldar a imagem pública da Companhia desde o início até o século XVIII”.

⁷ Segundo relata o padre João Felipe Bettendorf (1990, p. 245), em 1667, depois de chegar de Lisboa, o novo governador, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, foi até o colégio dos jesuítas, ofereceu esmolas, confessou-se com ele e continuou se confessando “enquanto esteve no Estado”.

os sermões. O padre Antônio Pereira era “natural do Maranhão” e “pregador no colégio do Maranhão”. Ele havia estudado no Brasil, de lá vindo “já professo de quatro votos” (Bettendorf, 1990, p. 388 e 324).

Ao lado dos sacramentos, os jesuítas organizavam devoções e irmandades, além de se devotarem à caridade. Apenas chegou a São Luís do Maranhão, o padre Vieira organizou, por exemplo, a devoção de Nossa Senhora, invocação “desta igreja” (Nossa Senhora da Luz).⁸ Os cantos começavam ao entardecer, e a eles compareciam “todos os estudantes e meninos da [...] escola”. Mas também participavam da devoção “muitos soldados e gente de todos os estados”. De acordo com o padre Vieira (1997b, v.1, p. 337-338), a devoção durava cerca de uma hora, e aos sábados o auditório enchia-se de gente. Escrevendo ao provincial do Brasil, explicava que seguramente muitos pensavam que “este modo de devoção com canto público” não era próprio da Companhia de Jesus. Entretanto, assegurava ao provincial que devoções similares se faziam na casa professa de Roma, e, além do mais, quê melhor meio que atrair almas a Deus que por “uma tão segura e aprovada [maneira] como a devoção da Virgem, a maior das suas devoções”?

Para além de sua clara função religiosa, muitas atividades dos jesuítas entre os portugueses constituíam uma forma de reforçar sua posição política na região. De fato, em uma carta ao geral da Companhia, o padre Goswin Nickel, o padre Vieira comentava sobre os perigos das relações estabelecidas entre religiosos e leigos, mas ao mesmo tempo também expressava a urgente necessidade de estabelecer alianças com os moradores portugueses e com as autoridades do Estado. Como apontou Fernando Torres-Londoño, “a dedicação à salvação das almas entendida pelos missionários à luz de seu carisma [inaciano]” se traduziu em duas dimensões presentes nos textos escritos pelos jesuítas do Maranhão: o governo espiritual e o governo temporal. De acordo com Torres-Londoño (1999, p. 23), fiéis ao “estilo inaciano, que valorizava o político como expressão fundamental da ação”, os religiosos não separaram estas duas dimensões, fazendo uma só, como mecanismo para conseguir a salvação das almas. Dessa maneira, na carta ao geral, o padre Vieira (1940, p. 285) escrevia que “com os seculares se trata e se contemporiza somente quanto é necessário para promover o fim da missão, que como tão encontrada dos interesses humanos, tem grandes dependências dos homens”.

No século 19, essa frase provavelmente seria lida como uma prova da alegada “racionalidade” dos jesuítas, para os quais os fins importavam mais que os meios. Entretanto, o que ela indica é que os padres tinham que operar num contexto de constante conflito entre diferentes grupos, alguns dos quais estavam radicalmente opostos aos interesses da Companhia. Os religiosos, portanto, tinham que estar intimamente comprometidos com atividades que os ajudassem a consolidar seus interesses e pontos de vista sobre a missão e sobre a própria maneira como era

⁸ Sobre as devoções marianas no Maranhão, ver Leite (1943, v. 4, p. 242-244).

governado o Estado do Maranhão. Isso significava igualmente refletir sobre os limites da ingerência dos padres no mundo secular. O ensino assumiu aí um papel central.

Os “estudantes e meninos da nossa escola”

No século 17, na América portuguesa, os jesuítas tinham vários colégios, dois deles no Estado do Maranhão: Nossa Senhora da Luz (em São Luís) e Santo Alexandre (em Belém).⁹ Pelo que se pode entender das cartas e relações dos jesuítas do Maranhão e Pará, durante o século 17, as atividades educativas não foram tão produtivas como em outros lugares, como, por exemplo, o colégio da Bahia. Talvez o reduzido número de religiosos e a extensão do território sobre sua responsabilidade fizessem seu trabalho improdutivo e mais difícil. Um dos religiosos que havia chegado ao Maranhão com o padre Vieira, em 1653, chegara a contar ao padre Bettendorf (1990, p. 89) que “às vezes por falta de quem ficasse em casa fechavam as portas, e se iam para as aldeias mais vizinhas para acudir a suas missões”, o que acontecia tanto no Pará como no Maranhão.

De qualquer modo, as escolas abertas aos filhos dos portugueses funcionaram com maior regularidade a partir de 1653, muito embora, esclarece o padre Serafim Leite, não tenham tido “existência ininterrupta”.¹⁰ Justamente nesse ano, o padre Vieira informava ao provincial do Brasil que mais de setenta “estudantes e meninos da nossa escola” vão à doutrina, “e o fazem com gosto e sujeição, algo que é coisa que nos admira naquela idade”. Para o padre Vieira, ensinar os meninos dos portugueses significava abrir a porta para que alguns deles entrassem na Companhia, o que seria muito útil, “porque quase todos [sabiam] a língua da terra”. Nessa mesma carta, o padre Vieira (1997b, v. 1, p. 340) já expressava seu desejo de que alguns deles entrassem na Companhia. No final dos anos 1660, os avanços com as crianças animaram o padre Bettendorf a abrir uma “classe de latim” em Belém, juntando os estudantes da escola, entre eles “dois filhos do senhor governador”. Entretanto, apesar de os meninos já estarem traduzindo Quinto Curcio, a Câmara de Belém não quis dispensar os jovens de “assentar praça”. O religioso teve que fechar a classe e não houve mais latim até 1695 (Bettendorf, 1990, p. 280).

Os problemas e dificuldades das escolas no Pará e no Maranhão pareciam bastante claros. Respondendo às acusações formuladas pelo procurador do Maranhão, Jorge de Sampaio e Carvalho, depois da expulsão dos religiosos do Estado do Maranhão, em 1661, o padre Vieira defendia-se lembrando que na capitania do Maranhão havia classe de latim “por mera caridade e sem obrigação alguma”; mais ainda, em razão da pobreza dos alunos, escrevia que “porque os estudantes não tinham artes, nem

⁹ Não há que se esquecer do colégio da Vigia, onde, segundo Antônio Baena (1839, p. 338), “fundaram os jesuítas em 1702 uma igreja ampla e um colégio para instrução da mocidade, e nele formaram um grande número de clérigos”. Para um panorama mais amplo da educação na Amazônia colonial, ver Silva (1985).

¹⁰ Houve aulas de latim inclusive em períodos anteriores, por ocasião das várias tentativas de instalação da missão, durante a primeira metade do século 17 (Leite, 1943, v. 4, p. 262).

cartapácios, nem livros, os padres lhes davam de graça, e a alguns até o papel, tinteiros e as penas”.¹¹ No Pará, a situação era mais grave, pois abrindo-se duas escolas, “porque faltaram os discípulos, não continuaram os mestres”. Mesmo assim, lembrava o padre Vieira (1951, v. 5, p. 210), os religiosos do Carmo e das Mercês haviam aprendido “o latim que sabem”, nas escolas da Companhia. Os estudos de Filosofia, Teologia e Teologia Moral se consolidariam no século 18, tanto em São Luís como em Belém.¹²

O ensino ministrado pelos jesuítas era já conhecido dos portugueses na América, pelo menos desde meados do século 16. Apesar do tom aparentemente laudatório, é precisa a afirmação do padre Bettendorf (1990, p. 75), em sua *Crônica*, ao afirmar que, ao chegarem os primeiros padres ao Maranhão, em 1652, “foram muito bem aceitos dos moradores desejosos de terem consigo os padres da Companhia de Jesus, assim para seu bem espiritual, como para instrução dos seus filhos e escravos e índios das aldeias”.

Os já sabidos problemas que confrontavam os moradores aos religiosos em torno do problema da mão-de-obra indígena não significava que os portugueses não vissem nos padres uma excelente oportunidade para que seus filhos pudessem estudar no Estado do Maranhão. Como discute David Brading (2001, p. 59), no México colonial, por exemplo, a chegada dos padres jesuítas foi saudada pela elite *criolla*, uma vez que representava a possibilidade de educação para seus filhos. Apesar do tom apologético de seu livro, o padre José Coelho de Souza (1977, p. 37) tem razão quando lembra que “aqui no norte, meio mais restrito, assinalaram também sua passagem nos meios culturais, quer muitos jesuítas, quer muitos dos seus ex-alunos, que saídos dos bancos escolares subiram aos mais altos cargos do sacerdócio, da magistratura e da milícia”. Nesse sentido, o ensino ministrado pelos padres na Amazônia colonial tinha igualmente um sentido político muito claro. Esse sentido político se tornava ainda mais evidente quando o padre Vieira discutia com as autoridades da Companhia um desejo expressado em várias ocasiões: o da formação de um clero maranhense.

“Bons sujeitos filhos da melhor gente desta terra”

Algumas cartas do padre Vieira às autoridades da Companhia de Jesus revelam o quanto este religioso estava empenhado em fundar e organizar um noviciado no Maranhão. A questão do noviciado, como mostra o padre Serafim Leite (1943, v. 4, p. 233-237), sempre fora um tema polêmico, que ensejara inúmeras opiniões tanto na missão do Maranhão como em Lisboa e Roma. A solução final para esta questão nunca chegara a se concretizar, o que poderia ter ocorrido com a elevação do Maranhão a Província, que se dera em 1769, quando da expulsão dos padres da região.

¹¹ A acusação de Jorge de Sampaio e Carvalho era: “Concedeu V.M. aos ditos padres 30\$000 réis a cada um com obrigação de terem escolas de ler e escrever e ensinarem gramática e artes e doutrinarem os índios e portugueses; e posto que no princípio começaram com algum fervor, pelo tempo em diante faltaram a sua obrigação e só de suas conveniências trataram.” (Studart, 1921, v. 4, p.113).

¹² A esse respeito, ver Vieira (1951, v. 5, p. 263-265 e p. 273-275, respectivamente).

Para o padre Vieira, com o crescimento da missão, a instituição do noviciado constituía uma ferramenta importante para consolidar os interesses da Companhia. Ao provincial do Brasil, o religioso escrevia, em 1660:

[...] cresce este corpo cada dia mais, e cada dia promete novos aumentos. No Maranhão ficamos trabalhando em um colégio, que venha a ser de criação, em que haja noviciado e estudo, suposto necessitar a missão de tantos sujeitos, e os mais que vêm não trazerem os estudos acabados, nem poderem ir acabá-los a outra parte" (Vieira, 1997f, v. 3, p. 753).

Segundo o padre Vieira (1940, p. 292), por um lado, os noviços recebidos no Maranhão estavam melhor adaptados ou se adaptariam facilmente às condições da terra. Isso significava, como escrevia ao geral da Companhia em 1661, que os jovens recebidos para estudar no Maranhão "se [acomodavam] ao clima, aos mantimentos e aos costumes da terra, [aprendiam] e [tomavam] as línguas com grande facilidade e as [pronunciavam] com toda perfeição". Em 1677, dezesseis anos depois de deixar o Maranhão, o padre Vieira (1947b, p. 467) escrevia ao superior da missão, padre Pier Luigi Consalvi, insistindo que a juventude do Maranhão era "natural do clima". Se a adaptação era uma vantagem, continua o religioso, receber noviços no Maranhão também seria mais barato, porque a Companhia não teria que gastar em trazer religiosos de "terras tão remotas".

Por outro lado, o noviciado do Maranhão teria um papel estratégico. De fato, já em 1656, o padre Vieira (1947a, p. 464) explicava ao provincial do Brasil que, dentre outras razões, abrir o noviciado significaria não somente receber "muito bons sujeitos filhos da melhor gente desta terra", senão também que o estudo seria um "meio, e o mais eficaz e efetivo com que [poderiam] conciliar os ânimos de seus pais e parentes". Dois anos mais tarde, escrevia ao Geral insistindo que receber indivíduos no Maranhão era "um meio de [unir aos jesuítas] os ânimos de seus pais e parentes" (1940, p. 273). É claro que, para os moradores, como já dissemos, os colégios representavam uma oportunidade ímpar para que seus filhos tivessem acesso ao ensino, algo difícil na América portuguesa.

Apesar das repetidas restrições da cúpula da Companhia em aceitar pessoas nascidas na América portuguesa, as esperanças do padre Vieira em parte se concretizaram, já que pelo menos alguns portugueses nascidos no Maranhão foram recebidos na Ordem (o noviciado, de qualquer modo, teria que esperar).¹³ Alguns deles foram despedidos ou simplesmente abandonaram a Ordem, mas vários permaneceram nela e se ordenaram sacerdotes. Esse foi o caso dos padres Antônio Pereira e Manuel Borba, dos quais falaremos adiante.

O padre Pereira era "natural do Maranhão" e chegou a ser vice-superior da missão do Maranhão.¹⁴ O que se pode juntar das esparsas notícias dele na *Crônica* do

¹³De acordo com Dauril Alden (1996, p. 261), à diferença do México e do Peru, "é improvável que os membros nascidos no Brasil tenham constituído a maioria". Na Missão do Maranhão, inclusive, ao longo da segunda metade do século 18, o número de locais até diminuiu.

¹⁴Em um catálogo escrito depois da expulsão de 1684, o padre Pereira aparece como vice-superior da missão, e como um dos dez "sacerdotes" do Maranhão, talvez professo de quatro votos. (*Catalogum Sociorum qui in Missione Maragonensi ante eorum expulsionem numerabantur; et modo post eandem numerantur anno 1684*. Biblioteca Pública de Évora [BPE], códice CXV/2-13, f. 375).

padre Bettendorf é que foi aceito como “irmão estudante” e, depois da expulsão de 1661, foi estudar no Brasil. Provavelmente, do Brasil viajou a Portugal, já que, quando assumiu o reitorado do colégio do Maranhão, o padre Bettendorf encontrou o padre Pereira ainda como estudante e recém-chegado de Lisboa. Depois de sua ordenação, o religioso foi nomeado mestre de noviços e pregador do colégio de São Luís, além de missionário. O padre Bettendorf refere-se a ele como pregador do colégio do Maranhão. Professo de quatro votos, no livro dos óbitos da igreja de São Francisco Xavier é qualificado de “insigne língua e fervente missionário”.¹⁵ O padre Pereira morreu numa missão no Cabo do Norte.¹⁶ Significativamente, nos anos 1670, o superior, padre Consalvi, lhe encarregou que se ocupasse da educação de quatro candidatos, todos eles naturais do Maranhão (Bettendorf, 1990, p. 324, 222, 303-304 e 312).

De fato, em 1676 e 1677, o padre Consalvi, “pelos poderes que tinha alcançado” admitiu quatro indivíduos. Dois deles, segundo o padre Bettendorf (1990, p. 316 e 312), eram “naturais da terra”; os outros, “naturais de São Luís”. Eram Manuel Borba, Diogo da Costa, João da Silva e Baltasar Ribeiro¹⁷ – todos foram ordenados sacerdotes. No catálogo de 1688, Diogo da Costa aparece como “coadjutor espiritual”, Baltasar Ribeiro “estuda teologia” e Manuel Borba é “teólogo e filósofo”. Não há nenhuma referência aos graus de João da Silva.¹⁸ No catálogo de 1689, Diogo da Costa, João da Silva e Baltasar Ribeiro aparecem já como ordenados; o primeiro professo de três votos.¹⁹ No catálogo de 1697, são somente citados Diogo da Costa (vice-reitor do colégio do Maranhão) e João da Silva (vice-reitor do colégio do Pará), os dois como *formatus*, mas sem profissão de quatro votos.²⁰

Dentre todos eles, o caso do irmão Manuel Borba é muito significativo, pois era filho do capitão Manuel Duarte, “irmão” da Companhia por carta de irmandade, e cunhado de Eugênio Ribeiro, um dos líderes da chamada “revolta de Beckman”.²¹ Deixando de lado essas interessantes relações de parentesco, o fato é que Manuel Borba aparece como sacerdote nos catálogos da Companhia no Maranhão.²² Teria

¹⁵ Livro dos obitos dos religiosos da Comp.^a de Jesus pertencentes a este Coll.^o de S.^{to} Alexandre = anno 1737. [1660-1737]. Biblioteca Nacional de Portugal [BNP], Coleção Pombalina, n.^o 4, f. 3v.

¹⁶ A trágica morte do padre Pereira nas mãos dos índios deu ocasião ao padre Vieira para novamente reiterar, em carta a Roque Monteiro Paim, a importância dos religiosos recebidos na terra, quando comenta que havia falecido “o maior sujeito que lá [tinham]” (Vieira, 1997g, v. 3, p. 637).

¹⁷ Catalogo dos sogeitos q. forão p.^a o Maranhão desde 1615 [1748]. Biblioteca Pública de Évora [BPE], códice CXV/2-13, f. 480v.

¹⁸ 1688. Catalogo dos Relig.^{os} do Mar.^{as} [...] e bom p.^a not.^{as}. Biblioteca Pública de Évora [BPE], códice CXV/2-11, f. 32-32v.¹⁹ 1689. Catalogo dos Relig.^{os} da Missão. Biblioteca Pública de Évora [BPE], códice CXV/2-11, f. 22.

²⁰ 1697. Brasilis. Maragnonen. Catalogus Sociorum missionis Maragonensis. Biblioteca Pública de Évora [BPE], códice CXV/2-13, f. 377v.

²¹ João Lúcio de Azevedo (1931, v. 1, p. 341) chamou a atenção para estes irmãos, lembrando que “tem sido ponto de dúvida se no instituto jesuítico, como em outras ordens religiosas, existem filiados sem hábito. Mesmo entre os escritores da casa variam as opiniões”. Este historiador cita inclusive um documento que demonstra que uma das vantagens de ser irmão era a de ser enterrado na casa dos padres. De qualquer modo, as cartas de irmandade que os jesuítas ligados à missão do Maranhão concederam na Amazônia e na corte, às vezes por determinação de Roma, pareciam uma espécie de recompensa pelos favores e apoio recebido.

²² 1688. Catalogo dos Relig.^{os} do Mar.^{as} [...] e bom p.^a not.^{as}, f. 32v.

voltado do reino ao Maranhão em 1687.²³ Entretanto, não foi aprovado para professor do quarto voto pelo que consta do seu exame *ad gradum*, em 1685, se, como espero, se trata do mesmo Manuel Borba nascido em Tapuitapera (Alcântara).²⁴ Tudo é ainda mais interessante quando lembramos que o padre Borba foi missionário na aldeia de Gurupatiba, em pleno sertão, e que, portanto, devia saber a língua, já que era nascido na terra, justamente um dos principais argumentos do padre Vieira ao defender o noviciado do Maranhão.²⁵

O cunhado do padre Manuel Borba, Eugênio Ribeiro, foi um dos líderes do motim de 1684, durante o qual parte da população da cidade de São Luís se rebelou contra a instituição do *estanco* – monopólio de comércio estabelecido pela Coroa com um grupo de comerciantes. O objeto da ira dos moradores não foi somente o estanco, senão também os padres da Companhia de Jesus, que, pelas leis do ano de 1680, haviam obtido novamente o controle sobre as aldeias de índios livres no Estado do Maranhão. Eugênio Ribeiro, um dos mestres e procuradores do povo, foi preso quando se apresentava juntamente com Tomás Beckman, em Lisboa, ante as autoridades reais, para explicar as razões da sedição.

Segundo o padre Bettendorf, o padre Borba, que estudava em Évora, se dirigiu a Lisboa, “acabado seu curso”, para interceder pelo cunhado na Corte. Aparentemente, graças à intervenção do padre Borba e do próprio padre Bettendorf, Eugênio Ribeiro escapou das piores penas – a força ou o exílio ao Rio de Janeiro ou Angola – e recebeu uma das menos graves, o desterro a Pernambuco. Já o sogro de Eugênio Ribeiro, e pai do jesuíta Manuel Borba, Manuel Duarte, era morador da vila de Tapuitapera, capitania próxima a São Luís. Significativamente, como sugere o padre Bettendorf, Manuel Duarte foi um dos que se opuseram ao motim de 1684, quando os rebeldes de São Luís se dirigiram a Tapuitapera para tentar convencer os moradores dela a se juntarem a eles. De acordo com a *Crônica* do padre Bettendorf, pouco depois da rebelião, alguns dos padres expulsos tiveram que voltar ao Estado, pois seu barco afundara e os religiosos foram presos e torturados por piratas. Depois de conseguir escapar, os padres chegaram a Tapuitapera, onde foram acolhidos pela população. Segundo o padre Bettendorf (1990, p. 388),

[...] os que mais se assinalaram em fazer bem aos padres, foram, depois do senhor superintendente, Antônio de Albuquerque, o vigário João Maciel, o capitão-mor Henrique Lopes, o capitão-mor Jacinto de Araújo, Pedro da Rocha, e com singular afeto de amor, o capitão Manuel Duarte, irmão da Companhia, por carta de irmandade.

Conclusão

Entender o papel do ensino dos jesuítas na Amazônia colonial (e ainda falta muito para ser feito, principalmente em relação à documentação produzida por outros

²³ Cathalogo dos sogeitos q. forão p. a o Maranhão desde 1615, f. 481v.

²⁴ Suffragia examinorum ad gradum. Biblioteca Nacional de Portugal [BNP], COD 6835, f. 14v.

²⁵ Mesmo anos depois de deixar o Maranhão, o padre Vieira (1947b, p. 467) escreveu ao superior da missão, padre Consalvi, insistindo na importância de se receber gente da terra, “natural do clima”.

religiosos e na primeira metade do século 18) não deve se restringir apenas às atividades educativas propriamente ditas. Se a crítica liberal acusou os jesuítas e seu ensino de retrógrados e conservadores, autores jesuítas e simpatizantes louvaram o seu caráter civilizador, crucial para a construção da América portuguesa e da futura nação brasileira.

Queremos crer que o ensino organizado pela Companhia de Jesus deve ser entendido, para além de uma tradição que se conformou dentro da Ordem, a partir das formas pelas quais os jesuítas se inseriram no universo colonial. Assim, é preciso recuperar o sentido político que assumiram as classes nas aldeias e nas cidades e vilas, pois elas nos permitem melhor entender o lugar que a Companhia de Jesus construiu para si na Amazônia colonial.

Referências bibliográficas

ALDEN, Dauril. Black robes versus white settlers: the struggle for "freedom of the Indians" in colonial Brazil. In: PECHMAN, Howard; GIBSON, Charles (Org.). *Attitudes of colonial powers towards the American Indian*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1969. p. 19-45.

_____. Economics aspects of the expulsion of the Jesuits from Brazil: a preliminary report. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. (Ed.). *Conflict and continuity in Brazilian society*. Columbia: University of South Carolina Press, 1967. p. 25-65.

_____. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond – 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ASSUNÇÃO, Paulo de. As metáforas religiosas na conquista da América portuguesa. *Cadernos de História Social*, Campinas, n. 1, p. 3-19, jun. 1995.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de António Vieira*. 2. ed. Lisboa: Livraria Clássica, 1931. v. 1.

_____. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. 2. ed. rev. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio corográfico sobre a província do Pará*. Pará: Typographia de Santos & Menor, 1839.

BETTENDORF, João Felipe (SJ). *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1698]*. Belém: Secult, 1990.

BOSL, Katharina. Jesuítas alemães na Amazônia brasileira dos séculos XVII e XVIII. CONGRESO INTERNACIONAL JESUÍTAS 400 AÑOS EN CÓRDOBA. *Actas del...* Córdoba (Argentina): JPHC, UNC, UCC, 1999. v. 3, p. 65-77.

BRADING, David. La patria criolla y la Compañía de Jesús. *Artes de México*, Museo Franz Mayer, Mexico, n. 58, p. 58-72, 2001.

CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da cristandade: as jornadas ao sertão nos relatos jesuíticos (século XVII). In: PRIORE, Mary del; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro: Campus, 2003. p. 33-60.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitânia Sacra*, v. 15, 2ª série, p. 163-209, 2003.

_____. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: PRIORE, Mary del (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999. p. 55-83.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Anpocs, 1991.

FERREIRA, Arnaldo. *Jesuítas do Maranhão e Grão-Pará* (apontamentos). São Luís, 1955.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. *Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Loyola, 1991.

GOMES, Plínio Freire. O ciclo dos meninos cantores (1550-1552): música e aculturação nos primórdios da colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 187-198, set./fev. 1990/1991.

NAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

KIEMEN, Mathias. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Washington: The Catholic University of America Press, 1954.

LA ROCHE, Josette Riandière. La formation de l'enfant par les jésuites: l'exemple du collège d'Ocaña. In: REDONDO, A. (Org.). *Formation de l'enfant en Espagne au XVI^e e XVII^e siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1996. p. 194.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália, Rio de Janeiro: INL, 1943. v. 3 e 4.

_____. *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão [1853 e 1858]*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, Brasília: INL, 1976.

MARQUES, João Francisco. Confesseurs des princes, les jésuites à la cour de Portugal. In: GIARD, Luce; VAUCELLES, Louis de (Orgs.). *Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996. p. 213-228.

MOURA, Ignácio. *Os jesuítas e Antonio Vieira no apostolado pela liberdade dos índios no Gram-Pará*. Belém: Tipographia da Revista "Espanña", 1923.

PÉCORÁ, Alcir. A arte das cartas jesuíticas do Brasil. In: _____. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 18-19.

PRIORE, Mary Del. O papel branco, a infância e os jesuítas na colônia. In: _____. (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991. p. 10-27.

PRIORE, Mary del (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999.

PRIORE, Mary del; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

RAIOL, Domingos Antônio (Barão de Guarujá). Catechese dos índios no Pará. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*, t. 2, p. 116-183, 1902.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia [1924]*. 2. ed. rev. Manaus: Edua, Governo do Estado do Amazonas, 1997.

REPRESENTAÇÃO de Jorge de Sampaio e Carvalho: 1661. In: STUDART, Guilherme de. *Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará*. Fortaleza: Typographia Studart, 1921. v. 4, p. 113.

90 SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O pináculo do temp(l)o: o sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília: EdUnB, 1997.

SILVA, Garcilenil do Lago. *Educação na Amazônia colonial*. Manaus: Suframa, 1985.

SOUZA, José Coelho de. *Os jesuítas no Maranhão*. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1977.

STUDART, Guilherme de. *Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará*. Fortaleza: Typographia Studart, 1921. v. 4.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiência religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: MARZAL, Manuel M. (Org.). *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala, Pontificia Universidad Católica del Peru, 1999. p. 15-36.

VIEIRA, Antonio. Ao padre geral, Goswin Nickel, Rio das Amazonas, 18 de março de 1661. In: LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

_____. Visita do P. António Vieira. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália, Rio de Janeiro: INL, 1943. v. 4.

_____. Ao provincial do Brasil, 1656. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, n. 4, p. 464, 1947.

VIEIRA, Antonio. Ao superior do Maranhão, Lisboa, 10 de abril de 1677. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, n.4, p. 467, 1947.

_____. Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia, em 1662, o procurador do Maranhão, Jorge Sampaio [1662]. In: _____. *Obras escolhidas*. Prefácios e notas de António Sérgio e Hernani Cidade. Lisboa: Sá da Costa, 1951. v. 5.

_____. Ao padre provincial do Brasil [Francisco Gonçalves], Lisboa, 14 de novembro de 1652. In: _____. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1997a. v. 1.

_____. Ao provincial do Brasil, Maranhão, 22 de maio de 1653. In: _____. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1997b. v. 1.

_____. Ao provincial do Brasil, Maranhão [1654]. In: _____. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1997c. v. 1.

_____. Ao provincial do Brasil [Francisco Gonçalves], Maranhão [1654]. In: _____. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1997d. v. 1.

_____. A um padre provincial, 10 de junho de 1658. In: _____. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1997e. v. 1.

_____. Ao padre provincial do Brasil, Ibiapaba, 1º de maio de 1660. In: _____. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1997f. v. 3.

_____. A Roque Monteiro Paim, Bahia, 2 de julho de 1691. In: _____. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1997g. v. 3.

A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16)

Célio Juvenal Costa^{*}

Introdução

93

Muito se tem escrito sobre a atuação catequético-educacional dos padres da Companhia de Jesus no Brasil. De fato, não é necessário um esforço muito considerável para admitir a importância daqueles missionários para a formação cultural brasileira, em especial no âmbito da educação. Durante o espaço de pouco mais de duas centenas de anos, o Brasil respirou a presença jesuítica a ponto de ser praticamente impossível falar-se em Brasil-Colônia sem fazer qualquer referência a eles. A novidade que este artigo se propõe trazer é o estabelecimento da relação entre a prática missionária jesuítica e uma racionalidade que se foi conformando à medida do enfrentamento de novas situações e que passou a balizar ações futuras.

O ponto de partida é o fato de que a prática missionária jesuíta obedeceu, no Brasil, a prioridades, estratégias e táticas, as quais, por sua vez, tiveram uma dupla orientação: por um lado o arcabouço cultural, de fundamentação teológico-filosófica escolástica e reformista; por outro, a criatividade necessária para enfrentar os novos desafios, experienciá-los, julgar a eficácia das respostas e estabelecer normas que deveriam ser seguidas dali em diante.

^{*} Professor doutor do Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Estadual de Maringá e participante do Grupo de Pesquisa Interinstitucional Dehscubra (Educação, História e Cultura: Brasil, 1549 a 1759).
E-mail: celio_costa@terra.com.br.

Nesse sentido, a racionalidade é aqui trabalhada como um conceito multifacetado e em construção. Da mesma forma que a Companhia de Jesus é histórica, sua racionalidade também. Do contrário há o risco de se cair num equívoco de atribuir aos jesuítas uma razão que lhes fosse anterior, e que se tivesse plasmado indiferentemente às suas personalidades. A racionalidade jesuítica foi, em grande medida, construída de forma intencional a partir da prática e, então, passou a modelar o que se queria dos jesuítas no futuro.

As Constituições da Companhia de Jesus e o *Ratio Studiorum* são dois dos principais documentos jesuítas e que servem, aqui, como exemplos de uma racionalidade que se construiu, em boa medida, com o tempo. As Constituições, que estabelecem as normas de vida do irmão e do padre jesuíta, vieram à luz somente em 1556, ou seja, 22 anos depois da fundação da nova Ordem religiosa. O *Ratio*, por sua vez, só se tornou oficial em 1599. Em ambos os casos a demora foi intencional, pois se queria testar os documentos na prática das províncias jesuíticas para que, confirmando o necessário e rejeitando o ineficaz, se tornassem reflexos praticamente perfeitos da forma de ser jesuítica.

O objetivo deste artigo é, portanto, apresentar as principais características da atuação dos padres da Companhia de Jesus na educação dos índios no Brasil, no decorrer do século 16, estabelecendo, para isso, uma conexão com a formação da racionalidade própria daquela Ordem religiosa. Para alcançar a meta desejada, dividiu-se o texto a seguir em três partes, numa tentativa de estabelecer um caminho didático para expor o tema.

Num primeiro momento, apresentam-se as estratégias e práticas missionárias catequético-educativas dos jesuítas para com os gentios brasileiros. Em seguida, faz-se uma discussão acerca da formação da racionalidade jesuítica em termos da tradição escolástica e da Reforma Católica. E, num terceiro momento, a racionalidade é trabalhada no que diz respeito ao que a formou num sentido mais prático, destacando o processo de adaptação tão bem definido e empreendido pelos padres jesuítas.

A conversão dos gentios brasileiros

O objetivo da atuação jesuítica junto aos índios no Brasil foi o de convertê-los. Transformar os gentios selvagens em cristãos, ou reduzi-los ao cristianismo, representava inseri-los na cultura ocidental, torná-los participantes da religião que era advogada como única verdadeira, era civilizá-los com rei e lei, era fazê-los, enfim, súditos portugueses, sujeitos às regras temporais e espirituais que isso representava, e, do ponto de vista jesuítico, fazer cristãos aos índios era propiciar-lhes a possibilidade da felicidade eterna por meio da salvação de suas almas. Converter significava tudo isso.

A concepção, própria da época e arraigada nos jesuítas, de que a conversão ao cristianismo dos povos gentios significava levar a felicidade para eles, na medida em que poderiam, a partir daí, salvar suas almas, foi apresentada, de forma quase dramática, por Francisco Xavier, em carta escrita em 1544, de Cochim, para os companheiros em Roma. Xavier (1987, p. 106) escreve da região das Índias, mas expressa o que se deu, posteriormente, no Brasil. Na carta ele relatou que a vontade era escrever, ou mesmo ir para a Universidade de Paris, pedindo que os estudantes se dedicassem mais à

salvação das almas dos gentios nas Índias, em vez de se preocuparem tão-somente com os estudos e as dignidades eclesiásticas:

É um grande número de novos cristãos que se priva de se fazer nestes lugares, pela falta de se ter algumas pessoas que se consagrem a piedosas e santas coisas. Saibam que tenho a idéia de me ir aos lugares onde vocês moram e estudam, para gritar lá como um homem que perdeu o juízo, e sobretudo na universidade de Paris; eu direi na Sorbonne àqueles que são mais da ciência que devem se preparar para ir fazer fruto: "Quantas almas são impedidas de ir para a glória e vão ao inferno por negligência de vocês". Dessa forma, como eles estudam a ciência, eles estudarão também a conta que Deus nosso Senhor os demandará, da ciência e do talento que lhes deu, muitos dentre eles seriam tocados, eles recorreriam aos meios e aos exercícios espirituais capazes de lhes fazer conhecer e sentir em suas almas a vontade divina.

Para alcançar seu escopo, os jesuítas se utilizavam, do ponto de vista especificamente da religião, do batismo em massa, seguido da catequese. O batismo era a porta de entrada no mundo cristão, condição para que aquelas pessoas pudessem ter acesso à religião, iniciando o caminho para a salvação de suas almas. Ao mesmo tempo, o batismo tornava-se a porta de entrada, também, para o mundo ocidental e sua respectiva cultura.

São inúmeros os relatos encontrados nas Cartas jesuíticas acerca da necessidade e importância do batismo, a ponto de serem contabilizados. Já em 1549, escrevendo ao seu amigo de Coimbra, Dr. Navarro, Manoel da Nóbrega (1988, p. 95) demonstrou que o batismo significava o início de mudança de vida. Depois de narrar uma verdadeira batalha verbal com um pajé, vangloriou-se de que o sinal claro da derrota do seu oponente foi o seu batizado: "Finalmente ficou elle confuso, e fiz que se desdissesse de quanto havia dito e emendasse a sua vida, e que eu pediria por elle a Deus que lhe perdoasse: e depois elle mesmo pediu que o baptisasse, pois queria ser christão, e é agora um dos cathecumenos." Em outros relatos são apresentados números exatos dos que foram conquistados, pelo batismo, para as hostes cristãs. As cartas jesuíticas, principalmente aquelas de edificação,¹ retratavam a vida dos missionários, seus desafios e, principalmente, suas vitórias. Dentre os sucessos conquistados, os batismos dos gentios eram muito comemorados e, por isso mesmo, compartilhados. Como exemplo, veja-se o relato do padre Antonio Pires, que, escrevendo para os companheiros de Portugal, em 1558, apresentou os números do progresso dos batizados:

[...] Começam a solemnidade nos novos catechumenos, porque na entrada da missa, revestido do Padre com as vestiduras sacerdotaes, benzeu a igreja e acabada a bençam começou o bautismo solemne, em o qual baptisou 84 innocentes. ... Logo o dia da Visitação se bautisaram trinta e tantos; ao domingo, dahi a oito dias, se bautisaram vinte e tantos, que são por todos 144. [...] (Navarro, 1988, p. 227).

Francisco Xavier, nas missões nas Índias, antes, portanto, das missões jesuítas no Brasil, preconizava a necessidade de batizar em massa as crianças e, de preferência, não deixando nenhuma sem o sacramento. Batizar as crianças era uma forma,

¹ Inácio de Loyola definiu que as cartas deveriam ser de dois tipos: as de edificação e as de negócios ou particulares. As de edificação eram reproduzidas, espalhadas por todas as províncias jesuíticas e entregues para as comunidades católicas na Europa, sendo, inclusive, lidas em sermões de missas. Já as cartas de negócios eram restritas à organização administrativa dos jesuítas e tratavam de questões relativas ao cotidiano administrativo das casas, colégios, fazendas e de assuntos particulares.

encontrada na prática e avaliada como positiva, de garantir o sucesso mais duradouro do cristianismo, tendo em vista que muitos gentios adultos que se batizavam acabavam por retornar às suas práticas religiosas anteriores. Numa carta a Francisco Mansilhas, seu auxiliar, escrita em 1544, Xavier (1987, p. 116) faz a seguinte recomendação: “faça muita diligência em batizar todas as crianças que nascem e lhes instrua da forma que eu tenho dito”.

O passo seguinte após o batismo era a catequese, ou seja, a confirmação da conversão e a modelagem do ser cristão. Neste processo se dava a transformação religiosa e cultural do gentio em cristão e em súdito do rei português. Na catequese eram passados ensinamentos relativos à nova religião, aos seus fundamentos, objetivando criar almas devotas e fiéis ao novo deus e à sua igreja. Na catequese os índios eram domesticados e levados a considerar errados aspectos anteriores de suas vidas, como o canibalismo ritual, o fato de andarem nus e terem várias uniões sexuais (casamentos). A catequese cimentava a mudança religiosa, cultural e política ocorrida com os indígenas brasileiros.

O processo catequético dirigido aos índios se dava em ambientes próprios, que nós podemos chamar de escolas. Antonio Franco, ao apresentar uma biografia de Nóbrega, afirma que uma das primeiras iniciativas daquele jesuíta foi a construção de seminários para as crianças índias:

[...] uma das obras que o padre Nobrega fez neste tempo foi um Seminário, em que se criassem meninos filhos dos Indios. Os Padres com suas mãos fizeram de barro as casas em que os agasalhar. Alli eram ensinados a ler, escrever e contar, ajudar á missa e a doutrina christã (Nóbrega, 1988, p. 36).

Em 1559, o irmão jesuíta Antonio Rodrigues, em missiva a Nóbrega, referindo-se ainda à cidade de Salvador, afirma: “já temos nesta casa pela bondade do Senhor mais de duzentos meninos Indiosinhos, que continuamente se occupam na doutrina e cousas pertencentes á Fé” (Navarro, 1988, p. 263).

Basicamente, a rotina da catequese se pautava pelos ensinamentos ministrados pelos padres acerca da doutrina cristã e do comportamento adequado a essa doutrina. O padre Ruy Pereira, escrevendo da Bahia em 1560, apresentou uma interessante síntese do cotidiano da catequese:

A ordem da doutrina é esta na igreja: em amanhecendo tangem todos os dias, e vêm as moças solteiras, posto que muitas das casadas vem com ellas, sem as constrangerem; acabada sua doutrina, vêm os moços das escolas, aonde estão em ler e escrever e doutrina duas horas pouco mais ou menos, e as moças com as mais mulheres se vão depois de sua doutrina a fazer os seus serviços, e a fiar para terem panno com que se cubram, das quaes muitas andam já cobertas. E os moços, acabada a escolas, se vão a pescar pera se manterem, porque é esta gente tão pouca sollicita do crastino [do amanhã], que o dia que o não caçam não o tem ordinariamente. [...] (Navarro, 1988, p. 287).

Nesta mesma carta, foi indicado que somente aos meninos era ensinado o ler e o escrever, e às meninas o ensino era restrito ao catecismo, no sentido estrito do aprendizado da doutrina cristã.

Na catequese, os índios eram doutrinados na fé e, obviamente, do ponto de vista dos jesuítas, se tratava da verdadeira e única fé. Nesse sentido, vê-se que é com grande satisfação que os sucessos nesse tipo de empreendimento eram comunicados

nas cartas de edificação. Antonio Blasquez, por exemplo, em 1564, anunciou o fruto das vitórias das missões jesuíticas junto aos gentios:

[...] Aqui se acharam muitos Gentios que, dado que não sejam christãos, estão cada dia para o serem: estava também uma grande copia [grande quantidade] de Indios e Indias lavada já com o sagrado baptismo, e o que mais alegrava aos outros era ver os filhos destes, que era uma grande multidão de Indiosicos todos christãos, muito bem doutrinados na Fé, que vel-os por aquella egreja, tantos e tão bonitos, era motivo de louvor nelles a divina piedade e clemencia. [...] (Navarro, 1988. p. 446).

Na mesma epístola foi apresentado um relato extremamente significativo de um momento em que eram provados, em público, os resultados da catequese junto aos indígenas: as celebrações, as quais, por sinal, eram bastante freqüentes na cultura religiosa portuguesa quinhentista. Nesses momentos, os “professores” se orgulhavam de seus “alunos”. O jesuíta Blasquez se orgulhava de que os índios, além (e por causa) dos ensinamentos cristãos, deixavam os antigos hábitos reprováveis de lado; o jesuíta se ufanava de que aqueles padres contribuíram para a salvação de inúmeras almas.

Para a realização da ação catequética, algumas estratégias foram utilizadas pelos jesuítas, as quais objetivavam facilitar a aceitação, por parte dos índios, tanto da religião cristã como da figura dos próprios padres. A distância cultural e lingüística entre os padres e os gentios era muito grande, e precisava ser obviada. Para isso, foi largamente utilizado o recurso aos “línguas”, aos tradutores simultâneos, à gramática tupi elaborada por Anchieta e, para trabalhar a sensibilidade pelo lúdico, aos teatros.

Inúmeros são os relatos, nas cartas jesuíticas do Brasil e das Índias, do uso de tradutores simultâneos para abreviar o processo de conversão e catequese. Apesar de alguns jesuítas dominarem a língua dos índios – como o padre Azpilcueta Navarro, que chegou junto com Nóbrega em 1549, apontado como tendo sido o primeiro a entender e falar essa língua –, a utilização dos chamados “línguas” era muito comum.

Um grande avanço em relação à comunicação dos padres com os índios foi a *Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, escrita por José de Anchieta, por volta de 1555. O jesuíta compôs uma gramática de uma língua geral tupi-guarani, a qual passou a ser conhecida como “a língua mais geral falada no Brasil”,² o que facilitou muito a vinda dos futuros missionários do Brasil, dado que ela era ensinada aos estudantes portugueses em Coimbra, em sua preparação para os trabalhos religiosos no Brasil.³ No entanto, Vainfas (2000, p. 346-347) alerta para o fato de que a gramática criada por Anchieta era “uma versão ‘ocidentalizada’ da língua tupi que foi modificando, com o tempo, o próprio uso da língua nativa à medida que era ensinada aos ‘meninos brasis’ e se sucediam às gerações indígenas na colônia”. Embora tenha sido o primeiro,

² Uma das necessidades colocadas pelos jesuítas desde quando chegaram foi aprender a língua dos *brasis*, para facilitar o contato, a conversão e a administração dos sacramentos. Essa tarefa parece ter sido quase impossível, pois a suposição é de que, no início da colonização, havia no Brasil aproximadamente 340 línguas nativas diferentes. No entanto, os índios que ocupavam o litoral brasileiro, a bacia do Rio Paraná e a bacia do Rio Paraguai eram bastante homogêneos em termos lingüísticos.

³ A *Gramática* de Anchieta foi publicada oficialmente pela Companhia de Jesus, em 1595, depois de ter sido experienciada na prática e submetida a mudanças e adaptações necessárias, como era de costume, aliás, e como aconteceu com os outros documentos que se tornaram oficiais na Companhia.

Anchieta não foi o único a produzir gramáticas de línguas nativas da América. Posteriormente outras línguas nativas foram objeto de gramáticas, vocabulários e catecismos.

As gramáticas das línguas “exóticas” tinham a função, como já afirmado, de servirem de material didático para os futuros missionários jesuítas, os quais iam melhor tecnicamente preparados do que os primeiros. Serafim Leite (1960, p. 283), na *Monumenta Brasiliae*, apresenta uma epístola escrita em 1565 por Polanco, a mando do geral Francisco de Borja, endereçada aos provinciais do Brasil e da Índia, solicitando que enviassem vocabulários das línguas locais para que “(...) los nuestros, que speran hay el tiempo en que han de passar par’ aquellas partes, se puedan comenzar exercitar en la lengua de aquella parte a donde han de ser embiados, y nel tempo [sic] que se navega, y suele ser bien largo, también se podrá ser sobrasse tiempo [sic] para esto”.

No caso do Brasil, todo o processo de catequese, que, como se viu, envolvia uma série de estratégias, tinha como objetivo maior que os índios abandonassem seus costumes selvagens, pois, dessa maneira, demonstrariam exteriormente sua conversão. Anchieta (1988, p.407), já em 1584, mostrou que a conversão significava a mudança de hábitos, no caso, o matrimônio: “O metodo que se adota nestas missões, é ensinar e explicar a doutrina cristã aos Índios e Africanos reunidos em um lugar, separá-los das concubinas e sujeitá-los ás leis do matrimonio: o que nesta provincia é trabalho quotidiano, necessario e utilissimo á salvação das almas.” E, no ano seguinte, na carta anual para Roma, enalteceu a mudança de comportamento dos índios, no que se refere ao canibalismo ritual e ao alcoolismo, indicando que a causa da diminuição de índios convertidos seria dos portugueses, os quais seriam menos cristãos que os próprios índios.

98

Uma concepção acerca dos índios que se repete na correspondência jesuítica é a de que a alma deles era uma tábula rasa, ou seja, de que era possível imprimir os conceitos cristãos quase que de forma a inaugurar uma mentalidade religiosa neles. Tal concepção tinha por base a apreensão de que os índios no Brasil, diferentemente dos bonzos japoneses e dos mandarins chineses, eram desprovidos de uma religião que apresentasse um mínimo de teologia e um mínimo de filosofia.

No último documento das Cartas de Nóbrega encontra-se o *Diálogo do Padre Vieira sobre a conversão do gentio*, no qual dois personagens discutem acerca das qualidades e defeitos dos índios e como deveria ser o seu processo de conversão. O ponto de partida é que os gentios tinham alma, na medida em que tinham as três potências anímicas (entendimento, memória e vontade) e, portanto, poderiam e deveriam ser convertidos. Ou seja, os gentios poderiam e deveriam tornar-se cristãos, pois não eram selvagens. No entanto, antes da conversão, por seu estado quase natural, os índios praticavam e acreditavam em bestialidades.⁴ Porém Nóbrega defendeu que os índios brasileiros estariam mais corretos, mesmo em seu profundo erro de acreditarem

⁴ É muito interessante como os jesuítas se apropriavam da religião indígena e forneciam uma explicação cristã. Um exemplo encontra-se na carta de Anchieta, escrita no ano de 1560, na qual as lendas do boitatá, do curupira, da iara das águas, etc., são apresentadas como formas demoníacas que atormentavam a vida dos índios e os mantinham distante do cristianismo. Ou seja, mesmo antes da religião cristã chegar com aqueles que personificavam o bem, o mal já estava presente, daí ser possível a ligação teológica dos gentios com o cristianismo: “Ha também outros espectros do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os Índios, como lhes causam dano; o que não admira, quando por estes e outros meios semelhantes, que longo fôra enumerar, quer o demonio tornar-se formidavel a estes Brasis, que não conhecem a Deus, e exercer contra eles tão cruel tirania.” (Anchieta, 1988, p. 139).

que deus é um trovão, do que aqueles que, por exemplo, deificam animais, pois o raio é a maior divindade por ser a coisa mais temida e incompreensível para os índios. Nesse sentido, Nóbrega arrematou que a simplicidade do gentio, devido à sua criação longe da cidade, ajudava no processo de conversão, pois não havia necessidade de destruir nenhuma crença já formulada. Para exemplificar sua formulação o jesuíta lembra dos judeus, cuja conversão ao cristianismo era muito mais difícil, senão impossível, por terem arraigado uma crença formulada, complexa, com tradição e com fundamentação.

A empresa religiosa dirigida, no Brasil-Colônia, pelos padres jesuítas, cuja prática foi descrita sucintamente acima, obedecia a uma racionalidade que fornecia os fundamentos teóricos e práticos para inúmeras táticas e estratégias adotadas. O primeiro destes alicerces era o fato de se caracterizar como um instituto religioso que nasceu sob os auspícios da Reforma Católica.

Os jesuítas: um instituto religioso que já nasceu reformado

Como já é vastamente conhecido, a Companhia de Jesus tem sua origem em 1534 por obra de alguns clérigos que estudavam em Paris, dentre eles aquele que viria ser o grande líder e tido como seu fundador, o padre navarro Inácio de Loyola. No ano de 1540 o novo instituto religioso teve seu estatuto reconhecido e foi oficializado pelo papa Paulo III, tendo sido este seu primeiro protetor.⁵ Já em 1539 aconteceram os primeiros contatos entre os então chamados *padres reformados* e o rei português D. João III, que culminaram na presença de dois padres jesuítas – Simão Rodrigues e Francisco Xavier – no reino lusitano, em 1540. Dois anos depois, Xavier tornou-se o primeiro jesuíta missionário nas Índias, sob as ordens do monarca português.

O período em que a *Societas Iesus* nasceu e assumiu os primeiros compromissos pastorais foi marcado, na Igreja Católica, por demandas internas e externas a ela, de reforma dos costumes dos padres e bispos, paróquias, mosteiros, etc.⁶ As críticas que, aliás, vinham desde o século 15, aliadas ao crescimento das religiões protestantes, fizeram a Igreja convocar um concílio que se reuniu, entre 1545 e 1563, na maior parte do tempo, na pequena Trento, cidade localizada no norte da Itália. O Concílio de Trento, que inicialmente foi ecumênico, representou o que a historiografia de forma geral acostumou a chamar de Contra-Reforma Católica. No entanto, mais do que um movimento que teria surgido para deter outro, as reuniões tridentinas expressaram um processo interno de reforma da Igreja, processo esse que foi potencializado pelo crescimento protestante, mas não foi por ele causado.

⁵ Os jesuítas determinaram, já em 1534, a realização de um quarto voto solene (além dos três habituais – obediência, pobreza e castidade – que são feitos pelos padres regulares), que era de obediência direta ao papa, colocando-se a seu dispor para os serviços missionários.

⁶ Daniel-Rops (1969, p. 10) defende que a reforma do século 16, empreendida principalmente pelo Concílio de Trento, estava na linha lógica e cronológica das tentativas anteriores de reforma dos séculos 11, 12 e 13 e que nos séculos 14 e 15 teve uma “parada” por causa do “Exílio de Avinhão” e do grande cisma do ocidente.

Assim, a organização liderada por Inácio de Loyola deve ser considerada como, desde o seu nascimento, “antenada” com os ares de renovação e reforma que se respirava dentro da Igreja.⁷ O seu comprometimento com o processo reformador intenso pode ser denotado, por exemplo, pela presença de teólogos jesuítas que acompanharam, como assessores dos papas, as sessões conciliares de Trento.

Uma das críticas mais contundentes que se fazia ao clero católico, e que foi objeto de resoluções conciliares, dizia respeito à sua formação intelectual, havendo notícias de que mesmo o latim, língua oficial da Igreja, não era dominado por todos os clérigos. Outras críticas acentuadas dirigiam-se ao ritualismo vazio de conteúdo catequético das missas e celebrações e ao fato de que os clérigos imiscuíam-se nos negócios mundanos, carregando, quanto maior fosse o cargo, de pompas e circunstâncias suas atitudes e vestimentas.

A Companhia de Jesus foi um instituto religioso “reformado”, já que buscou estabelecer uma rígida formação intelectual para os seus futuros padres, prescrever uma vida reta, sem ostentações de luxo e práticas luxuriosas, e, ainda, preocupar-se com os ritos católicos como meios privilegiados de condução das comunidades. Ou seja, na lógica da Reforma Católica, os pontos mais duramente criticados foram os que mais mereceram atenção dos fundadores do jesuitismo para que seus membros fossem exemplo do que se esperava, a partir de então, da sua atuação.

A preocupação dos líderes da Igreja Romana para com a formação intelectual do clero resultou, entre outras resoluções, na determinação de se reeditar a obra teológico-filosófica de Tomás de Aquino, reafirmando, dessa forma, as bases escolásticas da tradição católica. Daniel-Rops (1969) apresenta a figura do papa Pio V (1566-1572) como tendo sido austero e depurador dos maus costumes do clero dentro de Roma e como um dos pontífices que procurou implementar as decisões tridentinas. Entre as suas obras de espírito reformador está a decisão de publicar quatro livros fundamentais para a formação do clero e para a pastoral: o Catecismo, o Breviário, o Missal e a Suma Teológica, de Tomás de Aquino. Não é sem razão que em 1567 Tomás de Aquino foi declarado, pelo mesmo Pio V, Doutor da Igreja, “colocando-o a par de S. Ambrósio, de S. Agostinho, de S. Jerónimo, de S. Gregório Magno” (Daniel-Rops, 1969, p. 140).

Os jesuítas também procuraram estar em sintonia com esse aspecto do espírito reformador da Igreja, na medida em que definiram, tanto nas suas *Constituições*, de forma mais abreviada, quanto no *Ratio Studiorum*, de forma bem mais detalhada, que a educação teológica de seus futuros sacerdotes teria por base, fundamentalmente, os escritos tomistas. A trigésima regra para o Prefeito de Estudos, no *Ratio* (1952, p. 19), é bem expressiva do que representava para os jesuítas a tradição escolástica tomista:

⁷ A Ordem dos Jesuítas não foi a única criada na primeira metade do século 16 com o intuito de contribuir com o processo reformador dentro da Igreja. Os Irmãos Menores Capuchinhos (1528), os Teatinos (1524), os Barnabitas (1539) e os Somascos (1537) se constituem outras ordens religiosas que podem ser consideradas nascidas reformadas.

30. Livros que se devem dar aos estudantes. – Nas mãos dos estudantes de teologia e filosofia não se ponham todos os livros mas somente alguns, aconselhados pelos professores com o conhecimento do Reitor: a saber, além da Suma de Santo Tomás para os teólogos e de Aristóteles para os filósofos um comentário para consulta particular. Todos os teólogos devem ter o Concílio Tridentino e um exemplar da Bíblia, cuja leitura lhes deve ser familiar. Consulte o Reitor se convém se lhes dê algum Santo Padre. Além disto, dê a todos os estudantes de teologia e filosofia algum livro de estudos clássicos e advirta-lhes que lhe não descuidem a leitura, em hora fixa, que parecer mais conveniente.

O que se pretendeu demonstrar neste ponto é que a racionalidade jesuítica teve como ponto de partida o ambiente reformador da Igreja, principalmente no que diz respeito a uma preocupação, quase que obsessiva, pela formação rigorosa dos futuros padres e, portanto, missionários jesuíticos. Nesse sentido, ainda, a visão de mundo que os jesuítas levavam para todos os cantos onde se encontravam baseava-se na tradição teológico-filosófica da escolástica.

Um outro aspecto da formação da Companhia de Jesus que merece destaque e que está ligado, de certa forma, com os anteriores diz respeito ao fato de que aquele instituto religioso rompeu com a tradição monástica de organização dos padres regulares. Os jesuítas, ao se colocarem a serviço do papa para trabalhos missionários, definiram-se diferentemente das outras ordens religiosas, na medida em que, em suas *Constituições*, não se encontram as prescrições para as horas canônicas de oração em comum, os cantos comunitários, os trabalhos coletivos, etc. O trabalho dos jesuítas, principalmente aqueles desenvolvidos em terras de missões, seriam inviabilizados se estivessem presos a regras monásticas.

Este aspecto da organização jesuítica acarretou, no entanto, a necessidade de que o cotidiano das missões, os problemas enfrentados, os fracassos e os sucessos obtidos fossem pensados e avaliados de forma muitas vezes inéditas, cujos resultados passaram a compor o outro grande aspecto da racionalidade jesuítica: as ações, as práticas, as estratégias e táticas que foram se tornando gerais e passaram a guiar os passos dos missionários jesuíticos, principalmente os futuros.

101

A racionalidade que se construiu na prática

As missões em território do Império Português não estavam nas intenções dos fundadores da Companhia de Jesus quando se colocaram a serviço do papa em Roma. A julgar pela documentação e historiografia jesuítica, a finalidade inicial consistia nos trabalhos de conversão que seriam realizados em Jerusalém, objetivando retomar, numa espécie de nova cruzada, agora sem armas, a Cidade Santa para as hostes cristãs. Como esse empreendimento não resultou possível, dado ao fechamento dos portos e da navegação no Mar Mediterrâneo, os jesuítas acabaram por se colocar a serviço da Coroa portuguesa para, num primeiro momento, realizar a evangelização nas Índias.

No século 16 os jesuítas missionaram nas Índias, na África, no Brasil, no Japão e na China, tratando-se somente da presença deles em territórios sob o domínio ou sob o monopólio comercial de Portugal. O trabalho missionário, vastamente documentado principalmente pelas cartas, apresentou várias características resultantes

do enfrentamento de circunstâncias inéditas. Dentre as características, elege-se aqui uma que indica a construção de uma racionalidade a partir de respostas à prática das missões: a necessidade da adaptação.

Inácio de Loyola, em carta de 1555 a João Nunes Barreto, padre jesuíta que iria assumir a dignidade de Patriarca da Etiópia, a terra do lendário Preste João, fez uma série de recomendações no tocante à evangelização e reconversão daquele povo que era cristão de confissão oriental. Entre as recomendações, uma é reveladora do que a prática dos primeiros missionários ensinou à Companhia acerca da necessidade de que a doutrina cristã fosse sempre adaptada às diferentes circunstâncias, no caso da Etiópia ao povo que seguia dogmas já admitidos como heresias em concílios do início da Idade Média:

Enquanto possível, levem preparadas as resoluções a respeito dos dogmas que eles erram, com definição da Sé Apostólica ou Concílios, quando houver. Porque, se se tornarem capazes de aceitar esta única proposição, que em matéria de fé e costumes esta Sé não pode errar quando define solenemente, depois no restante deixar-se-ão mais facilmente persuadir. Por isso, vão bem prevenidos por aprovar esta proposição, de modo adaptado àquela gente e a qualquer entendimento (Cardoso, 1993, p. 113).

Quando Inácio escreveu essa carta, a Companhia de Jesus tinha 15 anos de existência oficial e 21 de criação, contando com uma experiência acumulada de, pelo menos, 13 anos em missões. Essa experiência não é apenas em termos de quantidade, mas de qualidade também, na medida em que era vasta a correspondência entre os jesuítas, principalmente das províncias com o Geral em Roma. Esse volumoso epistolário⁸ era incentivado a todo o momento pelo primeiro Geral e propiciava, entre outras coisas, uma avaliação contínua dos trabalhos empreendidos pelos padres da Companhia, principalmente os relativos às missões.

A necessidade da adaptação, tanto do discurso quanto da metodologia empregada e até do comportamento exterior dos padres jesuítas em missão, foi resultado principalmente do enfrentamento de culturas e religiões tão diferentes da cristã-ocidental. Quanto mais complexas eram a vida e a religião dos outros povos, mais crescia a dificuldade de adaptação, aumentando a necessidade de avaliar profundamente quais as estratégias necessárias para realizar a evangelização.

Essa face da racionalidade jesuítica fica mais evidente quando analisamos, mesmo que sucintamente, a atuação do missionário Francisco Xavier no Japão, onde permaneceu de 1549 a 1552. Diante de uma cultura e de uma religião mais complexa e racional que a dos hindus, sentiu-se a necessidade de proceder a adaptações, tanto de conteúdo quanto de forma, no processo de conversão dos japoneses. Além disso, no Japão, como na China logo em seguida, os jesuítas estavam sem a proteção das armas portuguesas, pois as relações que a Coroa portuguesa tinha com aqueles dois

⁸ Cardoso e Gonzáles-Quevedo, na Introdução das *Cartas de Santo Inácio de Loyola*, v. 3, informam que somente do fundador, enquanto Geral, são conservadas 6.815 cartas, das quais 5.301 são para os próprios jesuítas (Cardoso, 1993). O fato de um líder como S. Inácio escrever muitas cartas acompanhava, de certa forma, uma prática à época, pois, como informa Fernando Londoño (2002) citando o estudo do padre jesuíta Dominique Bertrand, Erasmo de Roterda teria escrito 1.908 cartas, Lutero 3.141, Calvino 1.247 e Catarina de Médicis 6.381.

povos eram estritamente comerciais. Assim, em relação ao trabalho missionário nas Índias, as novidades na continuidade da missão no Japão poderiam ser resumidas em duas: uma valorização maior do saber científico, das letras, das explicações racionais a respeito de temas especificamente cristãos ou não, mas todos religiosos, e a mudança no próprio comportamento exterior dos missionários.

Xavier chegou à conclusão de que somente as explicações dos catecismos, a doutrinação pela emoção e a retidão da vida não impressionavam os japoneses a ponto de suscitar a sua conversão em massa ao cristianismo. As explicações científicas mais modernas descobertas no Ocidente – que os jesuítas aprendiam e nas quais alguns se tornavam verdadeiros especialistas, dada a longa e rigorosa formação – se tornaram um verdadeiro instrumento de conversão, adquirindo o respeito dos seus ouvintes, principalmente quando disputavam com os sábios bonzos. Os relatos mostram que Xavier parece ter se encantado com essa “alternativa” muito mais próxima dele do que quando missionava pelas Índias, pois agora não é só a alma do missionário que é tocada, mas também e, principalmente, sua inteligência.

São tão curiosos e importunos em perguntar, tão desejosos de saber, que nunca acabam de perguntar e de falar aos outros as coisas que lhes respondemos às suas perguntas. Não sabiam eles o mundo ser redondo, nem sabiam o curso do sol; perguntando eles por estas coisas e por outras, como dos cometas, relâmpagos, chuva e neve e outras semelhantes, a que nós respondendo e declarando-lhas, ficavam muitos contentes e satisfeitos, tendo-nos por homens doutos, o que ajudou não pouco pra darem crédito a nossas palavras (Xavier apud Cardoso, 1993, p. 91).

Com esse novo, importante e eficiente instrumento de evangelização mudaram também as características necessárias aos novos missionários. Se, antes, Xavier pedia que os futuros missionários fossem homens mais virtuosos do que letrados, no Japão ele solicitou que o Geral e o Provincial de Portugal mandassem padres que tivessem o domínio das ciências.⁹ Lacouture (1994, p. 175), citando um trecho de uma carta de Xavier para Inácio, em 1552, mostra as novas exigências para as missões no Oriente:

É necessário que eles possuam um certo conhecimento para responder às numerosas perguntas feitas pelos japoneses. Seria bom que fossem bons mestres em artes e não seria mau se fossem dialéticos [...] Que conhecessem algumas coisas da esfera celeste pois os japoneses têm um anseio extremo por conhecer os movimentos do céu, os eclipses do sol, as fases crescente e minguante da lua, a neve e o granizo bem como os trovões, os relâmpagos, os cometas e outras coisas da natureza. [...] É muito proveitoso explicar-lhes estas coisas para ganhar a benevolência do povo...

A outra novidade na vida dos missionários, após a constatação da inoperância do Rei japonês, foi uma mudança no comportamento exterior. Xavier e os seus companheiros chegaram à conclusão de que deveriam fazer algumas adaptações na forma de comportamento e na forma de se vestir para ganhar mais respeito dos *japões*.

⁹ António Lopes, no artigo *Os jesuítas pioneiros relativamente a Galileu?*, ao considerar o estudo da matemática entre os jesuítas portugueses e baseado em cartas e textos de Francisco Rodrigues principalmente, mostra que não havia muito interesse entre eles pelo estudo das matemáticas e que aqueles poucos que se aprofundavam nesta direção não tinham o mesmo *status* dos filósofos, por exemplo. Isso fez com que os superiores da Companhia de Jesus envidassem esforços para que em Portugal se fomentasse o estudo da matemática entre os jesuítas, para que não se “importassem” mais professores de outros países e para que se formasse quadro para as missões, principalmente na China.

O comportamento mais modesto, mais humilde, foi deixado de lado por uma postura mais altiva, arrogante mesmo. Essa mudança ocorreu devido à constatação de que a postura de humildade exagerada era própria dos pobres e daqueles que não mereciam o respeito da sociedade. Aqueles que se julgavam importantes teriam que ter um comportamento adequadamente destacado e deveriam mostrar orgulho dessa maneira de ser, pois era revelador de quem detinha *status social*, seja através da riqueza, seja pelo conhecimento. Nesse sentido, a nova postura adotada foi para mostrar ao povo em geral que aqueles missionários eram pessoas notáveis. Na visão de Xavier e dos outros, essa postura, aparentemente contraditória com as virtudes evangélicas, facilitava o caminho das conversões, que era o objetivo deles.

Outra mudança no comportamento dos missionários foi quanto à roupa que eles usavam. Depois de constatarem que o linhão preto de suas túnicas era também próprio dos pobres e vagabundos, concluíram que, ao querer se manter humildes no trajar, mais dificuldades criavam eles próprios na relação com aquela sociedade. Assim, instauraram uma polêmica na Igreja em geral e no seio da Companhia em particular: adotaram a seda como tecido de suas túnicas. A seda era o tecido dos ricos, era o tecido coerente com o *status* da pessoa na sociedade. Ao adotarem os hábitos de seda e se comportarem com altivez, os jesuítas, liderados por seu Provincial para toda o Oriente, notaram que adquiriram mais respeito das pessoas e conseguiram abreviar a difícil tarefa das conversões.

O missionário jesuíta foi aprendendo a se adaptar às diferentes circunstâncias. As lições do mestre navarro Xavier foi aprendida e apreendida por seus continuadores. Miller (1946, p. 259) anota que após a morte do Santo o projeto iria continuar, pois “dezenas e centenas de missionários jesuítas alimentavam o propósito de alcançar aquilo que Xavier não pudera completar”, sendo que cada um e todos eles estavam prontos para a difícil missão, possuindo de maneira igual a aptidão para ser “comerciante com o comerciante, soldado com o soldado, para tornar-se conselheiro do príncipe, amigo e confidente do escravo, para defrontar os orgulhosos japoneses com altivez e para vencer os eruditos bonzos em debates dialéticos”.

O missionário jesuíta que se igualou em importância com Xavier nas missões no Oriente foi Mateus Ricci. Esse italiano, formado em Coimbra, ficou conhecido como o jesuíta-mandarim, tendo sido o primeiro ocidental a ser enterrado, com pompa e circunstância, na Cidade Proibida do Imperador Chinês. Ainda um outro exemplo radical de mudança do comportamento externo para angariar a simpatia dos mandatários das regiões, encontramos, nas Índias, no início do século 17: o jesuíta italiano Roberto de Nóbili, que se travestiu de brâmane entre os hindus.

Nas duas vezes em que, no Oriente, os jesuítas decidiram mudar suas roupetas¹⁰ ocorreram debates, gerando polêmica acerca da validade ou não daquelas mudanças.

¹⁰ Uma foi com Xavier, no Japão, e outra com Ricci, na China, que passou a se vestir igual aos mandarins e não mais como os monges budistas, que usavam túnicas de sedas púrpuras, mas que eram mal vistos pelos intelectuais chineses.

As polêmicas, inclusive, ultrapassaram os “muros” da Companhia, sendo debatidos em Roma após acusações de outras ordens religiosas, especialmente os franciscanos e os dominicanos. Na esfera interna, as discussões foram resolvidas duas vezes (1579 e 1595) por intervenção do Visitador Alexandre Valignano, que deu parecer favorável às duas mudanças.

Nas missões brasileiras os jesuítas não precisaram mudar de aparência, tornar-se serviçais de algum Rei nativo ou mesmo sábios em religiões diferentes do cristianismo. Nem por isso a imposição pura e simples foi a opção adotada para a conversão dos gentios, pois em alguns momentos a realidade lhes impôs fazerem concessões e adequações para conseguir converter ou manter os gentios convertidos.

Adaptar as normas e leis positivas à realidade da colônia também foi uma preocupação dos jesuítas daqui. A organização dos gentios, basicamente no que se refere aos casamentos, era por demais diferente do que determinava a Igreja através do Código do Direito Canônico, uma vez que, por exemplo, os casamentos entre primos e entre tios e sobrinhas não encontrava amparo legal na cultura ocidental. Como se tratava de um obstáculo ao processo de evangelização, e como se constatou a dificuldade em quebrar esse costume entre os índios, os padres jesuítas solicitaram às autoridades competentes em Portugal e em Roma parecer sobre a possibilidade de afrouxar as leis para facilitar seu trabalho.

Anchieta (1988, p. 56), em carta quadrimestral de 1554, relatório escrito ao Geral por encomenda do Provincial Nóbrega, depois de apresentar os costumes dos gentios, sua organização e, principalmente, aquilo que atrapalhava a catequese, mostrou que seria necessário fazer aqui algumas adaptações, a começar pelo direito positivo:

[...] Por isso, parece grandemente necessário que o direito positivo se afrouxe nestas paragens, de modo que, a não ser o parentesco de irmão com irmã, possam em todos os graus contrair casamento, o que é preciso que se faça em outras leis da Santa Madre Igreja, às quais, se os quizermos presentemente obrigar, é fóra de dúvida que não quererão chegar-se ao culto da fé cristã; pois são de tal forma barbaros e indomitos, que, parecem aproximar-se mais á natureza das feras do que á dos homens.

Considerações finais

A leitura e o estudo das cartas dos padres jesuítas no Brasil indicam que a necessidade de uma maior adaptação é diretamente proporcional ao poderio militar e político português. Ou seja, em regiões onde a presença da Coroa portuguesa é mais efetiva a imposição cultural e religiosa é maior e a necessidade de adaptação, menor. Essa questão fica bem clara na comparação entre as missões no Extremo Oriente, principalmente na China, com as missões em terras brasileiras.

De qualquer forma, o que importa destacar é que a racionalidade da Companhia de Jesus foi composta, ao longo do século 16, também por decisões oriundas da prática missionária, na qual os problemas eram enfrentados, possíveis soluções eram avaliadas e reavaliadas, até que passavam a fazer parte do modo de ser próprio daquele instituto religioso.

A tradição escolástica como fundamento formativo, a reforma católica como fundamento pastoral e a prática missionária com a necessidade da adaptação formam

uma boa parcela da racionalidade jesuítica. A prática catequético-educativa desenvolvida no Brasil quinhentista obedece aos ditames dessa racionalidade, até porque tal prática contribuiu com a sua formação.

Os índios no Brasil eram convertidos e catequizados para serem cristãos e súditos do rei português. Para dar conta dessa grandiosa tarefa – afinal, na lógica do tempo, o objetivo era salvar almas –, os jesuítas tinham que ensinar os rudimentos da religião e os rudimentos da civilidade. O que ensinar e como ensinar era algo que passou a ter um duplo formato: por um lado, a tradição religiosa, seus fundamentos teológicos e filosóficos, e, por outro, o que a prática ensinava como menos ou mais eficaz. Esse é o sentido que podemos dar à relação necessária entre a prática religiosa dos jesuítas no Brasil e a racionalidade que os acompanhava.

Referências bibliográficas

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

CARDOSO, Armando (Org.). *Cartas de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Loyola, 1993. v. 3.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Loyola, 1997.

COSTA, Célio Juvenal. A evangelização jesuítica e a adaptação. *Revista Educação em Questão*, Natal, v. 22, n. 8, 2005.

_____. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)*. Tese (Doutorado. Piracicaba) – Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep), 2004.

DANIEL-ROPS. *A Igreja do Renascimento e da Reforma – uma era de renovação: a Reforma Católica*. In: HISTÓRIA da Igreja de Cristo. Porto: Tavares Martins, 1969. t. 4, v. 2.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, Luis, SJ. *Mateus Ricci: um pioneiro da inculturação*. *Itaici*, São Paulo, n. 49, p. 77-83, set. 2002.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: os conquistadores*. Porto Alegre: LGPM, 1994. v. 1.

LEITE, Serafim (Org.). *Monumenta Brasiliae IV (1563-1568)*. Roma: A Patribus Eiusdem Societatis Edita, 1960. (Monumenta Historica Societatis Iesu, v. 87).

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, jul. 2002.

LOPES, António. Os jesuítas pioneiros relativamente a Galileu? *Brotéria*, Porto, v. 126, p. 499-518, 1988.

MILLER, René Füllöp. *Os Jesuítas, seus segredos e seu poder*. Porto Alegre: Globo, 1946.

NAVARRO, Azpilcueta et al. *Cartas avulsas: 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. .

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

RATIO atque Institutio STUDIORUM: organização e plano de estudos da Companhia de Jesus. In: FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

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

XAVIER, Saint François. *Correspondance 1535-1552: lettres et documents*. Traduction intégrale, présentation, notes et index de Hugues Didier. Paris: Desclée de Brouwer, 1987.

A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17–18)

Eliane Cristina Deckmann Fleck*

109

Ao final do século 17, em decorrência dos conflitos de fronteira entre as monarquias ibéricas, os jesuítas espanhóis concentraram um grande contingente de indígenas já convertidos na região noroeste do Rio Grande do Sul, dando origem aos Sete Povos das Missões, que atingiram o auge de seu desenvolvimento na primeira metade do século 18.

Neste artigo abordamos a educação formal ministrada aos indígenas nas missões jesuíticas que integravam os Sete Povos, considerando não somente o período de sua consolidação, mas também o período que se seguiu à expulsão da Companhia de Jesus e à implantação do Diretório Pombalino.

As missões: origens e caracterização

Os primeiros missionários jesuítas chegaram ao Paraguai colonial por volta de 1610, para fundar aldeamentos cuja finalidade era a conversão dos indígenas¹ e a defesa da política expansionista espanhola na área do Rio da Prata. No período que

* Doutora em História, pela PUC-RS, e professora da graduação e pós-graduação em História. Unisinos, São Leopoldo, RS. E-mail: ecdfleck@terra.com.br.

¹ Segundo Arnaldo Bruzel (1987, p. 5), “é de estranhar o empenho dos missionários em introduzir, já em 1611 (um ano após a primeira fundação), o ensino primário, quando este ainda era um privilégio de poucos, mesmo na Europa, quanto mais na América. Era, porém, esta vontade do Rei que prescrevia escola de primeiras letras nos povos indígenas”.

antecedeu a fundação da Colônia do Santíssimo Sacramento, em 1680, as missões foram alvo de ataques constantes, tanto de parte de indígenas não convertidos quanto de bandeirantes luso-brasileiros.

No período compreendido entre 1680 e 1750 intensificaram-se os conflitos na área meridional sul-americana, o que determinou que os jesuítas espanhóis fossem acionados para defender a região, resguardando as fronteiras do Império espanhol, mediante a criação de sete novos aldeamentos na região da bacia do rio Uruguai: São Borja (1682); São Nicolau, São Miguel e São Luís Gonzaga (1687); São Lourenço (1691); São João (1697); e Santo Ângelo (1706).

Entendidos como “unidades políticas básicas sobre as quais se estruturava o Império” (Kern, 1979, p.66) ou como “obra de tanta monta como era fundar uma nova colônia” (Sepp, 1980 p. 220), esses aldeamentos se constituíram espaço alternativo às formas de exploração do trabalho indígena existentes, concentrando milhares de indígenas especializados em vários ofícios. Isso se deveu, em grande medida, à formação específica dos missionários jesuítas e às áreas em que atuaram mais decisivamente, tanto administrativas quanto artístico-intelectuais. Tipografia, escultura, pintura, tecelagem, metalurgia, música e canto foram apenas alguns dos setores que os missionários incentivaram nas missões de índios Guarani.²

Também denominados de reduções,³ os aldeamentos eram administrados por um ou dois jesuítas, contavam com até quatro mil indígenas e eram sempre construídos segundo um mesmo plano. O núcleo urbano de cada um dos Sete Povos distribuía-se em torno de uma praça central. No lado sul da praça alinhavam-se as oficinas, a escola, a igreja, o cemitério e a casa das viúvas e órfãos, o *cotiguaçu*. A escola⁴ era edificada em torno de um pátio central, com salas de aula, refeitório e cozinha, e estava destinada aos meninos que se alfabetizavam. Nas oficinas, os meninos aprendiam música e canto e dedicavam-se ao aprendizado de algum ofício.

Atrás da igreja se estendiam o pomar e a horta, onde os meninos aprendiam técnicas agrícolas e eram produzidos os alimentos que sustentavam os doentes e as mulheres viúvas. As moradias dos Guarani se erguiam do outro lado da praça e eram de pedra, com muros de um metro de espessura e cobertos com telhas. O aldeamento contava ainda com uma portaria, uma hospedaria, capelas, uma prisão e um relógio de sol.

² Seguindo a Convenção de 1953, da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), utiliza-se a expressão “os Guarani” para a grafia de grupos indígenas, sem levar em consideração a flexão da língua portuguesa em gênero e número.

³ Cabe lembrar que os jesuítas visavam transformar os indígenas em seres *políticos e humanos*, concebendo que a única maneira de fazê-los levar uma *vida política e humana* era por meio da sua concentração em aldeamentos, nos quais poderiam adquirir um comportamento racional e analítico, bem como vivenciar uma *experiência política* que lhes possibilitasse ultra passar o estágio de *bárbaros e selvagens*.

⁴ As Instruções dadas aos missionários previam a fundação – tão logo se estabelecessem em algum lugar – de uma escola para a educação da juventude na vida cristã como um meio mais fácil, seguro e eficiente de atingir os adultos e de formar líderes indígenas aos quais pudesse ser confiada a administração das reduções.

A educação nas Missões: conhecimentos e habilidades

Os estudos relativos à educação formal nas missões jesuíticas não são muitos, e vários aspectos permanecem inexplorados.⁵ Apesar de as instituições educacionais jesuíticas serem reconhecidas, na Europa, por sua excelência, nas missões não foram instaladas escolas que observassem um ensino regular.⁶ De acordo com Kern (1982), o ensino nas reduções se limitou a algumas noções básicas de aritmética e à alfabetização, sendo ministrado para a elite dirigente,⁷ pois, com apenas dois missionários em cada missão, um sistema educacional intensivo e extensivo tornava-se impraticável. O historiador gaúcho Aurélio Porto (1954), por sua vez, ressalta que havia “escolas de ler, escrever e de música” nos Sete Povos, mas que os filhos da elite local eram orientados, na maioria das vezes, por indígenas artesãos que “demonstraram notável vocação para o ensino”.⁸ Já Furlong (1962) ressalta que nas missões foi também instituída uma “educação popular mediante o trabalho”, que consistia no ensino de noções e técnicas artesanais e que se diferenciava daquele ministrado para os filhos das lideranças indígenas. Segundo Bartomeu Melià (1995), os meninos e as meninas eram educados não somente em suas casas, mas também em escolas que consistiam basicamente em aprender a ler, escrever e contar. Para o mesmo autor, a alfabetização se dava em guarani, mas os indígenas aprendiam também a ler em espanhol e latim.⁹

A educação, enquanto prática formal de ensino e aprendizagem de conhecimentos e habilidades para diversos ofícios, mereceu uma atenção especial nas missões, contudo

⁵ Dentre os mais severos críticos ao ensino ministrado pelos jesuítas nas reduções destacam-se Felix de Azara (séc. 18), Blas Garay (séc. 19) e Alberto Rojas (séc. 20). Cada um deles, em seu tempo, ressaltou que apenas poucos indígenas tinham acesso à educação, que os jesuítas deram uma educação minimamente suficiente visando ao atendimento de determinados ofícios, ou, então, que o ensino ministrado era deficiente, já que se restringiu à educação pelo trabalho. As controvérsias em relação aos resultados obtidos e às modalidades de ensino e de formação dos indígenas apontam para a necessidade de novas investigações que discutam, sobretudo, a não obrigatoriedade do ensino da língua espanhola e o uso corrente das línguas nativas nas missões e reavalie o papel da criação e da imitação na formação de habilidades.

⁶ Sobre este aspecto, vale destacar a afirmação do historiador jesuíta Guillermo Furlong (1984, p. 175-176): “Buena o deficiente, satisfactoria o no satisfactoria, fue la educación jesuítica la única que hubo en el Rio de la Plata, Tucumán y Paraguay, desde los primeros tiempos [...] hasta fines del siglo XVIII. Se podrán talvez criticar los métodos, condenar los procedimientos, hallar fallas en los programas, en textos o en las enseñanzas, pero la historia imparcial tendrá siempre que reconocer que cabe a la Compañía de Jesús, y solamente a ella, hacer abierto escuelas en todos nuevos centros de población [...]”, mas que “hemos de aseverar que al tiempo de la expulsión [os jesuítas] tenían más de medio centenar de escuelas y colegios” na região platina e, ainda, que “la cultura general en las reducciones era superior a la existente en las ciudades españolas.”

⁷ Embora prevaleça esta visão de um ensino elitista na historiografia produzida sobre as missões jesuíticas, dois registros que destacamos das Cartas Ânua, um do século 17 e outro do século 18, parecem acenar para uma maior flexibilidade no acesso à escola. A Ânua de 1628 refere que “e muitos meninos de pouco mais de quatro anos vêm também e assim quase jamais falta gente” (apud Vianna, 1970, p. 70). Já o Pe. Cardiel (1984, p. 155-156), no século 18, observa que apesar de “os filhos dos caciques, dos cabildos, músicos, sacristãos, mordomos e oficiais de arte [...] estimados como nobres” irem à escola, “também se admitem os filhos de outros si o querem e pedem”.

⁸ Apesar de Aurélio Porto (1954, p. 71 e 74) afirmar – ao referir-se aos indígenas concentrados nos Sete Povos – que “o material humano [...] não era fácil de plasmar” e que após “dois séculos de seu contato inicial com os jesuítas [...] apresentavam as mesmas características de origem”, eram preguiçosos, imprevidentes e mantinham instintos primitivos e bárbaros, não descuidada de observar que “não obstante essa incapacidade do silvícola rio-grandenses de se dirigir por si próprio, ficavam na história das Missões, documentos impecáveis que atestam qualidades superiores de inteligência [...]”, pois “embora lhe faltasse o engenho criador, tinha o índio, em alto grau, desenvolvidas suas faculdades de imitação”.

⁹ De acordo com a Cédula Real de Felipe II, de 1596, renovada em 1634, 1686 e 1690, os missionários deveriam encaminhar – usando de métodos suaves – os indígenas para o ensino da língua espanhola, atendendo, especialmente, àqueles que a quisessem aprender. As Instruções do Pe. Diego de Torres Bollo, de 1609-1610, também orientam os missionários a que ensinem os neófitos das reduções a ler, escrever (em espanhol e em latim), a cantar e a tocar instrumentos. Cabe lembrar que, ao aprenderem a ler e a escrever em espanhol e em latim, as crianças indígenas se tornavam mais aptas a participar – de forma mais efetiva – da catequese e do ritual da missa. De acordo com Maxime Haubert (1990, p. 259-260), apesar de as crianças indígenas aprenderem a ler e a escrever em espanhol e em latim, não lhes era estimulada a compreensão e a fala nestas línguas, o que parece ter suscitado críticas aos jesuítas e especulações em torno de suas motivações.

constata-se que ela consistiu bem mais na formação de hábitos,¹⁰ na qualificação profissional e na aprendizagem da doutrina visando à inserção efetiva dos indígenas em práticas religiosas que eram cumpridas em locais e horários bem regulamentados.¹¹

Se, por um lado, a educação nas missões de índios Guarani se inscrevia nos modelos europeus de instrução formal vigentes à época, por outro, se distanciava deles pelas particularidades do contexto colonial e de sua orientação para a civilização-conversão, determinando uma “pedagogia” bastante original.¹²

Dentre os documentos fundantes da Companhia de Jesus, destaca-se a Fórmula do Instituto, de 27 de setembro de 1540, na qual Inácio de Loyola (1975, p.19) determinava: “[...] que o homem é levado a poder vencer-se a si mesmo e assegurar sua forma de vida de aficções prejudiciais pela educação do corpo e do espírito” e recomenda “os estudos de humanidades, o ensino superior, a formação técnica e as artes manuais e mecânicas, pois o que sustenta a fé é a educação das gerações em suas virtudes”.

A Bula *Regiminis Militantis Ecclesiae*, aprovada pelo Papa Paulo III, estabeleceria que

Esta [Companhia] foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e para a propagação da fé, por meio de pregações públicas, do ministério da palavra de Deus, dos Exercícios Espirituais e obras de caridade, e nomeadamente pela formação das crianças cristãs e dos rudes [...]. (Loyola, 1975, p. 19).

Atendendo ao estabelecido pela Bula Papal, as Constituições da Companhia de Jesus, redigidas por Inácio de Loyola, reiteravam o ensino da doutrina à infância cristã e ressaltavam a relevância desta experiência na formação de um jesuíta: “A quinta [experiência] consiste em expor publicamente, às crianças e a outras pessoas incultas, toda ou parte da doutrina cristã, ou ensiná-la em particular, conforme se oferecer a ocasião, e parecer no Senhor mais prático e mais adaptado” (Loyola, 1975, p. 52).

A *Ratio Studiorum*,¹³ por sua vez, previu um programa de formação e um método de ensino moral, intelectual, religioso e disciplinar que estabeleceu os parâmetros para a educação do corpo e do espírito nos colégios jesuíticos europeus, nos quais os jesuítas estudavam, durante quatro anos, Gramática, Humanidades (Retórica, Geografia e História) e a língua dos nativos da região para onde seriam destinados. Seguiam-se os Cursos de Filosofia e Ciências e de Teologia e Ciências Sagradas, além do desenvolvimento de habilidades artísticas e de algum ofício.

¹⁰ Este aspecto fica bem evidenciado na afirmação do historiador jesuíta Guillermo Furlong (1984, p. 449) de que os jesuítas obtiveram três vitórias sobre os indígenas concentrados nas missões: o fim das bebedeiras, da poligamia e da ociosidade, através de uma “educación mediante el trabajo” que estimulou inclinações e eliminou a ociosidade e a apatia dos indígenas.

¹¹ A preocupação com o aprendizado da leitura pelas crianças foi registrada na Ânua de 1627, cujo relator remeteu para a sua importância: “A escola de ler que se construiu tem se conservado embora com poucos os quais vão lendo soltamente e sabem já muitos responder a missa [...]” (apud Vianna, 1970, p. 70).

¹² Estes aspectos podem ser constatados na referência que o relator da Ânua de 1627 faz ao ensino ministrado na escola: “[...] e agora se vai multiplicando a escola com mais ordem, de tudo se vai introduzindo pouco a pouco e com muita paciência por faltar açoit, sem o qual parece que é impossível poder-se criar a juventude e particularmente a que tem tão grande parte de animal e tão pouco de racional como esta” (apud Vianna, 1970, p. 70).

¹³ Tratado jesuítico sobre educação, definitivamente aprovado em 1599, e que consistia num código de regras minuciosamente prescritas.

Observando, portanto, criteriosamente o previsto pelos documentos que regulavam a Companhia de Jesus, os jesuítas dedicavam-se a dominar “todas as potências do corpo e da alma”, para então, “submetê-las ao império da razão, a fim de que esta se curve ante a vontade de Deus” (Ullmann, 1991, p. 218).

Os jesuítas concebiam o ser humano como um ser dotado – por natureza – de uma personalidade inacabada e tosca, mas em eterna evolução, já que o corpo degenerava, mas a alma era eterna. Os índios foram, em razão desta concepção, considerados em um nível evolutivo ainda mais primário, mas por serem tidos como páginas em branco poderiam ser supostamente “preenchidas” com mais facilidade, tendo suas almas aprimoradas.

A princípio, os missionários compararam os índios a crianças e, em diversos relatos, como os de Antônio Ruiz de Montoya e de Anton Sepp, foram ressaltados a ingenuidade, o entendimento rudimentar e a extrema facilidade que tinha o demônio de penetrar naqueles corpos tão receptivos às artimanhas do Mal. Coerentes com as prescrições constantes nos documentos fundantes da Companhia de Jesus, os missionários instavam os indígenas a andarem decentemente trajados, convenientemente limpos e com os cabelos bem aparados e a habitarem em casas destinadas para cada família, a fim de evitarem a promiscuidade do convívio comunal.

Apesar de a política de aldeamentos visar a um maior controle sobre os hábitos e os costumes tradicionais dos indígenas, os missionários constantemente manifestavam suas preocupações, como o Pe. Sepp deixa entrever ao constatar que “[...] se ainda não conseguimos torná-los homens, como poderíamos já tê-los transformado em cristãos?” Também o Pe. Cardiel (1984) queixava-se de que, apesar de todos os esforços, os Guarani adultos nas missões conseguiam, no máximo, se equivar a uma criança europeia de 5 ou 7 anos, e *em estado selvagem* esta capacidade nunca superaria a de uma criança europeia de 3 ou 4 anos. Tais percepções sobre os índios Guarani acabaram determinando uma ênfase numa *pedagogia do comportamento* que previa não só o ensino de padrões de conduta social e higiene, mas que recomendava a prática de castigos e o uso de açoite em filhos e alunos desobedientes.

Especificamente em relação às crianças indígenas, os jesuítas as referem como “anjos inocentes”, como “o bem e o remédio daquela terra” e como promessa de êxito para o projeto jesuítico (Brigidi, 2005), já que manifestavam predisposição para os ensinamentos da fé, aprendendo rapidamente a doutrina e agindo conforme os ensinamentos dos missionários nas congregações, nas escolas e nos corais de cantores.¹⁴

A música e o canto não integravam, a princípio, as estratégias missionais da Companhia de Jesus, sendo ensinados como algo secundário, já que Loyola acreditava

¹⁴ A ênfase dada à formação das crianças encontra-se embasada na noção de passividade própria da infância e insere-se nas estratégias missionárias jesuíticas, decorrendo das preocupações em relação à resistência à conversão e ao retorno às pautas tradicionais pelos adultos, como fica evidenciado neste registro da Ánua de 1634: “Tem posto muitos cuidados [...] e muito mais no ensino dos meninos e meninas de quem depende a Cristandade futura, criando-lhes desde pequeninos no leite da fé, para que duvidem de todos os ressábios de seus antepassados” (apud Vianna, 1970, p. 83). De acordo com Furlong, os caciques, na maioria das vezes, encaminhavam seus filhos aos missionários, para serem batizados e instruídos, e que estes, ao retornarem às suas famílias, tornavam-se mestres dos próprios pais, ensinando as práticas religiosas que os padres lhes haviam ensinado.

que a música distraía os sentidos, atrapalhando as atividades dos missionários. Ao longo do século 16, contudo, as normas restritivas quanto ao uso da música e do canto foram sendo amenizadas, e os jesuítas desenvolveram diferentes formas de teatro, cantos e danças com fins doutrinários.¹⁵

A partir do século 17, a música se tornou instrumento eficaz para atrair os indígenas, e os missionários se aproveitaram de sua inclinação natural para introduzir formas de expressão consideradas mais harmônicas e convenientes às práticas e rituais cristãos. Este aspecto fica bem evidenciado em um registro do Pe. Sepp ([1691], 1980, p. 248), da segunda metade do século 17, e que revela a continuidade desta estratégia para a conversão dos Guarani:

[...] assim que os primeiros padres perceberam a possibilidade de se poder cativar este povo bárbaro pelas harmonias do canto, e que a maior parte deles ficava como que embevecida, convencionaram entre si que haviam de ser condescendentes à inclinação natural dos bugres, isto é, haviam de arrebanhá-los no grêmio da santa Madre Igreja, haviam de reuni-los nas reduções e os haviam de amansar pouco a pouco por meio da música.

Os investimentos feitos na formação musical das crianças parecem ter sido satisfatórios, já que os missionários registraram que os cantos por elas entoados atraíram mais fiéis às missas e abrilhantaram as festas religiosas e as recepções às autoridades civis e eclesásticas em visita às missões. Este êxito se deveu, em grande medida, ao fato de os Guarani apreciarem a dança e a música, valendo-se tradicionalmente de inúmeros cantos e de danças para pedir vida longa e fartura nas caçadas. Sabe-se que o único instrumento musical que empregavam era uma flauta de bambu, com a qual imitavam os sons da floresta. A documentação jesuítica, contudo, registrou e enalteceu a vocação artística que os índios Guarani revelaram nas missões, ao integrarem orquestras e ao confeccionarem instrumentos musicais. Todas as missões tiveram coros e bandas de música, inclusive com instrumentos de cordas, contando com 30 ou 40 músicos.

Na redução de San Ignácio funcionou um dos primeiros conservatórios de música, que contou com seus próprios cantores e instrumentistas, com destaque para violinistas, flautistas e organistas. Gradativamente os indígenas começaram a fabricar seus próprios instrumentos, sob a direção de grandes profissionais jesuítas, como o já mencionado Pe. Sepp, que construiu em Candelária o primeiro órgão de madeira da América, e em Yapeyu, as primeiras harpas indígenas.

A rotina nas reduções

A rotina da redução se iniciava ao nascer do sol, com as orações matinais, e se estendia até às 5 horas da tarde, quando então aguardavam a "Hora do Angelus" para rezarem novamente e seguirem para o descanso noturno. De acordo com Rabuske,

¹⁵ Segundo o historiador jesuíta Bruxel (1987, p. 79), "não se deve esquecer que o trabalho artístico dos índios [...] visava à educação religiosa mediante ocupações que elevassem a mente e os valores do espírito. A finalidade primordial era tornar sensíveis e palpáveis as verdades da fé e os preceitos da moral, para instruir a mente e formar o coração".

ao clarear do céu no horizonte, despertavam os Guarani reduzidos ao repique dos sinos e ao rufo dos tambores. Todas as crianças e adolescentes de sete anos até a idade de se casar eram reunidos e levados para diante da igreja. Os meninos perfilavam-se de um lado, as meninas, do outro. Duas crianças recitavam orações, repetidas em coro pelos companheiros orientados por catequistas índios. Em seguida, dirigiam-se à missa que contava com a livre participação de muitos adultos. Ao saírem do templo, as crianças recitavam algumas preces e recebiam o seu desjejum, que constava de carne cozida ou um prato de milho. Depois começava o trabalho, com uma jornada de seis horas diárias, e as crianças eram distribuídas em várias ocupações. Os pequenos, com idade entre cinco e sete anos, ficavam diante da igreja aos cuidados de um ancião desocupado e devoto que lhes ensinava a fazer o sinal da cruz e a recitar preces.

Como já mencionado, alguns meninos, especialmente os filhos dos caciques, de magistrados e funcionários e sacristãos, freqüentavam a escola de primeiras letras, nas quais aprendiam a fazer contas,¹⁶ a ler e a escrever – não apenas em guarani, mas também em espanhol e em latim – e tinham aulas de canto, música e dança¹⁷ (Rabuske, 1981, p. 73-75). Após esse ensino rudimentar, alguns meninos que demonstravam vocação para o canto, para a música ou para a dança eram admitidos numa escola mais especializada, e aos que demonstravam alguma aptidão pessoal eram oferecidos cursos profissionalizantes em oficinas.

Todos os meninos que não eram estudantes, aprendizes ou membros do coro eram destinados, após a missa, a trabalhos comunitários, que eram também realizados por meninas zelosamente vigiadas e separadas dos meninos. Ao final da tarde, as crianças e os jovens eram reunidos para o catecismo e para a recitação de preces, sendo-lhes cobrado o conhecimento e a memorização, que eram recompensados em caso de acerto.

O ensino dos ofícios: formando artesãos, músicos e cantores

Nos anos iniciais, as oficinas contavam apenas com o essencial, sendo muito incompletas. Tinham somente o indispensável para suprir as necessidades básicas da redução e possibilitar o aprendizado dos Guarani. As oficinas missioneiras localizavam-se no pátio ao lado do claustro dos padres, também conhecido como pátio dos artífices, que, por sua proximidade da residência dos jesuítas, possibilitava um controle freqüente.

O aprendizado de ofícios ministrado aos Guarani consistia no *ensino pela prática*, do que decorria a rápida assimilação, devida, em grande medida, a uma grande capacidade de imitação para a execução de trabalhos manuais. Com o passar dos anos, os jesuítas, auxiliados pelos irmãos coadjutores, contariam com o auxílio de alguns índios – denominados alcaides – na instrução dos ofícios aos demais.

¹⁶ Segundo Furlong (1984, p. 466), os meninos indígenas fizeram notáveis progressos em Aritmética e, para não esquecê-los, aos domingos repetiam a tabuada inteira, logo após o serviço religioso.

¹⁷ Vale lembrar que a Companhia de Jesus reconhecia o papel preponderante que a harmonia, em suas mais diversas manifestações, desempenhava para a "formação de homens de espírito sereno e critério harmônico" (Furlong, 1984, p. 125).

Cada ofício possuía o seu próprio alcaide-fiscal que controlava o trabalho nas oficinas e ensinava os aprendizes. Os Guarani que não apresentassem destreza em algum ofício recebiam a denominação de *abaguaipí* que significava “homem mandado ou criado”, “homem desocupado e sem valor”, o que aponta para a importância dada às habilidades manuais – entre os próprios Guarani – nas missões. A organização do trabalho, principalmente a existente nas oficinas, guarda grande semelhança com a existente no medievo europeu, apresentando uma estrutura hierárquica de aprendizes, oficiais e mestres (alcaides) e mantendo a propriedade comunal das ferramentas de trabalho.¹⁸

De acordo com Furlong, as meninas com idade até 12 anos freqüentavam a escola – em separado dos meninos –, aprendendo a ler e a escrever, a tecer e a cozinhar. A divisão sexual do trabalho foi mantida nas missões, e as mulheres foram excluídas dos trabalhos nas oficinas missionárias, cabendo a elas os trabalhos de horticultura, cozinha, cerâmica e tecelagem.

Por meio do ensino ministrado nas escolas das reduções, os jesuítas empregaram eficientemente uma “política de aproveitamento de talentos”, valorizando as aptidões e encaminhando os indígenas para as mais variadas funções nas reduções, orientadas para o ‘bem comum’. Sempre houve, por parte dos missionários, a preocupação em capacitar os Guarani sob sua tutela, introduzindo nas reduções uma concepção bastante moderna de trabalho e de técnicas produtivas. Todos nas reduções tinham alguma função, inclusive velhos e crianças, pois além dos trabalhos na terra, produziam instrumentos, utensílios e roupas nas oficinas (Neumann, 1996).

Os conhecimentos artísticos e culturais dos missionários e os talentos de alguns índios resultaram em igrejas decoradas com esculturas de madeira policromada e telas pintadas a óleo,¹⁹ com relevos exteriores em arenito que geralmente representavam motivos religiosos ou elementos da flora e fauna nativas.

Verdadeiros talentos surgiram entre os Guarani, especialmente tecelões, escultores, pintores, metalúrgicos e impressores. O mais surpreendente talvez tenha sido a criação da primeira gráfica, na Redução de Loreto, em 1700, pelo Pe. Serrano e pelo Pe. Neuman, e na qual foram impressas as obras *Martirologio romano* e *A diferença entre o temporal e o eterno*, bem como numerosos outros livros, calendários, tabelas astronômicas, partituras de canto e peças teatrais. Todos os aldeamentos possuíam biblioteca, já que os jesuítas sempre traziam entre seus pertences alguma obra literária clássica latina ou grega. Essas bibliotecas instaladas nas reduções chegaram a contar com centenas de obras da literatura espanhola e universal, contemplando gêneros como romances, autos, dramas, poesias, comédias, tragédias, odes e aventuras, além de livros de história.

¹⁸ De acordo com Jaeger (1968, p. 13 e 15), nas reduções missionárias se desenvolveram todas as artes mecânicas da época mediante o “tino pedagógico admirável” dos jesuítas, o que pode ser constatado nos registros feitos pelos próprios missionários e, posteriormente, nos inventários feitos pelas autoridades luso-espanholas após a expulsão da Companhia de Jesus em 1768.

¹⁹ Segundo o historiador jesuíta Pablo Hernández (1913, p. 85-86), nas artes delicadas havia duas dificuldades: a primeira era a falta de pigmentos de boa qualidade para as pinturas e de instrumentos que eram bastante escassos; a segunda era a limitada capacidade dos indígenas, o que os transformava em meros imitadores orientados “bajo la dirección de los jesuitas”.

A expulsão dos jesuítas e o fim das Reduções

Em 1750, o Tratado de Madrid determinou novos limites na região platina. Pelo novo acordo, a Espanha propunha a troca da Colônia do Sacramento pelo território localizado à margem oriental (esquerda) do Rio Uruguai, onde se localizavam os Sete Povos das Missões. O Tratado previa que os habitantes dos Sete Povos – em torno de 30 mil índios – deveriam abandonar suas roças, ervais e construções, migrando para o oeste da região, levando apenas seus pertences e gado. As exigências do Tratado e as tentativas de sua efetivação provocaram não só uma transmigração fracassada e uma violenta guerra, a chamada Guerra Guaranítica (1754-1756), como também o aliciamento de centenas de famílias Guarani por parte dos portugueses. O interesse das autoridades luso-brasileiras nos Guarani missioneiros advinha da necessidade de povoar e defender o território que vinha sendo incorporado ao Império português pelo Tratado de Madri.

Concomitantemente, na Europa e na América ganhava destaque uma campanha de difamação contra os jesuítas, acusados de suscitar a Guerra Guaranítica, de conspirarem contra a Monarquia visando à instauração de uma república independente, de não exigirem dos indígenas o uso da língua espanhola e de fazê-los trabalhar exclusiva e excessivamente para a Companhia de Jesus. O ímpeto dos detratores foi tal que o imperador espanhol Carlos III assinou o decreto de expulsão dos jesuítas, aprovado pelo papa Clemente XIV no dia 27 de fevereiro de 1767.

Em face da expulsão, os povoados missioneiros passaram ao encargo de administradores civis que não deram continuidade ao sistema reducional jesuítico. Muitos indígenas foram levados para outras regiões ou abandonaram suas terras tradicionais, e, gradativamente, a região foi sendo despovoada e os aldeamentos missioneiros entraram em decadência. A eclosão de novos conflitos entre Portugal e Espanha, ao longo das décadas de sessenta e setenta do século 18, forçou a transferência de famílias de Guarani – cerca de 3.500 índios – para a Aldeia Nossa Senhora dos Anjos, na região de Viamão, Rio Grande do Sul. Este aldeamento esteve orientado para a integração do indígena à sociedade colonial e para a efetivação de uma colonização dentro dos padrões portugueses. Mas para que os Guarani realmente pudessem servir aos interesses da Metrópole e se tornassem úteis ao sistema colonial, deveriam não somente perder as características a eles atribuídas – de “brutos” e “indolentes” –, como deveriam ser civilizados, “aportuguesados” a partir das orientações constantes no Diretório Pombalino.²⁰

O programa de civilização dos indígenas instalados na Aldeia Nossa Senhora dos Anjos foi implantado por meio das orientações dadas a seu Diretor e consistiu na proibição do uso da língua indígena, que havia sido até então preservada nos povoados

²⁰ O Diretório consistiu em regulamentação que orientou a formação de aldeamentos indígenas após a expulsão dos jesuítas e previa estratégias de aculturação para a inserção do indígena na sociedade colonial. Segundo o Marquês de Pombal, os indígenas se encontravam em “lastimosa rusticidade e ignorância, com que até agora foram educados” e não tinham “a necessária aptidão que se requer para o Governo”. Contrastando frontalmente com a educação e a formação profissional que lhes haviam sido ministradas pelos jesuítas, o Diretório estabelecia a proibição do uso da língua indígena e a obrigatoriedade da língua portuguesa nas escolas de meninos e meninas.

missioneiros, e no estabelecimento de duas escolas em todas as povoações, uma para meninos, outra para meninas. Transformadas em internatos, a partir de 1777, essas escolas – embora não apresentassem uma rotina muito distinta – previam um ensino que se distanciava de maneira significativa daquele que era ministrado nas missões jesuíticas:

Ao nascer do sol e antes se levantarem e depois de se lavarem e pentearem rezarão as suas devoções e almoçarão. As oito horas do dia irão para a escola aonde se conservarão até as onze ocupando-se em aprender a falar português, a ler, escrever e argumentar. [...] todo menino que em qualquer ocasião falar a língua guarani será castigado e todo que acusar terá um perdão.²¹

Nos Recolhimentos – diferentemente dos meninos –, as meninas recebiam formação cristã e aprendiam, essencialmente, as lides domésticas e os costumes lusos, fundamentais para o êxito da política de incentivo aos casamentos inter-étnicos prevista pelo Diretório Pombalino. À proibição do uso da língua de origem e ao aporuguesamento dos nomes dos indígenas se somaram prescrições sobre o vestuário (pelo uso obrigatório de vestidos decorosos e decentes) e sobre as moradias (que deveriam ser à semelhança das dos lusos) e que previam a diluição dos Guarani na sociedade colonial (Langer, 1997, p. 81-82), o que divergia profundamente do projeto jesuítico de aldeamentos e das estratégias empregadas para a conversão e para a civilização dos indígenas.

Considerações finais

Alvo das contestações dos iluministas no século 18 e de questionamentos de pedagogos nos tempos atuais, a educação ministrada nas missões jesuíticas constituiu-se, ao mesmo tempo, recurso e indicativo de êxito do projeto evangelizador e civilizador jesuítico, prevendo, além da catequese, a formação intelectual, técnica e artística dos indígenas, por meio da frequência a escolas e do trabalho em oficinas.

A opção de manter os indígenas a salvo da sociedade colonial e da total descaracterização identitária – considerando suas inclinações artísticas e suas tradicionais formas de expressão oral – não encontrou continuidade no programa pedagógico previsto pelo Diretório Pombalino. A proibição do uso da língua indígena e o estímulo às relações inter-étnicas por ele previstos desencadearam o processo irreversível de decadência das missões jesuíticas.

Referências bibliográficas

BRIGIDI, Bianca Hennies. *Anjos rebeldes: desvios dos modelos de discurso missionário sobre a conversão das Crianças Guarani (século XVII)*. Dissertação

²¹ Regimento da Aldeia dos Anjos. (Langer, 1997, p. 11).

(Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), 2005.

BRUXEL, Arnaldo. *Os trinta povos Guaranis*. 2. ed. Porto Alegre: EST, Nova Dimensão, 1987.

CARDIEL, José. *Compendio de la Historia del Paraguai (1780)*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.

FURLONG, Guillermo. *Misiones y sus pueblos de Guaranies*. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1962.

HAUBERT, Maxime. *A vida cotidiana: índios e jesuítas no tempo das Missões*. São Paulo: Cia. das Letras/Círculo do Livro, 1990.

HERNÁNDEZ, Pablo, SJ. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesus*. Barcelona: Gustavo Gili Editores, 1913.

JAEGER, Luís Gonzaga, SJ. *Índios riograndenses civilizados pelos antigos jesuítas*. In: ENCICLOPÉDIA DO RIO GRANDE DO SUL. Porto Alegre: Sulina, 1968. v. 1.

KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

LANGER, Protásio Paulo. *A aldeia Nossa Senhora dos Anjos*. Porto Alegre: EST Edições/Correio Riograndense, 1997.

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa: [s.n.], 1975.

MELIÀ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica*. Santo Ângelo: URI, Centro de Cultura Missioneira; Asunción: Cepag, 1995.

NEUMANN, Eduardo. *O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata colonial (1640-1750)*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.

PORTO, Aurélio Afonso. *História das Missões Orientais do Uruguai*. Porto Alegre: Selbach, 1954.

RABUSKE, Arthur, SJ. O modelo educacional das reduções jesuíticas guaranis. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIROS, 4. Santa Rosa, RS. *Anais...* Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1981. p. 58-79.

SEPP, Padre Antonio. *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

ULMANN, Reinholdo Aloysio. *Inácio de Loyola*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1991.

VIANNA, Hélio (Org.). *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. (Manuscritos da Coleção De Angelis, v 4).

Francisco Xavier e o Colégio de Goa

Célia Cristina da Silva Tavares^{*}

Introdução

121

A Companhia de Jesus é uma congregação religiosa que tem uma imagem fortemente associada à educação, especialmente na história do Brasil ao longo do período colonial. Outra forte marca desta importante instituição religiosa é ser considerada um organismo que sempre foi muito bem estruturado, extremamente consciente de seus atos e que, desde o início de seu funcionamento, em 1540, já possuía todas as características que lhe deram fama. Se, por um lado, é absolutamente incontestável a importância da presença jesuítica na educação brasileira, por outro, as outras afirmações carecem de comprovação quando confrontadas com a história da formação da ordem inaciana.

¹ Envoltos em poderosos mitos, muitas vezes imagina-se a Companhia de Jesus agindo homogeneamente desde seus primeiros anos de existência a partir de um plano predefinido por seu principal fundador, Inácio de Loyola, sendo que um deles seria a seminal opção pela administração de colégios, com o intuito de controlar a formação intelectual de clérigos e leigos. O presente artigo pretende demonstrar que essa pré-consciência não existia, e para isso analisaremos o interessante processo que levou a Companhia de Jesus a assumir um colégio fundando anteriormente à

^{*} Professora adjunta da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: celiatavares@uol.com.br.

Para refletir sobre os mitos criados pelos próprios jesuítas e, também, por seus opositores, ver Michel Leroy (1999).

chegada de seu primeiro representante no Oriente, Francisco Xavier, onde é possível verificar as hesitações e dúvidas que tal tarefa suscitou.

Para ser possível o melhor entendimento deste argumento, é necessário conhecer alguns elementos constitutivos da história da presença portuguesa no Oriente e um pouco da história da fundação da Companhia de Jesus.

Os portugueses na Índia: da tolerância à intransigência religiosa

Apesar de os portugueses terem marcado presença no Oriente desde Vasco da Gama, foi Afonso de Albuquerque (1509-1515) que estabeleceu a efetiva conquista portuguesa na Índia ao conquistar Goa (1510), Malaca (1511) e Ormuz (1515), pontos de grande valor estratégico, constituindo assim a base do que foi definido por Boxer (1982, p. 13) como uma talassocracia – uma cadeia de fortalezas costeiras e feitorias, com o objetivo do controle das rotas comerciais marítimas, definida posteriormente como *Estado da Índia* –, que se circunscrevia a uma vasta extensão territorial cuja máxima extensão foi do litoral oriental da África até Macau, na China, chegando ao Japão e ao Timor. Em condições normais, só Goa, como capital do *Estado da Índia*, fazia o comércio e estabelecia comunicação diretamente com Portugal (Disney, 1981, p. 29), sendo a base estratégica para a atividade comercial dos portugueses no Oriente.

Aproveitando-se da numerosa presença hindu na região, Afonso de Albuquerque apresentou-se como o “libertador” de Goa das mãos dos muçulmanos, e desenvolveu uma política de tolerância nos primeiros anos da “conquista” (Disney, 1981, p. 57), confiscando as terras que pertenciam aos muçulmanos, preservando a posse dos *canarins* (como os goeses eram chamados pelos portugueses), não reprimindo o hinduísmo.

Albuquerque contribuiu ainda para a formação do *Estado da Índia* ao instituir a política dos casamentos mistos entre portugueses e mulheres locais; seu objetivo era fixar a presença portuguesa na região e, posteriormente, proporcionar a possibilidade de recrutamento para defesa entre os descendentes gerados nessas famílias. Cada noivo ganhava um cavalo, uma casa, terras, gado e um subsídio monetário; chegou a ocorrer o casamento de fidalgos, mas a maioria era de soldados e artífices (Russel-Wood, 1998, v. 1, p. 253). Resultado disso é que houve a formação de um grupo de mestiços que enfrentaram muitos problemas posteriormente.

A sociedade colonial na Ásia portuguesa era essencialmente militar e comercial, segundo Boxer (1977, p. 293), mas não se pode esquecer que a cruz estava associada à espada e às especiarias. Goa possuía todas essas características, e tornou-se o espaço físico das maiores colaborações, mas também de conflitos graves, entre as regiões que compunham a Índia portuguesa. O Império português no Oriente estava montado como uma rede e tinha como principal ambição o controle da circulação de mercadorias. Os portugueses nunca promoveram um real esforço de conquista de territórios que não aqueles que consolidariam suas posições. A tarefa provavelmente estaria além das capacidades da Coroa portuguesa. Essa ocupação rarefeita, limitada ao litoral, entretanto, não significa que a presença portuguesa não tenha sido sensível na região.

Segundo Raquel Soeiro de Brito (1998, p. 99-100), a cidade de Goa, situada numa ilha, tinha uma frente marítima de cerca de 2 km, e toda a área urbana seria de 4 km², sendo que o centro da cidade estaria na faixa ribeirinha, contido em cerca de 1km de frente e 0,5 km de profundidade. As principais ruas eram pavimentadas, e as secundárias, de terra batida. A via principal, a rua Direita ou dos Leilões, estava ligada ao Cais dos Vice-Reis, entrada da cidade para quem chegasse por via marítima e onde se concentrava a maior atividade comercial da cidade, com um mercado de pérolas, peças de ouro, pedras preciosas, escravos, sedas, tapetes, cavalos – ou seja, mercadorias oriundas de todo o Oriente. A principal entrada terrestre era a rua de São Pedro, localizada nas proximidades do arsenal da cidade – importante centro de construção naval no Oriente –, instalado na rua das Naus de Ormuz e onde se concentravam locais de venda de bebidas alcoólicas, pela presença de grande número de trabalhadores. No centro de Goa situavam-se “dezesseis das quarenta e uma ruas principais, cinco das dezessete igrejas mais importantes, incluindo a Sé, cinco dos doze conventos”, além dos prédios da administração: o Tribunal da Relação, o Tribunal da Inquisição, a Alfândega, a Misericórdia, o Hospital Real, o Palácio dos Vice-Reis, o quartel. Na área central da cidade também havia os principais largos e monumentos da cidade: o Terreiro dos Galos, a Praça do Sabaio e o Arco dos Vice-Reis. Ou seja, tratava-se de “um verdadeiro centro político, religioso e cívico”.

Além das instâncias burocráticas centrais e locais instaladas na capital do Estado da Índia, uma outra instituição muito importante na sociedade portuguesa também se estabeleceu em Goa e merece destaque para a presente análise: a Igreja.² A estrutura eclesiástica no Oriente inaugurou-se com a criação da diocese de Goa em 1534, que possuía a jurisdição sobre todas as comunidades cristãs entre o Cabo da Boa Esperança e a China. O primeiro bispo só chegou em 1538, e a Catedral Metropolitana de Goa foi inaugurada em 1539. Em 1540 havia cerca de 100 padres, muitos dos quais não cumpriam com muita rigidez e atenção os dogmas da Igreja católica (Pearson, 1990, p. 129).

Durante a consolidação da presença portuguesa no Oriente através da ação dos primeiros governadores e vice-reis, as cristandades do Oriente estavam subordinadas ao vigário de Tomar, prior-mor da Ordem de Cristo. Logo o papado estabeleceu algumas orientações básicas para a estruturação eclesiástica naquela região; a mais importante delas foi determinar, através da bula *Pro Excellenti Praeeminentia*, do papa Leão X, de 1514, que todo o Oriente estaria sujeito ao bispado de Funchal. Dessa forma permaneceu, até que Clemente VII criou a diocese de Goa no consistório de 1533, porém a bula *Aequum Reputamus* só foi expedida no ano seguinte, por seu sucessor, Paulo III. Abrangendo todos os territórios desde o Cabo da Boa Esperança até a China, passando pela Índia, a diocese foi entregue *in perpetuum* ao Rei de Portugal e a seus sucessores. Em 1557, a diocese de Goa foi desmembrada, criando-se duas outras, e elevada a arcebispado, na Constituição Apostólica *Etsi Sancta Et*

² Catarina Madeira Santos (1999, p. 201) classifica a montagem administrativa da Igreja em Goa como a “segunda capitalização” daquela cidade.

Immaculata, continuando a pertencer *in perpetuum* ao padroado português no Oriente. Assim surgiram as dioceses de Cochim e Malaca; mais tarde outras dioceses foram criadas: Macau (1576), Funay (1588), Angamale (1594), Meliapor (desmembrada da de Cochim em 1606), Nanquim e Pequim (ambas em 1690).³

Por essa longa descrição, constata-se que uma das metas do Concílio de Trento estava sendo posta em prática a partir da segunda metade do século 16, com a proliferação de dioceses, que, no caso particular do Oriente, devido à vastidão territorial e à diversidade cultural, se tornava ainda mais urgente.

É interessante notar também que o maior número de dioceses se concentrava no litoral indiano – Cochim, Angamale, Meliapor e Goa –, relevante sinal da maior presença lusitana na região. Pelo destaque que assumia a arquidiocese do Oriente, Goa também era chamada de “pequena Roma do Oriente”, consolidando sua importância ao associar a autoridade eclesiástica à administrativa, uma vez que também se constituía como capital do Estado da Índia. Além disso, os dignitários eclesiásticos eram ouvidos pelos vice-reis e governadores em questões locais, regionais ou até mesmo mais gerais e participavam das decisões políticas (Russel-Wood, 1998, p. 268).

A melhor definição da presença das instituições eclesiásticas em todo o Oriente, especialmente em Goa, deve ser associada a uma mudança da atitude de tolerância em relação às práticas religiosas das populações hindus, por volta de 1540. A questão da missionação não havia assumido papel de destaque até a chegada dos primeiros jesuítas, em 1542. Até então, os franciscanos que se instalaram na região em 1518 tinham os maiores trabalhos de missionação, sendo o grande marco de conversão protagonizado pelo vigário-geral padre Miguel Vaz nos anos de 1535 a 1537, ao promover o batismo de milhares de hindus na costa da Pescaria, ao sul da península hindustânica.⁴ Antes da chegada dos inicianos, portanto, já se pode notar o aumento da intolerância religiosa em Goa.

É preciso destacar que, na Europa, a crise da cristandade ocidental que se desenhava desde a Baixa Idade Média desembocou nas Reformas protestante e católica da primeira metade do século 16, o que significou o surgimento de outras igrejas cristãs e de uma série de medidas por parte da Igreja de Roma, com vários desdobramentos que alimentaram tensões e conflitos diversos.⁵

A situação tornou-se ainda mais complexa quando D. João III procurou fundar o Tribunal do Santo Ofício em Portugal, pois acentuou uma série de tensões existentes na sociedade portuguesa. A primeira bula que estabeleceu a Inquisição no reino data de 1531, mas seus termos nunca foram aplicados. Em 1536, a bula *Cum ad nihil magis* retoma o estabelecimento, sendo esse momento considerado o da definitiva instalação do Tribunal em Portugal. Mas somente em 1547, na bula *Meditatio Cordis*, o estabelecimento foi feito nos moldes pretendidos por D. João III.⁶

³ Ver Rego (1940, p. 15-23).

⁴ O padre Miguel Vaz era franciscano e ocupou o cargo de vigário-geral da Índia no período de 1532 a 1547.

⁵ Ver Pierre Chaunu (1993), Jean Delumeau (1989), Lana Lage da Gama Lima (1990) e Peter Burke (1989).

⁶ Ver Antônio José Saraiva (1994), Anita Novinsky (1996) e Francisco Bethencourt (2000).

Diante desse quadro compreende-se por que a flexibilidade que inicialmente marcou a convivência religiosa em Goa foi substituída por um período de violenta intervenção no modo de vida goês, a partir de 1540, pois nesse momento, segundo Pearson (1990, p. 129), percebe-se a chegada no Oriente da ideologia da Contra-Reforma. Nesse ano, todos os templos hindus em Goa foram destruídos, marcando a nova forma de relacionamento entre os portugueses e a população local. Em 1541, as terras que haviam sido anteriormente doadas aos templos foram entregues ao clero secular e às ordens religiosas. Tanto as práticas religiosas hindus quanto algumas sobrevivências da presença muçulmana na região começaram a ser perseguidas e reprimidas com extrema violência.

Portanto, a partir da década de 40 do século 16, pode-se afirmar que houve uma guinada no comportamento das autoridades civis e eclesiásticas em Goa, cuja marca mais evidente foi o esforço de cristianização das populações submetidas ao domínio português e até mesmo fora dele, resultado do processo de expansão que deve ser visto tanto nos seus aspectos econômicos quanto nas suas contribuições culturais. A chegada dos primeiros jesuítas em 1542 é apenas mais um elemento que deve ser levado em conta para a análise desse momento no Oriente português. Além disso, é preciso lembrar que esse processo de aumento da intolerância na Índia chegou ao clímax com a criação do Tribunal de Goa em 1560, mas que só começou efetivamente a funcionar com a chegada dos dois primeiros inquisidores, Aleixo Dias Falcão e Francisco Marques Botelho, no início de 1561.

A chegada da Companhia de Jesus no Oriente: Francisco Xavier

125

O início da atuação da Companhia de Jesus no Oriente está associado ao nome de Francisco Xavier.⁷ Delumeau e Monique Cottret (1971, p. 141) advertem que seu apostolado na Ásia está marcado por referências a seus grandes feitos, o que por vezes encobre sua verdadeira face. Portanto, cuidadosamente deve-se separar o mito, que foi construído ao longo do tempo, do homem que viveu a sua época.

Francisco Xavier partira de Lisboa em abril de 1541 na nau que transportava também o novo governador do Estado da Índia, Martim Afonso de Sousa, só chegando a Goa em maio de 1542. Na longa jornada – cuja duração deveu-se à necessidade de se invernarem na ilha de Moçambique devido a atrasos provocados por dificuldades diversas na parte atlântica da viagem –, foi acompanhado por Francisco de Mansilha e Paulo Camarte, ou Micer Paulo, como é chamado nas cartas, que tinham entrado na ordem recentemente. Xavier estava investido do cargo de Superior das Missões no Oriente e no de legado do papa, o que lhe granjeava grande autoridade.

É importante notar a precocidade da chegada de Francisco Xavier ao Oriente em comparação à data de fundação da Companhia de Jesus. Por iniciativa de Inácio de Loyola, essa nova congregação religiosa foi formada em 1534, com sua *Fórmula do*

⁷ Os Franciscanos haviam se instalado em Goa em 1518; os Dominicanos instalaram-se em 1548; os Agostinianos, em 1572; os Carmelitas, em 1607 (cf. Alden, 1996, p. 43).

Instituto,⁸ aprovada pelo papa Paulo III na bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, em 1540, e é considerada pelo historiador Dauril Alden (1996, p. 4) como “a mais dinâmica, bem-sucedida, influente e controvertida das novas Ordens criadas durante o turbulento século XVI”, ou, ainda, nos dizeres de Jean Delumeau e Monique Cottret (1971, p. 106), “o elemento mais dinâmico da Igreja romana de 1550 a 1650”.

Inácio de Loyola, que fora militar, após uma longa convalescença decorrente de grave ferimento, optou pela vida religiosa e pelos estudos, feitos primeiro na Espanha e, depois, completados em Paris. Nesta cidade, com alguns colegas estudantes, formou um pequeno grupo de iniciados nos *exercícios espirituais* – que ele havia criado numa viagem de peregrinação a lugares santos na Itália –, o qual se transformaria no núcleo fundador da Companhia de Jesus: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmerón, Nicolau Bobadilha e Simão Rodrigues (Bangert, 1985). Tomados de fervor religioso, os sete estudantes resolveram investir na conversão dos muçulmanos de Jerusalém, e, para isso, fizeram votos de pobreza, de castidade e de ir à Terra Santa, formando uma espécie de fraternidade. Mas, mesmo nesse momento inicial, pode-se perceber que o grupo não formava um bloco monolítico, pois havia os que queriam ir para Jerusalém com o espírito e, até mesmo, os métodos das cruzadas e os que defendiam a questão numa ótica mais universal, uma ação para o mundo – a que vai marcar as ações futuras da Companhia de Jesus (Lacouture, 1994, p. 82-83). Ao grupo inicial logo se juntaram outros, e todos se transferiram para a Itália, em 1537, à espera da permissão para seguir com destino à Palestina, momento em que decidiram se identificar como *Companhia de Jesus*. A peregrinação a Jerusalém não pôde ser realizada por inúmeras dificuldades, especialmente pelo aumento das tensões entre Veneza e o Império Otomano naquele momento. No entanto, os membros da Companhia procuraram o papa em 1538, e se dispuseram a ir a qualquer parte do mundo para defender a fé católica. Estava dado o passo essencial para a confirmação da Companhia de Jesus como ordem religiosa missionária, que se concretizaria dois anos mais tarde.

Foi muito importante para o desenvolvimento da congregação jesuítica o rápido apoio que recebeu da Coroa portuguesa. O rei de Portugal, D. João III, fora informado por Diogo de Gouveia – doutor em teologia pela Universidade de Paris, anti-erasmista convicto e reitor do colégio de Santa Bárbara, onde Inácio de Loyola e outros fundadores da ordem estudaram – de que um dos propósitos desse grupo de religiosos era a conversão de infiéis. O rei, então, enviou uma ordem ao embaixador D. Pedro Mascarenhas, em Roma, onde já se encontravam os fundadores da Companhia, para colher informações sobre a vida e a formação intelectual desses homens, solicitando ainda que os convidasse a “exercerem o apostolado nas conquistas de Portugal” (Almeida, 1969, v. 2, p. 169). O embaixador entrou em contato com Loyola e com o papa, solicitando seis padres para o propósito revelado pelo soberano português. Mas como isso ocorreu nos momentos iniciais da fundação da ordem, só foi possível a

⁸ O texto da *Fórmula do Instituto* pode ser encontrado em Serafim Leite (1938, v. 1, p. 6-9).

destinação de dois religiosos: Simão Rodrigues e Nicolau Bobadilha. O segundo veio a adoecer, e, em seu lugar, foi designado Francisco Xavier.

Em 1540 chegaram a Lisboa acompanhados por D. Pedro Mascarenhas. Os dois causaram grande impressão na corte portuguesa pela força de suas pregações, fazendo que o rei retivesse Simão Rodrigues para o trabalho religioso em Portugal, enviando Francisco Xavier para o Oriente, em 1541.

José Sebastião da Silva Dias (1960, v. 2, p. 641) afirma que não se pode explicar o interesse de D. João III pela Companhia de Jesus apenas pela fama de santidade que acompanhava os primeiros jesuítas. Para o autor, além disso, devem ser agregados outros elementos explicativos: a modernidade da cultura e a integração dos inicianos no momento da reforma católica e a "espiritualidade adequada aos novos tempos de que eles se faziam arautos".

A Companhia de Jesus instalou-se em Portugal em 1542, tendo sido confirmado como provincial Simão Rodrigues, em 1546, e, no próprio século 16, vários colégios foram fundados: em Coimbra (1547), em Évora (1553), em Braga e no Porto (1560), em Bragança (1561), em Angra e Funchal (1570). O número de admissões crescia rapidamente: em 1544, 26; em 1546, 38. Mas esses números ainda estavam longe de atender às necessidades de ocupação de tarefas não apenas no reino, como também nos domínios portugueses, especialmente no Oriente, para onde tinha sido enviado Francisco Xavier.

Este homem, que se tornaria o padroeiro das missões, nasceu em 1506, no castelo de Xavier, perto de Pamplona. Com 19 anos foi estudar Humanidades, Filosofias e Artes na Universidade de Paris. No colégio de Santa Bárbara conheceu Inácio de Loyola e, sob sua direção, praticou os *exercícios espirituais*.

Nos dez anos em que viveu no Oriente, Francisco Xavier foi responsável por grande número de batismos – as contas variam entre centenas de milhares a cerca de trinta mil, sendo que o mais provável é este último número (Delumeau, Cottret, 1971, p. 141), pela estruturação administrativa inicial da Companhia de Jesus e por um número impressionante de viagens, além da própria amplitude delas: costa da Pescaria, Cochim, Meliapor, Malaca, Molucas, Japão, chegando próximo à China, que estava fechada à entrada de estrangeiros, onde aliás veio a falecer, em dois de dezembro de 1552. Dessa forma, pode-se perceber que o tempo que passou na cidade de Goa, propriamente dita, foi diminuto. Mas, através de uma freqüente correspondência, ficava a par dos problemas e questões pertinentes a sua função e tomava as decisões necessárias, mesmo a longa distância.

A Província de Goa da Companhia de Jesus estava submetida à Assistência de Portugal e era responsável, de 1542 até 1601, pela administração da presença jesuítica em áreas que iam do litoral da Índia até o Japão e a China. A partir de 1601, foram criadas outras províncias no Oriente: a do Japão e do Malabar e, ainda, a Vice-província da China, uma vez que as necessidades de administração de áreas tão vastas obrigava a uma certa descentralização das decisões mais emergenciais.

Em Goa concentrou-se todo o movimento de chegada dos jesuítas e sua posterior distribuição pelas diversas regiões do Oriente, em função das tarefas determinadas pelo Provincial. Daí que os principais elementos da estrutura

administrativa da Companhia de Jesus tenham se estabelecido na capital do *Estado da Índia*: a Casa Professa, a igreja de Bom Jesus e a Casa de provação, com o noviciado. Os jesuítas eram ainda responsáveis pela administração do Hospital Real de Goa. Os inacianos possuíam também pelo menos uma tipografia na cidade, e isso possibilitou muitas publicações que serviram para a divulgação e realização dos trabalhos de evangelização. Ali também se encontrava o seminário de Santa Fé, que não foi fundado pelos jesuítas, mas que passou a ser administrado por eles após instâncias das autoridades civis e eclesiásticas de Goa junto ao próprio Francisco Xavier. Compreender a dinâmica desse processo de integração do seminário de Santa Fé à estrutura da Companhia de Jesus no Oriente é o objetivo principal deste trabalho.

O seminário de Santa Fé de Goa

A fundação do seminário de Santa Fé em Goa, no ano de 1541, como já foi dito anteriormente, ocorreu antes da chegada dos jesuítas ao Oriente, mas pode-se perceber que essa iniciativa estava bastante adequada ao contexto geral da Reforma católica e ao ambiente específico da realidade goesa de mudança da atitude inicial de tolerância religiosa do início dos anos quarenta do século 16. Assim, o surgimento dessa instituição em Goa não é algo que cause profunda estranheza, mas, de toda forma, merece destaque o vanguardismo da ação, ocorrida antes das determinações do Concílio de Trento.

128

Um dos fundadores do seminário de Santa Fé foi o vigário-geral de Goa, Miguel Vaz, já citado por ter empreendido uma consistente ação de conversão na Costa da Pescaria, por volta de 1538. Ele é reconhecido como grande responsável pelas alterações de comportamento em relação à manutenção de práticas religiosas das populações de Goa e um defensor da destruição dos *pagodes*, como eram conhecidos os templos religiosos ou as representações em estátuas das divindades hindus, na cidade.

Para comprovar essa grande preocupação, pode-se ver que, mesmo quando já tinha voltado de Goa e se encontrava em Portugal, o padre Vaz escreveu um texto intitulado "apontamentos sobre o Estado da Índia", apresentado ao rei D. João III em 1545, onde ele afirma:

Porque a idolatria é tamanha ofensa de Deus, como a todos é manifesto, e com justiça V. A. a não deve consentir em suas terras, convém mandar a Goa uma provisão que em toda a ilha não haja nenhum pagode público nem secreto, sob graves penas, nem menos o faça nenhum oficial de nenhuma maneira que seja, de pedra, nem de pau, nem de cobre, nem outro metal; nem façam em toda a ilha nenhuma festa gentílica pública, nem recolham em suas casas pregadores⁹ brâmanes da terra firme (Rego, 1949, v. 3, p. 204).

Essa preocupação já havia sido traduzida em suas muitas ações na Índia, de maneira muito coerente com o que ele afirmava acima.

⁹ Brâmanes eram a casta principal da Índia e os responsáveis pelos serviços religiosos nos pagodes.

Assim, não causa surpresa que o padre Vaz tenha se associado ao franciscano Diogo de Borba,¹⁰ entre outras figuras religiosas e leigas de Goa, para a fundação, em 1541, de uma confraria cujo objetivo seria apoiar o trabalho de conversão na Índia. O projeto da Confraria da Conversão à Fé foi lançado a partir de pregação feita no púlpito da igreja de Nossa Senhora da Luz, no dia 24 de abril de 1541, por Diogo de Borba. Sua pregação rendeu muitos donativos de membros da comunidade, e a Confraria logo se tornou realidade, tendo o título de Santa Fé, e estava debaixo da invocação do apóstolo São Paulo, o protetor dos gentios. Em 25 de julho do mesmo ano foram publicados seus estatutos, e na cláusula 12 do compromisso havia uma decisão muito singular: a de que a Confraria se responsabilizaria pela criação de um seminário com o intuito de formar um clero de origem local:

Que se ordenasse nesta ilha um aposento à maneira de colégio para nele estarem certo número de moços de diversas nações e um par de religiosos para fazê-los ordenarem sacerdotes, e disto deram conta ao vedor da fazenda e o governador, o qual aprovou tão boa obra, e também deram ao Bispo de como se ordenava mais fazer-se um colégio em que houvesse certos religiosos para o ensino dos ditos moços da terra, e ele deu licença e consentimento a se fazer na mesma casa de Nossa Senhora da Luz, em que estava a Confraria (Rocha, 1972, p. 5-6).

De início ficou estabelecido que os franciscanos assumiriam a administração do seminário; no entanto, o superior da ordem não apoiou a decisão.

Justamente em meio a essa crise ocorre a chegada de Francisco Xavier, vindo de Portugal a mando do rei D. João III. Logo que chega, ele explicita sua opinião, numa de suas primeiras cartas a Inácio de Loyola, em forma de elogio, sobre a iniciativa das autoridades religiosas locais em fundar um seminário, e já acusa o pedido de que membros da Companhia atendessem essa instituição como professores:

El señor governador escribe sobre este collegio al Rey, para que Su Alteza escrivã a Roma a Su Santidad, rogándole que tenga por bien de mandar a esta tierra algunos de nuestra Compañia, para que sehan edifficios espirituales deste tan santo collegio.¹¹

Percebe-se na carta de Francisco Xavier que existe o pedido por parte das autoridades em Goa para que os jesuítas lecionem no seminário, que estas, inclusive, iniciam uma solicitação a Roma para que membros da Companhia de Jesus sejam professores do colégio, mas é possível depreender do texto da carta de Xavier que o jesuíta havia dado uma resposta negativa ao vigário-geral, o padre Vaz. Dauril Alden (1996, p. 44) afirma que provavelmente Francisco Xavier não teria aceitado prontamente a tarefa porque não possuiria pessoal em número suficiente, além de ter trocado correspondência com Inácio de Loyola sobre a propriedade de se assumir tal tarefa ou não. Mas deve-se considerar ainda que a maior ambição desse jesuíta era alcançar a conversão em massa dos orientais; para isto ele não poupou esforços e viagens, numa busca impressionante em nome da sua crença fundamental – salvar as almas. Talvez por isso, a princípio, Xavier não tenha assumido a tarefa que lhe propunham.

¹⁰ Para Leopoldo da Rocha (1972, p. 5), o padre Diogo de Borba era franciscano; já Dauril Alden (1996, p. 44) afirma que há dúvidas sobre isso.

¹¹ Carta de Francisco Xavier a Inácio de Loyola, de 20 de setembro de 1542 (Rego, 1949, v. 3, p. 37).

Mesmo sem assumir oficialmente a tarefa de administração do seminário de Santa Fé em Goa, sabe-se, conforme carta dirigida aos companheiros em Roma, datada de 1544, que os jesuítas tinham presença na instituição, pois o próprio Francisco Xavier informa que deixou Micer Paulo encarregado do seminário, enquanto ele próprio e Francisco Mansillas encaminharam-se para o cabo Camorim, ao sul da península hindustânica, com o propósito de consolidar conversões e fazer mais batismos (Rego, 1949, v. 3, p. 52). Charles Borges (1994, p. 20) explica que inicialmente os jesuítas tomaram o encargo espiritual e temporal do seminário, sendo que a manutenção financeira e administrativa só ocorreu depois de 1549. Isso pode ser uma importante chave para se compreender o processo de assimilação da tarefa de assumir a administração do seminário como um todo.

Essa presença na administração do seminário pode ser confirmada em várias cartas de jesuítas que chegavam a Goa. Um bom exemplo é o que escreveu o padre Antônio Criminal a Inácio de Loyola em outubro de 1545:

Qua stamo in el collegio che si chiama Santa Fede, dove sta misser Paulo, de camarino, com 60 giovanni, nel circa, li qualli sono alcuni de età de 20 anni o 21; li altri sono de 20 per abasso infine a 7 e 8 anni. Alcuni di questi entrano qui de sua voluntà per imparare a scrivere, legere gramática; altri sono donati qua da suoi signori che li tenevano captivi; altri sono comparati da maestro Diogo e misser Paulo com elemosine. E cosi sono alcuni qui stanno qua de buona voglia, altri mal contenti e uno poço contra su voluntà. Questi sono de varie lingue in tanto che sono 8 a 10, tutti diverse una de l'altera. La intencione di quelli che faceno imparare questi giovani è per mandarli da poi a sua terra com alcuni de noi altri (Rego, 1949, v. 3, p. 170).

130

Esta carta é interessante porque se pode notar que o padre Criminal explicita um objetivo da existência do colégio que difere um pouco daquele indicado nos termos de sua fundação, qual seja, de ser um seminário para formar clérigos, mas, ainda assim, percebe-se a preocupação em receber alunos de várias regiões do oriente conquistado pelos portugueses, aspecto também afirmado na sua origem.

Noutra carta, escrita no mesmo ano por um outro padre, João da Beira, para o padre Martinho de Santa Cruz, pode-se ver novamente o que se aprendia e ensinava no colégio:

En este colegio, llamado cassa de Sancta Fé, ay vien sesenta moços de diversas geraciones, que son de nuebe lenguas diferentes y mui apartadas unos de otros: los más dellas lêem y escriben nuestro bulgar y también saben leer y escribir en sus lenguas. Algunos enienden razonable latín, oyen poecia. Por falta de libros y maestro dexan de aprovechar más de lo que era meneste (Rego, 1949, v. 3, p. 247).

Por esses dois testemunhos, é possível perceber que o ensino no colégio era muito básico, como reforça ainda Maria de Deus Bentes Manso (2006): "a grande maioria dos alunos só sabia ler, rezar e escrever. Francisco Xavier aconselhou a introdução do ensino da Gramática, 'alguma cousa de Sagrada Escritura ou de Matéria de Sacramento'". Mesmo com problemas, no entanto, tratava-se de uma iniciativa pioneira que merecia muita atenção.

Enquanto estava em Portugal, antes de seu retorno a Goa em 1546, o padre Vaz tratava de consolidar a existência do colégio de Santa Fé, acentuando para o rei D. João III a importância de sua existência:

Em Goa há o colégio de São Paulo da Conversão da Fé, onde se não trata outra coisa senão pregá-la, ensiná-la e criar nela, quem isto haja de fazer por todas essas províncias. No qual se já faz muito fruto e serviço a Deus e a V. A. Há já agora perto de sessenta moços colegiais e espera-se haver mais de cento. O principal que se há mister é homens que dele e desta obra tenham cargo, tais quais convêm a coisa desta qualidade (Rego, 1949, v. 3, p. 203).

Homem prático, ele defendia que a renda do colégio ficasse em torno de dois mil cruzados obtidos dos rendimentos das terras que antes pertenciam aos pagodes de Goa. Quando retornou a Goa, recebeu instruções específicas do rei para o cuidado com o colégio.

O regulamento do colégio saiu em 27 de junho de 1546. Logo no seu início define o nome que se deve dar ao seminário:

Primeiramente a casa se chama de Santa Fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, que é o mais próprio e mais natural [...]. E posto que vulgarmente se nomeasse a casa de São Paulo foi pelo fundamento do princípio, por se pregar em Nossa Senhora da Luz (onde havia uma capela de São Paulo da sua conversão) (Rego, 1949, v. 3, p. 353-354).

Nesse regulamento fica claro que há uma preferência pela administração dos jesuítas e dá-se inclusive autonomia para que eles organizem o ensino na casa. Mas não fica claro o completo domínio da ordem sobre esse instituto de ensino.

Como havia informado o padre Criminal, o objetivo explicitado agora nos termos do regulamento era o de ensinar a doutrina aos moços para que fossem difundir a fé católica em suas terras, mas, é interessante notar, aqui se junta com o preceito inicial da fundação do seminário de Santa Fé, pois há a afirmação de que os alunos deveriam ser ordenados padres depois dos 25 anos e só então enviados de volta aos seus lares (Rego, 1949, v. 3, p. 355-356).

Em 1547, os grandes idealizadores do seminário de Santa Fé (o padre Miguel Vaz e Diogo de Borba) morreram, e mais uma vez houve uma discussão sobre a quem se atribuiria o comando da instituição. Diante das pressões do vice-rei, do bispo e de outras autoridades de Goa, e após consultas e aprovações de Inácio de Loyola e do rei D. João III, a Companhia de Jesus finalmente assumiu o controle do seminário, consolidado em 1551 (Alden, 1996, p. 44).

Francisco Xavier morreu em 1552, mas antes disso ainda teve que intervir duramente numa crise causada pelo diretor do colégio, Antônio Gomes, que tentou expulsar os estudantes indígenas e aceitar apenas os filhos de portugueses como alunos. Francisco Xavier "repudiou sua ação não autorizada, reconhecendo que era uma violação às condições que tinham sido definidas para a Companhia de Jesus assumir o seminário" (Alden, 1996, p. 45), e, depois, ainda expulsou Antônio Gomes da ordem.

O importante é notar que o seminário de Santa Fé se tornara o núcleo original do que viria a ser o primeiro colégio jesuítico no Oriente, o colégio de São Paulo, fundado em 1548 (Manso, 2006). Em geral, há uma grande confusão entre as duas instituições, mas aqui ficou claro o histórico de ambas.

Com a fundação do colégio de São Paulo, o seminário de Santa Fé ficou subordinado a este, tendo sido separado apenas fisicamente. A estrutura do colégio de São Paulo era mais complexa do que a do seminário, pois "era destinado a alunos

de Filosofia e Teologia da Companhia e para todos aqueles que freqüentavam outros colégios e manifestassem capacidades para estudos de Filosofia” (Manso, 2006). Pretendia-se que o colégio de São Paulo fosse similar, em termos de formação, ao colégio de Santo Antão de Lisboa; já o seminário de Santa Fé continuava com suas atribuições de promover a formação de um clero local, sem, contudo, perder relevância na qualidade de formação intelectual dos alunos.

Considerações finais

Francisco Xavier foi um dos fundadores da Companhia de Jesus; privava de intimidade com o grande articulador da congregação, Inácio de Loyola. Extremamente disciplinado e fiel aos preceitos da ordem, tinha, portanto, como poucos, todas as condições de conhecer os maiores planos do início da Companhia de Jesus. Foi pioneiro no desenvolvimento da ação missionária em territórios absolutamente distintos da realidade européia. Homem emblemático, mesmo sem considerarmos toda a carga mística que seu nome evoca, reúne em si todas as atribuições do que se imaginava ser um jesuíta.

Por tudo isso exposto, é extremamente interessante perceber que assumir a administração de um seminário que já teria sido fundado antes mesmo de sua chegada – fato que poderia ser entendido por Xavier como a manifestação da vontade divina – não foi algo aceito de imediato. Segundo o que se costuma afirmar sobre a Companhia de Jesus, a fundação de colégios seria uma meta de início de ação missionária, algo já pré-determinado nos planos de seu criador, Inácio de Loyola. No entanto, Francisco Xavier hesitou diante da tarefa de aceitar a administração do seminário de Santa Fé de Goa. Consultou o Geral da Companhia sobre a prudência de assumir essa atribuição. Negociou a pressão de variados representantes do poder civil e religioso. Acabou cedendo e aceitando a administração do seminário, mas o ponto aqui que merece atenção é justamente esse: percebe-se que a idéia de fundação de colégios é algo que se desenvolve nos primeiros anos de existência da Companhia de Jesus. Não é um dado de origem, não nasceu com a Companhia; foi um aprendizado.

É verdade que o desenvolvimento desse aprendizado é rápido. Aliás, os anos iniciais da congregação jesuítica são mesmo vertiginosos, basta ver como a ordem cresce rapidamente em pouco tempo. Tanto assim que, em 1548, o colégio de Messina foi o primeiro a ser administrado por jesuítas na Itália. Em Portugal, no ano de 1547, a presença jesuítica já estava em Coimbra, depois em Évora, em 1553, e outros mais. Muito rapidamente os jesuítas assimilaram o projeto de elaboração de um projeto pedagógico associado a um espaço exclusivo para o ensino. No entanto, ainda houve muita discussão, tanto que a *Ratio Studiorum* só foi publicada em 1599.

Quando os primeiros jesuítas chegaram ao Brasil, em 1549, já havia um acúmulo dessas discussões e experiências, e por isso a fundação de colégios foi quase automática. Deve ser por isso que, muitas vezes, estudiosos brasileiros reproduzem uma visão de que a implantação de colégios era quase natural às práticas dos inicianos. Não era. Não foi. O exemplo dado no presente trabalho é um forte argumento contra esse tipo de visão.

O seminário de Santa Fé, cuja história está fortemente associada ao colégio de São Paulo, primeiro colégio jesuítico fundado no Oriente, foi um importante laboratório que possibilitou uma série de discussões dentro da congregação e definiu um padrão de atuação a partir dessa experiência.

Referências bibliográficas

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Porto: Livraria Civilização, 1969. v. 2.

BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. Porto: Apostolado da Imprensa; São Paulo: Edições Loyola, 1985.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (Dir.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, 1998. v. 1.

BORGES, Charles J. *The economics of the Goa Jesuits – 1542-1759: an explanation of their rise and fall*. New Delhi: Concept, 1994.

BOXER, C. R. *A Índia portuguesa em meados do século XVII*. Trad. Luís Manuel Nunes Barão. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Império colonial português*. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1977.

BRITO, Raquel Soeiro de. *Goa e as praças do Norte revisitadas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das Reformas*. Lisboa: Edições 70, 1993. 2 v.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DELUMEAU, Jean; COTTRET, Monique. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presse Universitaire de France, 1971.

DIAS, José S. Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal*. Coimbra, 1960. v. 2.

DISNEY, A. R. *A decadência do Império da pimenta: o comércio português na Índia no início do século XVII*. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Edições 70, 1981.

LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas: os conquistadores*. Trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: LPM, 1994.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.

LEROY, Michel. *O mito jesuíta: de Béranger a Michelet*. Lisboa: Roma Editora, 1999.

LIMA, Lana Lage da Gama. *A confissão pelo avesso: o crime de solitação no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, 1990.

MANSO, Maria de Deus Bentes. Jesuítas na Índia: séculos XVI-XVIII. In: JAVIER 2006. [conferência]. Disponível em: < <http://www.javier2006.com/es/programa/conferencias/007.pdf> >.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

PEARSON, M. N. *Os portugueses na Índia*. Trad. Ana Mafalda Telo. Lisboa: Teorema, 1990.

REGO, Antônio da Silva. *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

_____. *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*. (Índia). Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1949. v. 3.

ROCHA, Leopoldo da. As confrarias de Goa. *Studia*, Lisboa, n. 34, jun. 1972.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Fluxos de emigração. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (Dir.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, 1998. v. 1.

SANTOS, Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Estampa, 1994.

bibliografia comentada

Panorama da educação jesuítica no Brasil colonial: síntese do conhecimento em teses e dissertações

Maria Cristina Piumbato Innocentini Hayashi^{*}

Carlos Roberto Massao Hayashi^{**}

Márcia Regina da Silva^{***}

Introdução

137

Com o propósito de trazer outros olhares sobre o mundo colonial ibérico-português, apresentamos nesta seção um panorama da educação jesuítica no Brasil-Colônia, elaborado com base em uma síntese do conhecimento consolidado em produção científica acadêmica, representada por teses de livre-docência e de doutorado e dissertações de mestrado defendidas em instituições de ensino e pesquisa do País.

Esses trabalhos, em nosso entendimento, ampliam o leque de discussões sobre o Brasil colonial, especificamente com relação à ação pedagógica dos jesuítas no território nacional. Constituem, portanto, importantes contribuições para esta temática que ainda permanece à margem da produção historiográfica nacional, seja pelas próprias características inerentes às fontes primárias que necessitam ser compulsadas, seja pelas dificuldades com relação às condições de acesso a essa documentação.

Em que pesem os importantes avanços propiciados pelos programas de resgate e digitalização de fontes primárias no País e no exterior e o apoio de agências de fomento para o desenvolvimento das pesquisas, o pesquisador que opta por trabalhar

^{*}Doutora em Educação/UFSCar, docente do Departamento de Ciência da Informação e vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação Especial/UFSCar. E-mail: dmch@ufscar.br.

^{**}Doutor em Educação/UFSCar, docente do Departamento de Ciência da Informação e Chefe da Unidade Especial de Informação e Memória do Centro de Educação e Ciências Humanas/UFSCar. E-mail: massao@ufscar.br.

^{***}Doutoranda em Educação/UFSCar, bibliotecária da USP-Ribeirão Preto. E-mail: marciaregina@usp.br.

com este recorte temporal ainda necessita de outros investimentos. Os deslocamentos para o exterior – notadamente para países como Portugal, Espanha e Holanda, onde se encontram os mais importantes documentos sobre o período colonial brasileiro – associados às dificuldades de caráter paleográfico e de variações lingüísticas que as fontes primárias apresentam são fatores que consomem recursos e tempo nas pesquisas, fazendo com que o trabalho do pesquisador seja árduo, moroso, pouco atrativo e nem sempre valorizado, como já referiu Assunção (2006).

Apesar de a comunidade acadêmica ter produzido uma série de trabalhos com foco no período colonial, Bittar (2006) informa que esta produção não se dá na mesma intensidade dos outros períodos, assinalando que, a despeito da presença hegemônica dos jesuítas no País por 210 anos, especificamente com relação aos estudos da História da Educação, essa presença é pouco estudada, notando-se uma lacuna proeminente tanto nos estudos de pós-graduação como em artigos científicos e nas comunicações apresentadas em eventos científicos. Para esta autora, enquanto alguns temas e períodos são candentes e dão prestígio, a temática da educação jesuítica não desperta o mesmo interesse, a despeito de ter estado na gênese da formação da sociedade brasileira e de nela ter deixado marcas indeléveis.

As explicações teóricas para esta constatação podem ser buscadas em Bourdieu (2005), que destaca em seu ensaio sobre o método científico a existência de uma hierarquia social dos objetos por meio da qual se impõe uma espécie de *censura* específica de um campo determinado. Neste aspecto,

[...] a definição dominante das coisas boas de se dizer e dos temas dignos de interesse é um dos mecanismos ideológicos que fazem com que coisas também muito boas de dizer não sejam ditas e com que temas não menos dignos de interesse não interessem a ninguém, ou só possam ser tratados de modo envergonhado ou vicioso.

À hierarquia dos objetos soma-se a hierarquia dos domínios que orienta os investimentos intelectuais dos agentes, mediados pela estrutura de oportunidades de lucro material e simbólico, conduzindo aqueles que trabalham com objetos considerados “menos importantes” a esperar de um outro campo a recompensa recusada de antemão do seu campo científico.

Na mesma direção, Santos (1989, p.139) também argumenta que “as condições teóricas do trabalho científico (modelos teóricos, metodológicos e conceituais) não só evoluem historicamente com a sua aceitação e modo de aplicação como num certo momento depende do grupo de cientistas com mais autoridade no seio da comunidade científica”, sendo que o seu reconhecimento e aplicação “é o resultado de um complexo processo de ‘estratégia de institucionalização’, que engloba um sistema de argumentação e um conjunto de ações institucionalizantes que têm lugar no seio da comunidade científica”.

Este conjunto de considerações constituiu o ponto de partida para a realização de um estudo de caráter exploratório e descritivo com o objetivo de verificar a presença da temática da educação jesuítica na produção científica de teses e dissertações defendidas no País e no exterior. Esta pesquisa que se encontra em andamento insere-se na linha de pesquisa “Fontes de Informação sobre Educação Jesuítica no Brasil Colonial” do grupo de pesquisa “Educação Jesuítica no Brasil Colonial: 1549-1759”, cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa no Brasil/CNPq, vinculado

institucionalmente ao Departamento de Educação da UFSCar. Nesta seção do *Em Aberto* apresentamos os resultados referentes à primeira etapa da pesquisa, correspondente ao levantamento realizado em bases de dados nacionais.

O artigo está estruturado em cinco partes, além desta introdução: na primeira, apresentamos a metodologia adotada e os procedimentos de coleta dos dados. Nas três partes seguintes, os resultados obtidos são descritos e analisados à luz do referencial teórico. As considerações finais fecham o artigo com reflexões gerais sobre os achados da pesquisa. Finalmente, apresenta-se uma lista das referências que subsidiaram o texto e das dissertações e teses que enfocam a temática da educação jesuítica, cumprindo assim o propósito desta seção denominada “Bibliografia”.

1 Os caminhos da pesquisa

Com o intuito de verificar se a Educação Jesuítica é tomada como objeto de pesquisa em teses e dissertações, foi realizada uma pesquisa exploratória e descritiva que envolveu as seguintes etapas: a) definição teórica do campo de estudo; b) pesquisa nas bases de dados para coleta de informações; c) registro e organização dos dados; d) leitura dos resumos dos trabalhos; e) categorização dos estudos, de acordo com os seguintes aspectos: ano de produção, nível de pós-graduação (mestrado, doutorado, livre-docência), vinculação institucional dos pesquisadores (autores e orientadores), áreas de conhecimento e temáticas abordadas.

Foram eleitas como fonte de dados da pesquisa os seguintes bancos de teses e dissertações disponíveis na Internet:

- 1) Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD) do Instituto Brasileiro de Informação Científica e Tecnológica (Ibict),¹ que constitui um catálogo nacional de teses e dissertações em texto integral e referencial provenientes das IES, possibilitando uma forma única de busca e acesso a estes documentos;
- 2) Banco de Teses da Capes,² composto por duas ferramentas de busca e consulta a informações sobre teses e dissertações defendidas junto a programas de pós-graduação do País: a) resumos relativos a teses e dissertações defendidas a partir de 1987 – informações fornecidas diretamente a Capes pelos programas de pós-graduação, que se responsabilizam pela veracidade dos dados; b) textos completos, que contêm a íntegra de teses e dissertações da área de História – trata-se de projeto piloto da Área de História, coordenado pelo professor Manolo Florentino (UFRJ) com o apoio da Capes;
- 3) Bibliotecas Digitais de Teses e Dissertações das seguintes instituições: USP, Unicamp, Unesp, UFSCar, PUC-RJ, PUC-RS, PUC-PR, Unisinos, UFRGS, UFPR, UFF, UFSC.

¹ Disponível em <http://bdttd.ibict.br/>.

² Disponível em: http://www.capes.gov.br/capes/portal/conteudo/10/Banco_Teses.htm.

Em seguida e com base na literatura da área, definiram-se as seguintes expressões de busca para consulta aos bancos de dados: “educação jesuítica”, “pedagogia jesuítica”; “jesuítas”, “catequese”; “colonização”; “colégios jesuíticos”; “Companhia de Jesus”, “Ratio Studiorum”; “Brasil Colonial”.

É importante esclarecer que não pretendemos, com este levantamento, realizar um “estado da arte” da Educação Jesuítica no Brasil Colonial, mas apenas uma compilação crítica de informações suficientes para compor um perfil do conhecimento desta temática com base na produção científica de teses e dissertações.

Deste ponto de vista, o estudo realizado não é exaustivo nem definitivo, e apresenta algumas limitações. As principais dificuldades referem-se ao período abrangido – ou seja, abarca a produção científica referente ao período 1970-2006 – e ao fato de que o resumo foi o principal tipo de documento a que se teve acesso nesses bancos de dados.

Do mesmo modo, é válido assinalar que a maior parte dos resultados obtidos teve origem no banco de teses da Capes, no módulo de resumos, sendo que os resumos de teses e dissertações cadastrados referem-se àquelas defendidas a partir de 1987, e a última atualização deste banco de dados foi realizada em dezembro de 2004.

Com relação aos resumos, não desconhecemos os questionamentos que são feitos a este tipo de fonte de informação. Ferreira (2002) pergunta se é possível tecer um discurso que analise, interrogue, explique convenientemente cada conjunto de trabalhos produzidos em uma determinada área do conhecimento a partir apenas de resumos, ignorando a leitura das pesquisas na íntegra. Após discorrer sobre as dificuldades que este tipo de documento traz para a realização de pesquisas do tipo “estado da arte”, a autora conclui que, de todo modo,

[...] pode-se estabelecer a partir de uma certa ordenação de resumos uma rede formada por diferentes elos ligados a partir do mesmo *suporte material* que os abriga, pela *opção teórica* manifesta, pelo *tema* que anuncia, pelo *objetivo* explicitado da pesquisa, pelo *procedimento metodológico* adotado pelo pesquisador.

O resultado é que um conjunto de resumos organizados em torno de uma determinada área do conhecimento, segundo Ferreira (2002), “pode nos contar uma História de sua produção acadêmica, e nesta História foram considerados alguns aspectos dessa produção”. Ou seja, a possibilidade de leitura de uma História pelos resumos que sabemos

[...] não poder ser considerada a única, tampouco a mais verdadeira e correta, mas aquela proposta pelo pesquisador do “estado da arte”; pode ainda ser resultado da compreensão das marcas deixadas pelos autores/editores em cada resumo e do estabelecimento de relações de cada um deles (resumo) com outros, e também com uma bibliografia que extrapola a da produção de dissertações e teses.

Estas limitações, portanto, não foram ignoradas no desenvolvimento da presente pesquisa. Nos casos em que tivemos acesso ao texto integral das teses e dissertações, foi possível superar estas dificuldades. No entanto outras permaneceram, tais como o fato de alguns registros recuperados nas bases de dados não apresentarem resumos e outros em que os resumos padecem de falta de objetividade e precisão na linguagem.

2 As teses e dissertações com foco no período colonial

Inicialmente, assinalamos o caráter preliminar dos resultados apresentados neste artigo lembrando que outras bases de dados deverão ser averiguadas para um mapeamento mais completo sobre a produção científica em Educação Jesuítica oriunda de teses e dissertações defendidas em instituições do País.

Na primeira etapa foram recuperados 275 trabalhos, e todos eles atenderam ao critério principal da pesquisa, que é o de enfocarem o período colonial; ou seja, são teses e dissertações que abarcam o período de 1500 até 1822. A análise desses resultados permitiu verificar os seguintes aspectos sobre esta produção científica:

a) o período abrangido é de 1970 a 2006, sendo que o trabalho mais recuado (1970) é a dissertação de mestrado em História na FFLCH/USP, de Uacury Ribeiro de Assis Bastos, intitulada *Jesuítas e seus sucessores: mochos e chiquitos (1767-1830)*, orientada por Manuel Nunes Dias. Os dois trabalhos mais recentes datam de 2006, e são: a dissertação de mestrado em História na UFF, de Regina Célia de Melo Morais, *L. A. Muratori e o cristianismo feliz na missão dos padres da Companhia de Jesus no Paraguai*, orientada por Guilherme Pereira das Neves, e a dissertação de mestrado em História Social na FFLCH/USP, de Renato Matsui Pisciotto, *"Atraso" e "Processo" na difusão da cultura científica: o Brasil entre o barroco e o iluminismo no mundo luso do século XVIII*, orientada por Gildo Magalhães.

b) a distribuição dos 275 trabalhos por nível apontou que 187 são dissertações de mestrado, 83 são teses de doutorado e 5 são teses de livre-docência, a saber:

HADDAD, Ibrahim. *A educação brasileira dos séculos XVI e XVII: o ensino humanístico e prático da Companhia de Jesus no Brasil dos séculos XVI e XVII*. Franca: FDHSS/Unesp, 1973.

PONTES, Joel Albuquerque. *Teatro de Anchieta*. Recife: Instituto de Letras/UFPE, 1976.

ROCHA FILHO, Gustavo Neves da. *São Paulo: redirecionando sua história*. São Paulo: FAU/USP, 1992.

MASSIMI, Marina. *Descoberta, ação, conhecimento e poder no Brasil colonial: estudos histórico-psicológicos*. Ribeirão Preto: USP, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Campinas: Unicamp, 2001.

c) quanto às instituições em que as teses e dissertações foram defendidas, elas totalizam 31, e a maior concentração está na USP (85 trabalhos), vindo em seguida a Unicamp (31), a UFRJ (18), a Unisinos e a UFF (16 cada), a PUC-

RS, (14), a UFPE e a PUC-SP (13 cada), a PUC-RJ (11) e a Unimep (10). As demais 21 instituições apresentaram números de trabalhos que variaram entre 6 (Unesp) e 1 (12 instituições).

- d) com relação à distribuição dos orientadores das 275 teses e dissertações, os resultados apontaram que José Maria de Paiva (Unimep) orientou o maior número de dissertações e teses (8), seguido por Arno Álvares Kern (PUC-RS), com 7 orientações. Fernando Antonio Novaes (USP) e Pedro Ignácio Schmitz (Unisinos) orientaram 5 trabalhos cada. Os demais orientadores foram responsáveis por um número que variou de 5 a 1 orientação.
- e) são 21 os pesquisadores que, após o mestrado, deram continuidade a pesquisa com foco no período colonial e defenderam suas teses de doutorado, algumas vezes com o mesmo orientador e na mesma instituição. São eles: Amoroso (1991, 1998); Assunção (1995, 2001); Brum (1998, 1999); Carvalho (1996, 2005); Casimiro (1995, 2002); Consiglio (1997, 2003); Fleck (1991, 1999); Flores (1975, 1984); Luz (1999, 2003); Menezes (1992, 1999); Muhana (1989, 1996); Najjar (2001, 2005); Quintana (2000, 2003); Raminelli (1990, 1994); Resende (1993, 2003); Santos (1991, 1997); Several (1993, 2002); Célia Tavares (1995, 2002); Josefa Tavares (1990, 2001); Torres (1990, 1997). É importante mencionar que os trabalhos de Brum (1998, 1999) não são teses de doutorado e sim de mestrado, defendidas em dois programas diferentes (Educação e Integração Latino-Americana) na mesma instituição (UFSM), enquanto que os de Several (1993, 2002) são dissertações de mestrado em História em duas instituições diferentes: PUC-RS e USP.
- f) a distribuição das 275 dissertações e teses por área de concentração do Programa de Pós-Graduação revelou que a maioria está vinculada a programas de História (119 trabalhos), seguida de Educação (46), Letras (16), Antropologia Social (12), Arquitetura (8), Lingüística (5), Literatura Brasileira (5), Língua Portuguesa, Psicologia e Integração Latino-Americana (4 cada), e que as demais 52 teses e dissertações distribuem-se em outras 33 áreas de conhecimento. Em termos de grande área do conhecimento, a distribuição dos 275 trabalhos assumiu a seguinte configuração: 1 trabalho na área de Engenharia, 7 em outras áreas, 15 trabalhos na área de Ciências Sociais Aplicadas, 46 em Lingüística, Letras e Artes e 206 na área de Ciências Humanas.
- g) as palavras-chave atribuídas às 275 dissertações e teses totalizaram 922, e entre as 10 mais citadas foram encontradas as seguintes: jesuítas (67), Brasil colonial (19), Companhia de Jesus (16), missões (14), educação (13), Anchieta, colonização e índios (12 cada), Antonio Vieira e catequese (10 cada). Com base nestas palavras-chave, podem ser identificadas as principais temáticas abordadas nos trabalhos.
- h) observou-se ainda um conjunto de 9 pesquisadores que, após defenderem suas dissertações de mestrado e teses de doutorado com foco no período

colonial, tornaram-se orientadores de trabalhos de pós-graduação na mesma temática.³ É o caso de Pécora (1989), Kern (1979), Fleck (1991, 1999), Monteiro (2001), Meihy (1976), Paiva (1978), Santos (1991, 1997), Flôres (1975, 1984) e Massimi (1995). Os trabalhos destes orientadores, realizados nas grandes áreas de conhecimento da Literatura, História e Psicologia, constituem, hoje, obras de referência para a compreensão da sociedade brasileira no período colonial.

Finalmente, é necessário fazer uma última observação sobre a dificuldade encontrada para sistematizar os resultados destes 275 trabalhos, em face da qualidade e riqueza das temáticas e pesquisas realizadas – somadas ao fato de que muitas teses e dissertações, como já mencionamos, tornaram-se clássicas e são obras de referência na área – e dos necessários limites de espaço determinados para esta Seção. Desta perspectiva, algumas temáticas e alguns autores revisitados pelos pesquisadores e importantes para a compreensão do amplo espectro de temas que abarca o período colonial ficaram de fora na sistematização adotada. É o caso, por exemplo, dos inúmeros estudos com foco nas obras e atuação de Vieira, Nóbrega, Frei Vicente do Salvador, Simão de Vasconcelos, bem como sobre a atuação dos jesuítas no Centro-Oeste, Nordeste, Norte e Sul do País, seja em aldeamentos ou em missões, até os temas relacionados com a música e com a arquitetura no período colonial, com os povos indígenas colonizados, com os discursos e obras literárias – inclusive a dos viajantes – produzidas no período, com os aspectos científicos e econômicos da produção literária da época, todos eles imprescindíveis para a compreensão do que chamamos aqui de “período colonial brasileiro”. Mesmo correndo o risco de “jogar fora a criança junto com a água do banho”, acreditamos que o critério escolhido atendeu ao objetivo inicial, que é o de oferecer um panorama da produção científica.

143

3 A educação jesuítica em teses e dissertações

Os achados da pesquisa indicaram que nem todas as 275 teses e dissertações localizadas atendiam ao propósito da pesquisa, que é o de verificar se a educação jesuítica foi tomada como objeto de estudo nas teses e dissertações.

Isto significou delimitar o período inicial para 1549-1759, compreendendo o ano de 1549 como aquele que marca a chegada dos primeiros padres jesuítas ao País e o de 1759, aquele em que o então Marquês de Pombal expulsa os jesuítas do reino e dos seus domínios e instala uma série de medidas que modificariam o cenário educacional brasileiro. Com esta delimitação, o universo de 275 trabalhos iniciais foi reduzido para 40 teses e dissertações. A análise destes trabalhos permitiu traçar o seguinte panorama desta produção científica:

³ Outros nomes relacionados entre os 275 podem estar vinculados hoje a Programas de Pós-Graduação. Não se trata aqui de excluí-los, mas apenas destacar, neste levantamento, aqueles que mantiveram o vínculo em suas pesquisas com o período estudado.

- a) as teses e dissertações foram defendidas no período compreendido entre 1973 e 2005, conforme aponta o Quadro 1;

Quadro 1 – Distribuição anual das teses e dissertações

1973	1978	1991	1993	1994	1996	1997	1998	1999	2001	2002	2003	2004	2005
1	2	1	3	2	3	1	5	3	6	5	3	4	1

- b) o trabalho defendido há mais tempo (1973) é a tese de livre-docência de Haddad (1973) e o mais recente é a tese de doutorado em educação de Nogueira (2005), defendida na FE/USP e orientada por Tizuko Morchida Kishimoto;
- c) a distribuição dos 40 trabalhos por nível apontou que 62% (25) são dissertações de mestrado, 35% (14) são teses de doutorado e 1 é tese de livre-docência, ou seja, o já citado trabalho de Haddad (1973);
- d) quanto às instituições em que as teses e dissertações foram defendidas, elas totalizaram 14 e a maior concentração de trabalhos está na Unimep (9), vindo em seguida a Unicamp (7), a USP (5) e a UFF (3). PUC-SP, Unesp, UFSM, UFRJ, UFBA e UEM comparecem com 2 trabalhos cada; UFSC, UFPE, Uerj e PUC-RJ, com apenas 1 trabalho cada uma;
- e) com relação à distribuição dos orientadores das 14 teses e 25 dissertações, os resultados apontaram que José Maria de Paiva (Unimep) orientou o maior número de dissertações e teses (7), seguido por Célia Frazão Soares Linhares (UFF), com duas orientações. Os demais 31 orientadores foram responsáveis por uma orientação cada;
- f) nenhum pesquisador que defendeu dissertação de mestrado deu continuidade à pesquisa no doutorado com foco na educação jesuítica. Apenas uma pesquisadora (Brum, 1998 e 1999) realizou duas pesquisas de mestrado em Programas de Pós-Graduação diferentes (Educação e Integração Latino-Americana), embora na mesma instituição (UFSM);
- g) a distribuição das 40 dissertações e teses por área de concentração do Programa de Pós-Graduação revelou que a maioria está vinculada a Programas de Educação (34 trabalhos), seguida por Programas de História, com quatro trabalhos. Os Programas de Literatura Brasileira, Língua Portuguesa e Teoria e História Literária, Integração Latino-Americana, Comunicação, Engenharia de Produção tiveram apenas um trabalho cada. Em termos de grande área do conhecimento, a distribuição dos 40 trabalhos assumiu a seguinte configuração: 34 na área Ciências Humanas, três na área de Linguística, Letras e Artes, um trabalho cada nas áreas de Engenharias, Ciências Sociais Aplicadas e Multidisciplinar (Integração Latino-Americana);
- h) as palavras-chave atribuídas às 40 dissertações e teses totalizaram 187, e entre as 10 mais citadas foram encontradas as seguintes: educação (13), jesuítas (10), educação jesuítica (5), história (4), Companhia de Jesus (4), Anchieta, Brasil-Colônia, educação brasileira, pedagogia jesuítica, *Ratio Studiorum* (3 citações cada). As 15 seguintes tiveram duas citações cada uma, e as 105

restantes tiveram uma citação cada. Com base nestas palavras-chave, podem ser identificadas as principais temáticas abordadas nos trabalhos.

4 A apropriação da educação jesuítica no Brasil colonial como objeto de estudo em teses e dissertações

Visando iluminar o campo de conhecimento da História da Educação e apontar as pesquisas realizadas que enfocaram a educação jesuítica no período colonial brasileiro, apresentamos a seguir uma síntese desses 40 trabalhos,⁴ distribuídos em 10 categorias.

Essas categorias foram estabelecidas com base nos resumos das teses e dissertações e, também, no significado destes conceitos expressos na literatura de referência da área.

Quadro 2 – Categorização das teses e dissertações

Categorias	Teses e Dissertações
Administração, Economia e Negócios Jesuíticos	Assunção (2001)
Anchieta e o Teatro Anchietano	Aragão (1993); Pintinha (2004); Dias (2001); Hernandes (2001); Luz (1999); Deboni (2002)
Colonização e Catequese	Paiva (1978); Colares (2003); Meneguetti (2003)
Colégios Jesuíticos	Medina (2002); Santos (1996)
Companhia de Jesus	Costa (2004); Ffecilcam (1994); Haddad (1978); Menezes (1999); Wrege (1993)
Educação Jesuítica	Bonato (1998); Cás (1996); Damasceno (1998); Diez (2001); Lehmkuhl (1991); Nogueira (2005); Puentes (2003); Raymundo (1998); Sangenis (2004); Wooley (2004)
Pedagogia Jesuítica	Antoniazzi (1994); Casimiro (2002); Fernandes (1978); Klein (1997); Martins (1996); Vieira (1998)
<i>Ratio Studiorum</i>	Dias (2002); Silva (2001)
Língua e Literatura no Brasil Colonial	Casagrande (2001); Oliveira (2002)
Missões Jesuíticas	Brum (1998); Brum (1999)

145

Com base nesta categorização, apresentamos a seguir a visão de cada um desses pesquisadores expressa nos resumos⁵ de suas teses e dissertações.

4.1 Administração, economia e negócios jesuíticos

Os detalhes da administração e negócios jesuíticos onde se definiam as estratégias e empreendimentos dos jesuítas nos séculos 17 e 18 foram dissecados por Assunção (2001), que em sua tese de doutorado teve por objetivo “analisar as

⁴ Com exceção, é claro, daqueles que já foram mencionados em outros tópicos deste artigo.

⁵ Além das teses de livre-docência, apenas os resumos dos trabalhos de Haddad (1978) e Wrege (1993) não constavam das bases de dados consultadas. Outros *sites* de bibliotecas digitais de teses e dissertações e das instituições onde estes trabalhos foram defendidos foram consultados; no entanto, o resultado das buscas foi nulo.

atividades econômicas realizadas pelos jesuítas no Brasil e suas interações dentro do império português, durante o período de 1549-1759”.

O autor destaca

[...] o modo pelo qual se processou a formação das propriedades e bens jesuíticos, assim como o vínculo direto da Companhia de Jesus com os princípios e práticas da economia mercantil expansionista do período, que levaram a Instituição e seus membros a serem acusados de ingerência em negócios temporais.

Para ele,

[...] a ação dos padres administradores/procuradores, que organizava e dava impulso às atividades produtivas, revela que muitos deles deveriam possuir, além de um arcabouço espiritual, um conhecimento profundo do sistema produtivo a que estavam vinculados. Esta configuração exteriorizou, não raras vezes, as feições de poder dos membros da Companhia, sujeitos em algumas circunstâncias aos ataques e às críticas de seus próprios pares, por condutas que se distanciavam do ideal jesuítico. Crítica que também era feita por setores da sociedade colonial que alertavam para o fato de o temporal e espiritual possuírem interesses convergentes.

Ao compulsar missivas, cartas ânuas, relatórios e outros documentos dirigidos pelos jesuítas aos padres superiores, procuradores, prefeitos e reitores, nos colégios de Lisboa, Porto, Coimbra e demais localidades do território português, Assunção (2001) verifica que aí se encontrava registrada “a forma como eram administradas as diversas propriedades da Ordem, ao mesmo tempo em que destacavam a necessidade e a importância da manutenção das propriedades produtivas para o bom funcionamento da Instituição”.

146

Um aspecto importante destacado na pesquisa de Assunção (2001) refere-se ao fato de que “esta farta correspondência permite reconstituir e compreender o pano de fundo do contexto social em que os religiosos atuaram”. Para o autor, “os documentos revelam um complexo jogo político e econômico que envolvia jesuítas, nobreza, monarca, funcionários da coroa, mercadores e escravos em relações nem sempre amistosas e tranqüilas”. Além disto, “as cartas escritas nesse período revelam que a Companhia de Jesus interagiu com o universo produtivo colonial e utilizou-se do sistema para a produção de gêneros ou a criação de animais que visavam ao atendimento das residências e colégios”.

Assunção (2001) também destaca que os jesuítas, envolvidos, por exemplo, com a produção de açúcar, foram forçados ao relacionamento com os produtores, lavradores, escravos e comerciantes coloniais, adotando práticas administrativas similares àquelas empreendidas pelos grandes senhores de engenho.

Para o autor,

[...] este comportamento é esboçado nos registros, onde são demonstradas as preocupações com a produção, como: a falta de liquidez, a dependência de crédito, a manutenção dos meios de produção, o transporte e os encargos de distribuição que eram acrescidos às preocupações espirituais dos jesuítas.

A tese de Assunção (2001) expõe o contraste entre a exigüidade de recursos financeiros que a Companhia de Jesus tinha quando desembarcou no País – o que constituía um obstáculo para a ação evangelizadora – e aqueles que ela acumulou até

a sua expulsão do Império Português, em 1759, ocasião em que era tida como uma das mais ricas e influentes instituições do mundo cristão.

4.2 Anchieta e o teatro anchietano

Nesta categoria estão incluídos os trabalhos que enfocam a ação pedagógica e o teatro jesuítico de José de Anchieta no processo de colonização e catequização dos índios no século 16.

Como referem Ferreira e Bittar (2004), o teatro anchietano é inseparável da catequese. Ao destacarem o teatro como uma forma de aculturação e educação e um recurso para a catequese – “e parte integrante do projeto colonizador lusitano” – Ferreira e Bittar (2004) também lembram que o teatro anchietano deve ser analisado como um “elemento de imposição do padrão lingüístico português sobre os demais idiomas, numa época em que se verifica a ausência de Nação e de Estado propriamente ditos e a coexistência de etnias, culturas e interesses sociais conflitantes”.

O teatro anchietano, segundo Azevedo Filho (2006), compõe-se de “peças de circunstância, escritas por ocasião de efemérides religiosas, para atender aos fins didáticos da catequese. O seu público era constituído de indígenas, soldados, colonos, marujos e comerciantes, pois estes eram os habitantes permanentes ou eventuais das primitivas aldeias”.

No que tange aos 40 trabalhos analisados, verifica-se que a temática do teatro anchietano,⁶ para fins educativos, está presente em três dissertações analisadas.

O estudo de Dias (2001), na área de Educação, teve por objetivo estudar o “teatro anchietano desenvolvido na colônia brasileira no século 16, seu valor histórico, seus pontos de contato com a cultura indígena e sua finalidade pedagógica” e “questionar a eficácia do teatro de Anchieta como instrumento de aculturação”. Para desenvolver o seu estudo, foi necessário, segundo a autora, “resgatar a dinâmica da conquista, estabelecendo como eixo a relação da Companhia de Jesus com o processo colonizador e perceber aquele momento histórico do encontro entre culturas tão diferentes”. Dias (2001) conclui que “as leituras sobre resistência indígena ajudaram a identificar de que maneira essas práticas, nas suas representações, se cruzaram e imbricaram diferentes formas culturais”. Para a autora, o que de mais significativo se pode demonstrar é “a polaridade entre o que os missionários pensaram ter criado e a contrapartida indígena, que reelaborou, de maneira bem própria, as imagens forçadas pelos inacionos”, concluindo, portanto, “que as interpretações que Anchieta fez no teatro não foram as mesmas feitas pelos índios”.

Outras pesquisas são oriundas das áreas de Lingüística, Letras e Artes. Seus autores submetem a análises os textos teatrais produzidos por Anchieta, tendo como base o referencial teórico da lingüística histórica e dos estudos literários.

⁶ Entre os 275 trabalhos mencionados no tópico 3, destaca-se a tese de livre-docência de Pontes (1976), uma referência para os estudiosos do tema.

É o caso, por exemplo, do estudo de Hernandes (2001), que estuda o teatro anchietano no campo da semiótica da história da cultura e de uma tradição do teatro medieval. O autor procura, “ao contrário dos postulados de uma crítica tradicional”, “colocar em evidência que o teatro anchietano não pode ser circunscrito e compreendido apenas na esfera do pedagógico”, uma vez que ele “é também um conjunto de signos postos em movimento no intuito de criar ilusões cênicas”. As conclusões obtidas apontam que “a força do teatro de Anchieta repousa basicamente num magistral exercício de signos em que a arte e a educação estão indissolivelmente ligados”.

Por sua vez, a área de História oferece sua contribuição ao tema com a dissertação de Luz (1999) ao argumentar que “o que se convencionou chamar de teatro anchietano não é propriamente um teatro no sentido contemporâneo. Também a sua autoria é duvidosa”. Por isso o seu trabalho “visa buscar os sentidos dos textos chamados ‘teatrais’ para os projetos evangelizadores da Companhia de Jesus”. Para a autora, “constatar que tais textos trazem uma linguagem religiosa não é considerá-los como ‘ferramenta de aculturação’ ou obras de estética universal”. Ao contrário, “as representações e dramatizações alegóricas possibilitam a abertura de um mundo religioso, por meio de seus símbolos, revelando as ‘verdades’ portadoras de sinais legítimos do testemunho cristão”. Luz (1999) vê nos textos a revelação de uma “cultura religiosa que se institui na situação de diálogo e confronto entre os projetos da Companhia de Jesus e o universo colonial e indígena na América portuguesa do século XVI”.

Sob a perspectiva da Teoria e História Literária, Deboni (2002) concentra-se em sua dissertação ao estudo de alguns textos de José de Anchieta – *O Pelote Domingueiro; Canção da Cordeirinha Linda; Na visitação de Santa Isabel; Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao padre Provincial Marçal Beliarte; Recebimento do Administrador Simões Pereira; Recebimento do P. Marcos da Costa* – e de alguns fragmentos dos autos *Na festa de São Lourenço* e *Na festa do Natal* ou *Pregação Universal*. O principal objetivo desse estudo foi “analisar como José de Anchieta adaptou seu pensamento religioso ao conhecimento presumível dos espectadores de sua obra, sendo eles os colonos, os índios e os próprios padres que à colônia foram enviados”. A autora buscou analisar “como determinadas mensagens bíblicas foram transfiguradas em tais textos a fim de que pudessem ser melhor entendidas por seu público”. Além disto, visou

[...] demonstrar que Anchieta não foi só um exemplar jesuíta, fiel discípulo dos ensinamentos de seu mestre Inácio de Loyola, como foi também um poeta cuja obra catequética tem valores literários. Tais aspectos são perceptíveis no trabalho com a linguagem e no uso de recursos literários, como alegorias, figuras e metáforas, os quais estão presentes nos textos analisados.

No âmbito da Educação, Aragão (1993) propõe-se investigar o trabalho pedagógico de José de Anchieta, utilizando fontes históricas primárias e secundárias. O estudo inicia com uma “análise política da Europa nos séculos XV e XVI”, com a finalidade “de se entender o processo de colonização pelo qual passou o Brasil”. A autora procurou “esboçar os primórdios da formação da ordem dos jesuítas, com o parâmetro de comparação de suas motivações em confronto com a ordem de São

Francisco”. Argumenta sobre “como os habitantes primitivos do Brasil, os índios, receberam o homem branco, seus costumes e os primeiros resultados da catequese”. E conclui que “caracterizou-se o resultado dessa catequese, mesmo com os elementos inovadores introduzidos por Anchieta, a luz de uma visão não colonizadora”.

Pintinha (2004) também se propõe, em sua dissertação na área de Educação, “analisar a catequese e a educação na obra do padre José de Anchieta (1534-1597), com vistas a evidenciar a ligação existente entre a história da formação da cultura brasileira e a formação cultural portuguesa e o seu imbricamento na obra anchietana”. E esclarece:

[...] o objeto em estudo foi abordado no contexto histórico de sua produção, o que implicou estabelecer a mediação da problemática tratada com questões culturais, políticas e econômicas do período do descobrimento e do primeiro século da colonização do Brasil, interligado à expansão capitalista européia e à substituição do pensamento medieval.

Justifica tal abordagem tendo em vista o propósito de “elucidar os elementos ideológicos do processo de construção da sociedade colonial brasileira e a importância dos colégios e atuação dos jesuítas para a implantação da cristandade e imposição dos costumes europeus aos habitantes do Brasil colonial.

Pintinha (2004) destaca ainda a importância da religiosidade como

[...] elemento amalgamador da sociedade colonial, localizando os conflitos sociais entre os portugueses e indígenas principalmente no campo da catequese e educação, atividades que visavam formar bons cristãos e líderes que fossem capazes de prestar serviços à comunidade e atuarem como multiplicadores das idéias e instituições portuguesas.

Para o autor, “estabelecer e manter a cristandade no Brasil colonial foi o trabalho executado pelos jesuítas e pelo padre José de Anchieta e que acabou por promover a coesão ideológica e justificou a autoridade e ações dos reis de Portugal”.

Deste ponto de vista, a obra literária e artística do padre José de Anchieta exemplifica de maneira típica esse “processo de inserção da colônia na lógica do mercado internacional capitalista e do desdobramento da expansão comercial dos séculos XIV e XV, que sujeitou todo habitante aos interesses da Metrópole portuguesa”. Para o autor, “impor sobre os indígenas a cultura portuguesa, emendar os costumes e fazer o regresso ao fervor dos colonos era a garantia do estabelecimento e sucesso da empresa portuguesa”. Assim,

[...] o procedimento adotado pelos jesuítas para alterar a cultura indígena está presente nas cartas, sermões e no teatro anchietano, compondo uma visão etnocêntrica que não identificava o diferente como “outro”, o que significou na prática que só sobreviveria nesta sociedade quem fosse sujeitado ou conseguisse fugir à perseguição dos portugueses.

Do mesmo modo,

[...] a influência dos líderes religiosos indígenas (os pajés) foi fortemente combatida pelos jesuítas, o desenvolvimento da ordem e da disciplina implicava em vigiar e controlar a prática social, fazer a gramaticalização da língua e demonização dos rituais indígenas, para posterior modificação e implantação de novos elementos culturais que substituíssem os contrários à mentalidade religiosa portuguesa.

O autor conclui que

[...] o padre José de Anchieta [e] todos os jesuítas devem ser considerados como conquistadores que atuaram como agentes promotores do mesmo processo que acabou por dizimar as comunidades nativas e transferir a posse do território indígena para o domínio dos portugueses [e que] a catequese e a educação foram as formas utilizadas para realizar a instrumentalização e o controle daquela realidade.

4.3 Colonização e catequese

O edifício colonial português no Brasil do século 16 foi erigido tendo como base de sustentação, segundo Ferreira e Bittar (2004), os seguintes elementos econômicos, sociais e culturais: "Igreja Católica, casa de bê-á-bá, catequese, colégio, aldeamento indígena, escravidão africana, fazendas de cana-de-açúcar e gado, câmaras municipais, homens bons (principais), padres jesuítas e colonos".

Esta temática está presente em três dissertações na área de Educação.

A reflexão sobre os aspectos econômicos, sociais, culturais e educacionais da colonização e catequese foi realizada por Paiva (1978) em sua dissertação de mestrado em Educação, orientada por Casemiro dos Santos Filho e que hoje constitui texto de referência⁷ para todos aqueles que pretendem enveredar pelo território da pesquisa sobre Educação, História e Cultura no Brasil Colonial.

O propósito de Paiva (1978) foi contextualizar a ação evangelizadora e catequética dos jesuítas mostrando "como a catequese serviu de instrumento da colonização", ou seja, como "não se pode analisar a catequese fora dos quadros reais do processo colonial". Para o autor "não se tratou de uma aliança entre o estamento mercantil dominante e o clero; mais profundamente, tratou-se de uma sociedade alicerçada sobre os mesmos fundamentos, tendo Deus por meta principal".

Meneguetti (2003), orientado por José Maria de Paiva, elaborou sua dissertação de mestrado, que teve como principal fonte de pesquisa as cartas jesuíticas de Nóbrega e Anchieta, com o objetivo de "pensar a importância e o significado da educação dos indígenas pelos portugueses", tendo como base o trabalho dos jesuítas. O objetivo foi

[...] trazer à tona a vertente da dominação política da Metrópole através da imposição da cultura portuguesa, paralelamente ao processo catequético jesuítico, cuja ação, embora claramente intencional e dominadora, demonstrou uma relativa consideração com a cultura nativa, pelo menos na prática de Anchieta, que buscou compreender a língua indígena para, a partir dela, aproximar-se mais das populações indígenas.

Ainda na área de Educação, a tese de doutorado de Colares (2003) analisou a situação do Grão-Pará colonial, no período que se estende da Fundação do Forte do Presépio, 1616, até o final da fase pombalina, em 1777. Para realizar o estudo, o autor recorreu aos "escritos de cronistas regionais, entre os quais padres jesuítas que foram

⁷ Publicada em forma de livro pela primeira vez em 1982, a obra de Paiva *Colonização e catequese* foi reeditada em 2006 acrescida de um capítulo intitulado "Após 25 anos", em que o autor faz uma "releitura do próprio texto" e do que foi "a catequese dos índios pelos portugueses quinhentistas".

testemunhas oculares dos acontecimentos descritos, além de livros de história da educação e teses que tratam de questões ligadas ao tema”.

Para Colares (2003), “colonização, catequese e educação são vistas como faces de uma mesma moeda, articuladas em um processo mais amplo que foi o do desenvolvimento e expansão do capitalismo”. Em seu entendimento,

[...] movidos pela necessidade de expandir seus territórios e suas redes comerciais e, concomitantemente, por interesses religiosos, portugueses e espanhóis, num primeiro momento, e depois outros povos do “Velho Mundo”, lançaram-se no além-mar e realizaram os chamados “Grandes Descobrimentos”. No “Novo Mundo”, deu-se o choque de culturas profundamente diferenciadas. Da parte do colonizador, havia a intencionalidade de modificar hábitos e crenças dos nativos para que pudessem melhor servir aos seus propósitos. Era necessário “civilizá-los”.

Desta forma,

[...] todo o complexo de interações entre os colonizadores e os habitantes nativos teve uma marca profundamente educativa. A catequese serviu não apenas para converter o índio para a fé cristã, mas também para adaptá-lo aos comportamentos necessários para que pudesse corresponder aos interesses econômicos. A catequese e todo o componente educativo a ela subjacente, no contexto da colonização, funcionaram como elementos ideológicos desagregadores do modo de vida e de produção das populações nativas, reorganizando o saber, o fazer e o poder, colaborando para a inserção do Brasil como fornecedor de produtos e riquezas que propiciavam a acumulação de capitais pela burguesia européia.

O autor conclui que a “escolarização também houve, mas limitada a uma minoria, reproduzindo e reforçando os privilégios e as estruturas sociais vigentes naquela época”.

151

4.4 Colégios jesuíticos

Segundo Alves (2005), as escolas jesuíticas inovaram em relação aos estabelecimentos educacionais católicos progressos. Para este autor, os colégios jesuíticos

[...] carregavam uma ambivalência quanto à finalidade, pois eram, ao mesmo tempo, seminários, tal como os preconizara o Concílio de Trento, e colégios para a formação de jovens burgueses e nobres, que buscavam sólida formação humanística visando desenvolver as bases para a realização, com sucesso, no futuro, de estudos superiores.

Entre os 40 trabalhos analisados, duas dissertações focalizam os colégios jesuíticos, conforme se vê a seguir.

Santos (1996), ao focalizar a escola e a escolarização das elites por meio de uma instituição católica, a Ordem Jesuíta, realiza uma “análise das origens históricas dos colégios jesuítas e de suas características pedagógicas.” A autora “amplia a temática resgatando historicamente o papel desenvolvido pela educação católica na política educacional brasileira e questiona algumas visões já sedimentadas que atribuem à Igreja Católica unicamente uma postura elitista e conservadora”.

Medina (2002) se propõe a caracterizar aspectos da educação jesuítica na atualidade em sua dissertação de mestrado em Educação e, para tanto, toma como objeto de estudo o Colégio Nóbrega do Recife. A autora busca

[...] compreender como um estabelecimento de ensino pertencente a uma ordem religiosa que se confunde com o modelo humanista tradicional de educação, cuja base teórica fundamenta sua organização e funcionamento, mantém-se, até hoje, prestigiado por uma clientela que reafirma uma preferência mantida por gerações.

Para tanto, confronta os documentos institucionais de natureza pedagógica do colégio com a observação de suas práticas educativas, com base nos quais “demonstra a permanência de um modelo tradicional de educação, valorizador da formação humana, mas que atende também os anseios de informação característicos da sociedade moderna”. Demonstra também “como o Colégio vem respondendo, com suas práticas pedagógicas, aos desafios da (in)formação”.

4.5 A Companhia de Jesus

Um grupo de jovens, reunidos em Paris e liderados por Ignácio de Loyola, fundou, em 1534, a Companhia de Jesus, ordem subordinada diretamente ao Papa. Quinze anos se passaram até que, em 1549, a Companhia de Jesus aportasse em terras brasileiras. Cerca de 50 anos após o descobrimento, sob a direção do então Padre Manoel de Nóbrega, a Companhia de Jesus inicia aqui a sua missão: a de converter os gentios com o fim de fortalecer e reestruturar o então abalado regime católico.

Segundo relata Paiva (2002), na Baía de Todos os Santos os religiosos edificaram o primeiro colégio, o Colégio dos Meninos de Jesus, e,

[...] com a construção da igreja e outras dependências administrativas, estava assentado o marco brasileiro de uma organização que, logo no primeiro século, cresceu de forma assustadora tanto em pessoal quanto em possessões. Quando Loyola morreu, em 1556, a Ordem contava com 1.000 membros e, em 1600, o número subiu para 8.000.

No conjunto de 40 trabalhos analisados, foram identificadas uma tese de livre-docência, duas teses de doutorado em Educação e duas dissertações de mestrado, também em Educação, que enfocam a Companhia de Jesus.

A tese de livre-docência de Haddad (1973), já mencionada, constitui, entre os 40 trabalhos obtidos neste levantamento, o mais antigo trabalho defendido.

Por sua vez, a tese de doutorado de Costa (2004) caracteriza-se como um “estudo sobre a forma de ser da Companhia de Jesus no interior do Império Português durante os anos de 1540 a 1599”, período que compreende desde a chegada dos primeiros jesuítas em Portugal (1540) até a publicação oficial do *Ratio Studiorum*, o principal documento educacional que a Companhia de Jesus produziu (1599).

A tese também objetivou “contribuir para a compressão da formação cultural do Brasil, na medida em que a atuação dos primeiros jesuítas em terras brasileiras, a partir de 1549, também fez parte da abrangência do padroado português”. Para tanto, o autor se dispôs a “entender a atuação dos jesuítas no contexto do padroado português e no processo de expansão comercial e política dos domínios da Coroa lusitana”. Também buscou compreender o significado do padroado enquanto “expansão do cristianismo católico e romano nas novas terras descobertas e/ou dominadas pelos reinos cristãos”.

Costa (2004) argumenta que “o pensamento mercantil presente na chamada empresa colonial e comercial também influenciou, de certa forma, a atuação dos jesuítas, considerando, no entanto, que racionalidade mercantil ainda não é sinônimo de razão burguesa nesse período”. Para o autor, “a racionalidade jesuítica se construiu com o tempo, a partir do momento em que aqueles padres assumiram atividades diversas, como as educacionais e missionárias”.

E, para dar conta desta problemática, ela estrutura sua tese em três partes: a primeira “versa sobre a relação da Companhia de Jesus com a Coroa Portuguesa e a atuação missionária sob o nome de Padroado”; a segunda sobre “a formação intelectual e espiritual do futuro jesuíta”; e a terceira sobre “a racionalidade em termos mais práticos, destacando a adaptação, a organização e a educação dos jesuítas, principalmente no terreno das missões”.

Menezes (1999), em sua tese de doutorado, ao “buscar as origens da organização do ensino no Brasil, nos primórdios de sua colonização, considerando as forças políticas subjacentes ao movimento sócio-econômico e cultural da época”, examina a história particular da sociedade brasileira no contexto do “mercantilismo português e do ônus decorrente do seu descompasso em relação à Europa mais desenvolvida”.

Para atender a este objetivo, a autora realiza um estudo da Companhia de Jesus,

[...] de como ela foi construindo sua concepção de ensino com base na atuação de seus mestres nos vários colégios implantados em diferentes países da Europa, possibilitou a compreensão do modo pelo qual esse ensino se manifestou em Portugal e da sua implantação/adequação na colônia brasileira. A investigação permitiu identificar no ensino brasileiro, organizado pelos jesuítas, em princípios do colonialismo português em terras brasileiras, a herança da cultura clássica na concepção e articulação das disciplinas de ensino e da organização escolar a partir de como ela se deu nas universidades medievais.

153

O ponto de partida de Ffecilcam (1994) é a busca da “resposta à questão proposta do por que da educação no Brasil trazida pelos jesuítas ter sido diferente do movimento de totalidade e mais especificamente ao movimento ilustrado de Portugal e Brasil-Colônia”. A pesquisa realizada é caracterizada pela autora como “histórica e contextualizada política, econômica e social” e destaca que a importância da metodologia reside na “pesquisa bibliográfica e documental da época” e na “análise da sociedade portuguesa no contexto de totalidade e a influência do sistema econômico”. A autora analisa as cartas jesuíticas I e II dos Padres Manoel da Nóbrega e José de Anchieta e destaca que “a preocupação central dos jesuítas era assegurar a formação de líderes administrativos e políticos e introduzir o índio no trabalho produzido na Colônia”.

O estudo de Wrege (1993) é um dos primeiros, entre os 40 trabalhos analisados, a tratar especificamente da Companhia de Jesus. Intitulado de *A educação escolar jesuítica no Brasil-Colônia: uma leitura da obra de Serafim Leite 'História da Companhia de Jesus no Brasil'*, foi defendido como dissertação de mestrado na Área de Filosofia e História da Educação, sob a orientação de Demerval Saviani.

4.6 Educação jesuítica

Nesta categoria foram classificados 10 trabalhos, sendo 6 teses e 4 dissertações.

Para Lehmkuhl (1991), a escola brasileira, “nascida jesuítica, tem sua contextualização na sociedade portuguesa de meados do século XVI”. Para o autor, esta sociedade, “não renascentista e como que não européia, assume-se tipicamente como portuguesa e cristã, e impõe-se enquanto tal”. Argumenta ainda que, “através dos instrumentos disponíveis, a mentalidade que perpassa condiciona a escola que surge no Brasil e esta, desde o início, manifesta em suas formas o pensamento do estado português e da igreja católica”.

Em sua dissertação de mestrado em Educação, Bonato (1998) realizou pesquisa bibliográfica sobre a educação na modernidade, em que analisa

[...] três correntes do pensamento pedagógico dos séculos XVII e XVIII, que tiveram profunda repercussão em todos os sistemas educacionais do mundo ocidental, capazes de influenciar pedagogos e filósofos da educação na elaboração de propostas para a educação moderna: a dos jesuítas, a de John Locke e a de Jean-Jacques Rousseau”.

Segundo o autor, estas visões pedagógicas muitas vezes são antagônicas.

Nessa dissertação esboça-se uma “síntese das principais idéias dessas correntes de pensamento, que, com certeza, iluminaram a produção do conhecimento educacional da modernidade e as concepções pedagógicas contemporâneas”. O estudo trata, portanto, de

[...] resgatar os ideais dessas três correntes de pensamento pedagógicas e a sua contribuição na elaboração do conhecimento educacional e na formação da cultura do mundo ocidental, assim como a contribuição na elaboração do conhecimento como uma das formas de se ajudar a pensar a questão da cidadania.

Raymundo (1998) elaborou sua dissertação de mestrado com o propósito de entender a “prática pedagógica dos jesuítas que atuaram no Brasil no século da descoberta, no quadro de desenvolvimento mundial em que a busca do futuro se enfrentava com as tentativas de preservação do passado”. Para o autor, a procura de entendimento dessa prática adquire sentido

[...] quando percebemos que a literatura disponível sobre a matéria, por parâmetros diversos, insiste em afirmar, entre outros julgamentos, que o processo educacional na Colônia foi significativamente retrógrado, fora do contexto, com objetivos essencialmente religiosos.

Para fundamentar seu estudo, o autor recorre a Rabelais, Comenius e Locke, considerando que “estes pensadores são aceitos como legítimos representantes do pensamento moderno, principalmente naquilo que diz respeito à educação”. Assim, retira de suas obras “as recomendações feitas para a formação do homem da nova sociedade em desenvolvimento” e recolhe, “respectivamente de *Gargântua e Pantagruel*, *Didática Magna* e *Pensamientos sobre la Educación*, críticas feitas à escolástica quanto ao conteúdo e à forma de ensinar, sugestões e princípios para um ensino bem sucedido e questões necessárias para a formação do homem moderno”.

Com base em tais pressupostos, “considerados indispensáveis na modernidade”, Raymundo (1998) realiza uma

[...] comparação com as preocupações e as práticas dos jesuítas, reveladas principalmente em suas Cartas, e que tratavam das coisas da terra descoberta ou de seus estudos, das relações aqui estabelecidas e dos encaminhamentos político-educacionais considerados por eles necessários a toda gente da Colônia portuguesa.

O resultado da comparação

[...] leva, no mínimo, à afirmação de que não se pode interpretar a atuação dos primeiros Jesuítas no Brasil partindo dos limites da escolástica, pelas propostas formalísticas descritas na *Ratio Studiorum* e nem por uma intencionalidade evangelizadora delimitada, *a priori*, pelas regras ou pelos objetivos da Contra-Reforma.

Wooley (2004), em sua dissertação de mestrado em Educação, reporta-se ao ano de 1773, “quando se suprimiu a Companhia de Jesus” e que “foi um dos mais desconcertantes do século das Luzes”. Para a autora, a Ordem, outrora importante instrumento de legitimação e afirmação das monarquias católicas, “tornara-se um organismo incômodo no seio desses Estados, na medida em que cresciam a concorrência e os atritos entre os poderes secular e religioso ao longo do século”.

Ele aponta que, “sobretudo em função do magistério que ministrava”, a Ordem “converteu-se em símbolo do poder político exercido pela Igreja, que tanto incomodava as novas monarquias absolutistas. E foi em Portugal, país no qual a Companhia de Jesus possuía especial tradição, que a derrocada dos inicianos teve início em 1759”.

No seu estudo, Wooley (2004) se detém a estudar a obra de Luís Antonio Vernei, *O verdadeiro método de estudar*, de 1746. Para a autora, nesta obra, Vernei “tinha colocado definitivamente os jesuítas no centro das tensões políticas do século”, uma vez que “o livro atacava diretamente a figura dos mestres jesuítas e denunciava de modo ácido o caráter ultrapassado e pernicioso do seu ensino”. No entanto, argumenta a autora, “Vernei criticava algo mais que os aspectos filosóficos da escolástica jesuítica”. Sua crítica dirigia-se, na verdade, “ao monopólio que a Companhia de Jesus exercia sobre a formação da elite portuguesa, contestando assim sua autoridade”.

Por seu turno, “os jesuítas não tardaram em defender a tradição acumulada ao longo de quase dois séculos de magistério, o que gerou uma vigorosa polêmica em Portugal”. Assim, “inserida, sem dúvida alguma, no contexto maior de disputas entre o poder secular e o poder religioso que caracterizou o século XVIII europeu, e essa polêmica, em suas múltiplas dimensões”, é que constitui o objeto do trabalho de Wooley (2004).

A tese de doutorado em História elaborada por Cás (1996) tem como foco a educação jesuítica em nível superior. O autor postula “a existência da Universidade luso-brasileira: Universidade de fato (1572-1822)”, que “foi uma realidade na História da Educação Brasileira no período colonial”. Diz-se “Universidade de fato porque a de direito ou formal não foi criada, embora houvesse condições para tanto”. O objetivo dessa tese foi “traçar o perfil da Universidade Brasileira de fato que existiu sob diversas denominações: Jesuítica (1572-1759), Pombalina (1771-1800) e Joanina (1800-1822) e provar sua existência”.

Para tanto, Cás (1996) considera que “o acesso aos Cursos Universitários era feito através dos Cursos de Humanidades”, e que, “a partir da vigência dos Estatutos da Universidade Conimbricense Restaurada, passaram a outras exigências, como: idade, conhecimento e requisitos pessoais”. O autor afirma que

[...] a Universidade Jesuítica foi iniciada com a implantação do Curso de Humanidades (1552) e do Curso de Artes e de Teologia (1572), na Bahia, e foi consolidada com a concessão dos Graus Acadêmicos de Bacharel (1575), Licenciado (1576), Mestre em Artes (1578) e Doutor em Teologia (1585).

Por sua vez, “a Universidade Pombalina, no período pombalino, caracterizou-se, basicamente, pela ‘Restauração’ da Universidade de Coimbra com a adoção de novos Estatutos (1772), pela marcante influência da Ilustração e pela administração despótica”.

Cás (1996) também afirma que “a Universidade Conimbricense era organizada com os Cursos de Teologia, Direito Civil, Medicina, Matemática e Filosofia” e que “a Universidade Joanina Brasileira de fato, sem contar as Cadeiras isoladas ou independentes criadas no período de D. João VI, era constituída por três centros universitários: Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo”. Como conclusão, o autor afirma que,

[...] no período colonial brasileiro, existiram três Universidades de fato regidas por Estatutos. Elas concediam Graus Acadêmicos que eram aceitos, e a criação da Universidade formal e oficial só não ocorreu por causa da posição hegemônica ou intransigente da Universidade de Coimbra e da falta de vontade política dos monarcas.

156

Damasceno (1998) dedica-se, em sua tese de doutorado em Educação, a “sistematizar e analisar algumas idéias e dados sobre as origens da educação pública estatal na América Portuguesa”. O ponto de partida do autor é

[...] a idéia de que no governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 19º (décimo nono) governador e capitão-geral do Grão-Pará e Maranhão entre os anos de 1751 e 1759, dá-se início a um amplo processo de transformações que culminaria, dentre outros acontecimentos, com o surgimento – pela primeira vez na América Portuguesa (território composto pelo Estado do Grão-Pará e Maranhão e pelo Estado do Brasil) – de escolas estatais que viriam substituir o sistema jesuítico de educação elementar, antes mesmo da reforma do ensino de Carvalho e Melo deflagrada em 1759, em Lisboa, e o instrumento legal utilizado para que isso acontecesse foi o “Diretório de 1757”.

Diez (2001) elaborou uma pesquisa de doutorado em Educação que foi “construída como uma arqueogenealogia da educação brasileira do período colonial, enfatizando epistemologia e história”. Para o estudo da epistemologia, a autora

[...] buscou nas práticas discursivas periféricas e/ou nos limiares da educação as discontinuidades e multiplicidades que permitiram organizar a diversidade em algumas regularidades dos saberes sobre a educação. Com este desígnio foram estudados os discursos contidos nos relatos de viajantes e nos Sermões do Padre Antônio Vieira – e neles identificadas as Eras da Semelhança e da Representação – corroborando a asserção foucaultiana das simultaneidades epistemológicas.

O segundo foco, o da história, “é abordado a partir da suspeita sobre a história oficial e se dirige à escavação dos *bas-fonds* das práticas educativas”. Deste modo,

[...] a cautela em relação ao patente – neste caso hegemonia, excelência e harmonia da educação jesuítica – permitiu escavar esses espaços periféricos, expondo-os à descontinuidade do olhar, ou seja, a uma visão que se interrompeu temporariamente para reenfocá-los.

Para a autora,

[...] uma vez que os *bas-fonds* remetem à escória e à zona de licenciosidade, a pesquisa se fez em arquivos exteriores à educação – referentes às instituições religiosas, aos processos inquisitoriais, às histórias diversas – para que deles se manifestassem as possíveis relações.

Diez (2001) conclui que, assim,

[...] desnudou-se o diverso e o contingente no que se dava como permanente, evidenciando que a história da educação brasileira do período colonial manifesta-se como trajetórias de alteridades, sob as epistemes da Semelhança e da Representação.

O objeto de estudo da tese de doutorado em Educação de Puentes (2003) é o processo de formação da cultura brasileira no século 16, e o ângulo sob o qual este objeto é tomado é o educacional. O objetivo do trabalho foi

[...] avaliar a instrumentalidade cultural da educação jesuítica, através da análise da influência que exerceram entre os próprios portugueses a prática de seus serviços sacramentais e a concepção filosófica de seu método pedagógico, o *Ratio Studiorum*, dentro do Colégio, na transmissão e preservação da cultura portuguesa dominante no Brasil colonial (1549-1599).

Em tal sentido, o autor discute, em primeiro lugar, “a cultura portuguesa e as razões pelas quais a educação da Companhia de Jesus atendia aos interesses da Corte, a partir do paradigma corporativo de Antônio Manuel Hespanha”; em segundo lugar, “a missão da Companhia no Brasil e suas motivações históricas”; em terceiro lugar, “o conteúdo da reforma e conversão religiosa e cultural dos portugueses”; e em quarto lugar, “a instrumentalidade cultural do Colégio, fundamentalmente de seu método pedagógico, o *Ratio Studiorum*”.

Sangenis (2004) se propõe, em sua tese de doutorado em Educação, “escovar ‘a contrapelo’ a memória educacional brasileira”. Para ele, “a metáfora benjaminiana explica o intento desta tese”, o que significa

[...] controverter as reminiscências dos nossos anos escolares, reforçadas pela historiografia corrente que, em via de regra, reportam-nos, ao presumível exclusivismo da atividade missionária/educacional da Companhia de Jesus, a partir de sua chegada à Bahia, em 1549, apesar do protagonismo “em geral, ignorado ou silenciado” de outras Ordens Religiosas, na cena educacional brasileira, no período colonial.

O interesse do autor, em especial, é pela “atividade missionária/educacional dos franciscanos, presentes no Brasil desde 1500, marcada por disputas com os jesuítas”. Nesta perspectiva, o autor pergunta sobre “as possíveis explicações para esse estranho e generalizado silenciamento sobre a matéria.” De seu ponto de vista, nesse campo de investigação, “deparamo-nos com uma série de problemas que vão desde o tratamento acríptico das fontes documentais disponíveis às cristalizações de conceitos equivocados, construídos ao longo do tempo, ainda hoje persistentes”.

Para Sangenis (2004), a

[...] análise das rivalidades e das questões disputadas entre o franciscanismo e o jesuitismo, no Brasil, considerando-se as suas conexões internacionais, permitiu a compreensão dos processos que instituem o pensamento único, na educação, à medida que as práticas uniformizadoras buscaram suprimir o pensamento e a ação permeados pelo valor da diferença.

Nogueira (2005), em sua tese de doutorado em Educação, que tem por foco os jogos e as brincadeiras no Brasil colonial, “aborda o universo lúdico infantil do Brasil-Colônia, a partir dos escritos e quadros dos jesuítas e viajantes, observadores diretos da vida na colônia”.

Para identificar e caracterizar as brincadeiras infantis, Nogueira (2005) recorre a autores como Rabelais, Vives, Erasmo, Bruegel, Martin Van Cleef e outros e aos programas e práticas dos colégios jesuítas no Brasil e na Europa, “procurando entrecruzar os aspectos “sociais, políticos, religiosos, morais e educacionais”.

A autora argumenta que “o jogo era considerado atividade não séria pelos adultos”, embora “os educadores e intelectuais da época [usassem-no] para ensinar e como forma de refazer as energias e descansar o espírito para o estudo”. Assim, “não estava explícita a idéia do jogo educativo, mas já havia o uso de jogos com o intuito de ensinar”.

Nogueira (2005) elabora um histórico sobre a atuação da Companhia de Jesus no Brasil-Colônia e diz que esta “iniciou seu trabalho missionário, educativo e colonizador em 1549, com a chegada dos primeiros jesuítas, entre eles o Pe. Manoel da Nóbrega”. Afirma ainda que

[...] Inácio de Loyola, o fundador, trouxe para dentro da Companhia de Jesus todo o conhecimento da época, uma nova estrutura de funcionamento, sendo que os locais de missão se reportavam aos seus superiores na Europa. Os jesuítas assumiram a educação das crianças para, por meio delas, cristianizar a colônia, educar o povo de acordo com os hábitos, costumes, valores e conhecimentos europeus. Folcloristas, estudiosos e viajantes relatam a vida no Brasil colonial, destacando a família, o papel da mulher, da criança, a vida infantil e sua ludicidade.

Nogueira conclui que se pode perceber que, “apesar da convivência de diferentes raças, a influência lusa foi preponderante nas brincadeiras infantis”. Para a autora, “Portugal, país de navegadores e descobridores, foi o eixo de muitas trocas entre diferentes povos e continentes, divulgando para suas colônias brincadeiras dos lugares por onde passou”.

4.7 A pedagogia jesuítica

A pedagogia jesuítica foi focalizada em 3 dissertações de mestrado e 3 teses de doutorado.

Inserida na área de Comunicação, a dissertação de Fernandes (1978) analisa “a comunicação na catequese dos índios brasileiros praticada pelos jesuítas e oferece um retrospecto histórico sobre colonização e catequese”. O autor valoriza três meios de comunicação utilizados com objetivos catequéticos: “língua, teatro e música”.

No mestrado em Educação, Antoniazzi (1994) tratou da práxis pedagógica dos jesuítas no Brasil-Colônia 1549-1697. Para essa abordagem a autora tomou como referência “a historicidade, isto é, o estudo do movimento da teia de relações dos

jesuítas com os demais atores sociais do período”. As fontes de pesquisa foram “as cartas jesuíticas dos Padres Manoel da Nóbrega, José de Anchieta e Antonio Vieira”, nas quais buscou “identificar as relações das duas categorias de análise, fé e empresa comercial, que emergiram da revisão de literatura”.

O estudo concluiu que “a práxis pedagógica dos jesuítas no Brasil-Colônia, se, de um lado, foi apostólica, por outro, serviu aos interesses dos senhores de engenho e fazendeiros, com os índios, com os negros, com os piratas e com o poder eclesiástico”. Assim, “as relações de fé e empresa comercial são concomitantes em todo o período estudado, marcando ambas, desse modo, a práxis pedagógica da Companhia de Jesus”.

Ainda na área de Educação, a dissertação de mestrado de Vieira (1998) “analisa a construção sócio-histórica da profissão docente no Brasil, do século XV ao XIX, e pesquisa o verbete professor-professora, procurando subsídios para a compreensão das raízes históricas desta profissão”.

O autor toma como ponto de partida “a chegada da Companhia de Jesus ao Brasil (1549), período de formação dos ‘primeiros professores brasileiros natos’ e, como referencial de finalização, o ano de 1880, no qual ocorre o fenômeno de ‘feminização do magistério’ para as séries iniciais do ensino”.

Identifica no período colonial os “primeiros professores” entre os meninos índios do Brasil. Afirma que

[...] a infância foi utilizada como veículo e objeto da dominação pelos jesuítas, expulsos em 1759, e observa os pontos de contato que permearam a formação docente com o “pensamento positivista”, perpassados pelas idéias religiosas em um ambiente marcado pelo patriarcado escravocrata no século XIX.

159

Como conclusão, o estudo de Vieira (1998) verifica o processo de “feminização do magistério ‘primário’ nas duas últimas décadas do século passado” como um “fenômeno marcado pelo movimento de urbanização e industrialização dos centros mais populosos e formação das primeiras professoras brasileiras natas pelas instituições de assistência e amparo às meninas ‘órfãs e desvalidas’”. Aponta, ainda, “as causas para o afastamento dos homens da profissão docente, nas séries iniciais do ensino”. Desta perspectiva, o estudo “contribui para o entendimento da profissão do magistério e para o processo de construção das identidades individuais e coletivas dessa categoria profissional”.

Um exemplo de como a temática da concepção pedagógica dos jesuítas permeia várias áreas de conhecimento é a tese de doutorado em Engenharia de Produção de Martins (1996). O autor realiza um

[...] estudo histórico acerca da origem do ensino das ciências matemáticas no Rio de Janeiro, e, dentro desta premissa, a abordagem privilegia a concepção pedagógica empreendida pelos jesuítas no Brasil colonial (1560-1756) contrapondo-a ao projeto pedagógico do Positivismo Ilustrado inserido no contexto educativo brasileiro a partir de 1850.

Na área de Educação, Klein (1997) estuda a pedagogia dos jesuítas nos “programas de formação pedagógica, quase que exclusivamente segundo a *Ratio Studiorum*, recebeu, neste decênio, uma formulação atualizada com os recentes documentos Características da Educação da Companhia de Jesus e Pedagogia Inaciana”.

Para o autor,

[...] a educação jesuítica recupera, na experiência espiritual e na visão de Inácio de Loyola, a inspiração para o seu objetivo hoje: oferecer a melhor educação integral aos alunos para que reconheçam e invistam suas capacidades, não para usufruto individual, mas para um serviço solidário aos demais.

Deste ponto de vista, Klein (1997) argumenta que a

[...] orientação central da educação jesuítica é a justiça, e a realidade dos pobres e marginalizados o seu contexto. Para viabilizar a educação em valores é proposto um paradigma pedagógico composto de cinco dimensões: contexto, experiência, reflexão, ação e avaliação. Trata-se de um modelo prático a pervadir o currículo, antes que lhe acrescentar novas disciplinas.

A pesquisa empírica para a tese de Klein foi realizada em “oito países da Europa e da América Latina, incluindo o Brasil, junto a 146 entrevistados que haviam aplicado ou ainda aplicam o projeto pedagógico de Pierre Faure e a pesquisadores de diversas universidades que o conheciam”. Como resultados, foram identificados

[...] diversos aspectos de interface entre as abordagens jesuítica e faureana e as possibilidades e limites para esta ser uma mediação para aquela aterrisar em sala de aula, contribuindo assim para formar homens e mulheres competentes, conscientes e solidários com os demais.

O autor entende que “Pierre Faure apresenta sete momentos didáticos, configuradores de um roteiro que pode implementar as cinco dimensões do paradigma jesuítico” e conclui o trabalho “refletindo, brevemente, sobre as principais antinomias detectadas nas entrevistas, em vista de uma re-significação da proposta jesuítica no mundo”.

Ainda na categoria de “educação jesuítica”, a tese de doutorado de Casimiro (2002) trata da função educativa da Igreja no Brasil colonial “em uma época em que dilatar o Império era um objetivo conquistador do Reino, mas, também, interesse da Igreja, que via ampliar-se o espaço para a propagação da Fé”. A autora afirma que “como um dos principais grupos de então estavam os jesuítas, dentre os quais o italiano Jorge Benci, que viveu na Bahia entre 1681 a 1700”. Como hipótese, afirma “que no Brasil colonial, além da pedagogia jesuítica sistematizada para alguns portugueses brancos e além da pedagogia jesuítica sistematizada para a educação e evangelização dos índios, foi elaborada uma terceira pedagogia destinada aos africanos escravizados”. Deste ponto de vista, havia “uma concepção pedagógica contendo princípios pedagógicos, missão, pressupostos psicológicos da aprendizagem, regras, objetivos, conteúdos, métodos, técnicas e normas disciplinares que se daria por mecanismos de controle da Igreja e do Estado”.

Para responder às questões e testar o conjunto de hipóteses, Casimiro (2002) analisa a concepção pedagógica jesuítica acerca da educação dos escravos negros, naquele contexto, tomando como núcleo de análise o livro do jesuíta Benci, publicado no ano de 1700: *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*.

Considerando-se “a natureza do tema, situado no campo das representações, a sua inserção histórica e suas implicações ideológicas, literárias e religiosas”, a autora

“privilegia o uso das categorias de análise dialética”. A tese está estruturada em cinco partes. Na Parte 1 são revisadas “as pedagogias religiosas cristãs e jesuítica, especialmente”. Na Parte 2 é “contextualizada a vida material, a sociedade e a mentalidade colonial, e reapresentado como se deu a caminhada da Igreja na marcha colonizadora do Império Português”. Na Parte 3 são “apresentados alguns dados da vida de Benci, as leituras que influenciaram as idéias expressas no seu livro, os argumentos de autoridades usados em sua tese e as influências legadas por ele às idéias vindouras”. Na parte 4, a obra é analisada como expressão da cultura colonial, e a autora caracteriza a metodologia e analisa as categorias pedagógicas constantes no texto. A seguir são analisados “os procedimentos pedagógicos utilizados ou aconselhados por Benci, evidenciando como foram utilizados os conteúdos”. Na parte final, a autora confirma a hipótese norteadora da tese de que “havia, além da proposta pedagógica para os colégios e para as missões, uma terceira concepção pedagógica para os negros”. A hipótese é confirmada

[...] afirmando que esta concepção foi elaborada por Jorge Benci, com a anuência da Companhia de Jesus e da Igreja, como uma pedagogia contendo o que, na linguagem atual, chamaríamos: princípios pedagógicos, missão, pressupostos psicológicos da aprendizagem, regras, objetivos, conteúdos, métodos e técnicas, avaliação e normas disciplinares.

Casimiro (2002) conclui sua tese

[...] afirmando que os princípios do jesuíta tiveram um objetivo colonizador, missionário e evangélico, mas as suas intenções foram, também, as de equacionar necessidades do seu tempo: controlar a classe dos escravos, em número crescente, fazer aceitável o poder de dominação, punir dentro dos limites, doutrinar sem despertar a consciência da liberdade. Nessa intenção, seus discursos encaminham senhores e escravos para a aceitação do poder constituído.

Finalizando, para a autora

[...] fica claro que o jesuíta italiano Jorge Benci foi um dos ideólogos justificadores e reformadores da escravidão colonial, não chegando, porém, a um grau de consciência cristã compatível com princípios evangélicos contrários à escravidão. Conseqüentemente, sua proposta pedagógica funcionou como elemento catalisador das relações econômicas e sociais.

4.8 *Ratio Studiorum*: o plano de estudos dos jesuítas

O *Ratio Studiorum*, segundo Gomes (1995), não é

[...] um tratado de pedagogia, mas um código, um programa, uma lei orgânica que se ocupa do *conteúdo* do ensino ministrado nos colégios e universidades da Companhia e que impõe *métodos e regras* a serem observados pelos responsáveis e pelos professores desses colégios e universidades.

Segundo Sousa (2003),

[...] este Plano de Estudos oferece aos professores da Companhia um *curriculum* fixo e um conjunto coerente e graduado de objectivos e de métodos, desde as classes de Gramática até às de Teologia, que foram seguidas, quase sem alteração, até 1832, sob o nome de *Ratio Studiorum*. O título completo é *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*.

Entre as 40 teses e dissertações analisadas, apenas duas dissertações de mestrado dedicaram-se a estudar o *Ratio Studiorum*, ambas orientadas pelo professor José Maria de Paiva (Unimep).

O estudo de Silva (2001), intitulado *Ratio Studiorum: uma leitura dos elementos da didática*, assinala que “o principal paradoxo à condição de professor é ser submetido a um modelo ideal de educação com alto grau de exigência, enquanto as condições de exercício da profissão são herança do século XVI”. Esta herança, para a autora, “é um legado do *Ratio Studiorum*, documento elaborado com vistas à organização das escolas jesuíticas”. A dissertação visou “elucidar as raízes históricas dessa herança, analisando os elementos da Didática presentes no documento e tendo como pressuposto que o exercício de retornar às origens de conceitos comuns da prática docente é essencial para pensá-la criticamente”.

Por sua vez, Dias (2002) teve por finalidade realizar uma análise textual do Plano de Estudo da Companhia de Jesus, o *Ratio Studiorum*. Segundo o autor, o “Plano não se apresenta como um tratado sobre educação, mas sob a forma de um código de regras, minuciosamente prescritas. O *Ratio Studiorum* foi definitivamente aprovado em 1599, fundado numa experiência de quarenta anos”.

Para Dias (2002) a “proposta educacional jesuítica deve ser entendida dentro do contexto que lhe deu origem, marcado pelos descobrimentos, pelo desenvolvimento mercantilista, pela renovação espiritual”.

No primeiro capítulo, o autor mostra que “a visão de mundo é ainda socialmente religiosa, por isto a hierarquia e a obediência se apresentam como princípios organizadores da vida”. Neste aspecto, “a educação tem, pois, por objetivo fundamental, a “salvação” e, em segundo lugar, a ciência”.

Esboçada a finalidade da educação, o autor analisa

[...] a organização do colégio (função do Provincial, do Reitor, do Prefeito dos Estudos, do Pretor e do Bedel), a organização dos estudos, a relação professor/aluno, a metodologia do ensino e do estudo (aula, estudo privado, disputas, repetição, academia), a disciplina e a obediência, mostrando as diretrizes e, sob elas, a concepção de mundo e de educação.

Ao finalizar, o autor afirma que o trabalho realizado “não se propôs a uma análise contextual, procurando entender as razões sociais que levaram os jesuítas a determinar esse tipo de procedimento definido pelo *Ratio*: ficou na análise do texto enquanto tal”.

4.9 Língua e literatura no período colonial

Ao focalizarem o Brasil “indianizado” do século 16, Ferreira e Bittar (2004) chamam a atenção para o fato de que naquele momento “predominava a pluralidade lingüística, destacando-se o tupi e o português”. Para estes autores, “o primeiro era a língua ‘geral’ (nheengatu), falada por todos e de aprendizado obrigatório para os jesuítas; o segundo estava restrito às casas de bê-á-bá mantidas pela Companhia de Jesus”.

Como se vê, a contribuição das áreas de Lingüística, Letras e Artes são fundamentais para a compreensão da atuação pedagógica dos jesuítas no período

colonial no Brasil. Entre os 40 trabalhos analisados foram identificadas uma tese de doutorado em Língua Portuguesa e uma dissertação de mestrado em Literatura Brasileira.

A tese de Casagrande (2001) objetivou compreender “como se deu o processo de implementação do ensino da Língua Portuguesa em Portugal e no Brasil no século XVI”. Para tanto, a autora buscou “traçar não só um percurso historiográfico desse ensino, mas também da implantação de uma política lingüística implementada pela metrópole na colônia”. A pesquisa utilizou-se de fontes primárias – quais sejam *A Gramática da Linguagem Portuguesa* de Fernão de Oliveira e a *Gramática da Língua Portuguesa* de João de Barros, ambas publicadas em Portugal em 1536 e 1540, e as *Cartas dos Padres Manoel da Nóbrega* e José de Anchieta, enviadas do Brasil a Portugal no período de 1549 a 1584 – e de fontes secundárias. Com base nas diversas publicações consultadas ao longo da pesquisa, a autora pôde “traçar o percurso historiográfico do ensino de Língua Portuguesa não só em Portugal, durante o século XVI, mas também no Brasil nesse mesmo período”.

Os documentos foram analisados por meio de “categorias estabelecidas a partir da leitura das fontes primárias com o objetivo de contribuir para a construção de um método de trabalho, na área de Historiografia Lingüística, para os documentos produzidos no século XVI”.

Após a análise, tendo como referencial as categorias selecionadas, a autora verificou que “os jesuítas desenvolveram um método próprio para ensinar Língua Portuguesa, distinto daqueles utilizados na metrópole”.

Realizado na área de Literatura Brasileira, o objetivo do estudo de Oliveira (2002) foi o de realizar um “levantamento das tópicas discursivas e sociais encenadas na obra do poeta brasileiro Manuel Inácio da Silva Alvarenga – especificamente nos poemas *À Mocidade Portuguesa* e *O Desertor*, feitos em louvor às reformas educacionais promovidas pelo Marquês de Pombal no século XVIII”.

Segundo o autor, “essas reformas visavam extirpar da educação portuguesa as marcas deixadas pelo método peripatético utilizado nas escolas da Companhia de Jesus, instituição que era, desde meados do século XVI, a grande responsável pelo ensino português”.

A dissertação de Oliveira (2002) ressalta “a importância da Companhia na organização teológico-política do Estado e analisa a sistematização do ensino jesuítico exposta no compêndio *Ratio Studiorum*, publicado em 1599”.

Para o autor, “os antecedentes da superação do método jesuítico são expostos na análise da importância crescente que as idéias iluministas assumem em Portugal, introduzidas pelos clérigos da Congregação do Oratório, mas refratadas por uma cultura essencialmente conservadora e católica”.

4.10 As missões jesuíticas

A Companhia de Jesus iniciou as suas atividades catequizadoras no sul do Brasil, a partir do sul de Paranaguá. Desde o tratado de Tordesilhas a região esteve envolta em disputas entre Portugal e Espanha. O vale oriental do Rio Uruguai era

habitado pelo povo guarani, e os jesuítas, em sua maior parte de origem espanhola, tiveram tempo e liberdade para convertê-lo ao cristianismo ao mesmo tempo em que passavam a eles os valores da cultura européia ocidental. Os guarani foram reunidos pelos jesuítas para fins de conversão ao cristianismo em uma confederação de sete cidades autônomas, cada uma correspondente às sete tribos originais: *San Nicolás*, *San Luís*, *San Lorenzo*, *San Borja*, *Sant'Angel Custódio*, *San Baptista* e *San Miguel*.

Duas dissertações de mestrado, defendidas na mesma instituição (UFSM), mas em programas de pós-graduação diferentes, como já mencionamos, enfocam as missões jesuíticas: são os trabalhos de Brum (1998 e 1999), que se voltam ao estudo dos Sete Povos das Missões. O primeiro caracteriza-se como

[...] um estudo transdisciplinar entre a História, o Folclore, a Educação, a Literatura e a Antropologia, que, sob o prisma teórico-metodológico do Paradigma da Complexidade, tem por objetivo demonstrar a viabilidade da utilização das lendas de temática missioneira como fonte hábil à construção historiográfica.

Nesta perspectiva,

[...] a transição do mundo guarani, coordenada pelos jesuítas durante os séculos XVII e XVIII, nos Sete Povos das Missões, foi estudada a partir de duas lendas – *Angüera* e *Casa de Mbororé* –, na versão de João Simões Lopes Neto, retratadoras da conversão do guarani e das identidades missioneiras, respectivamente.

A autora busca nestes discursos de “integração/desintegração colonial as estratégias utilizadas na conversão dos guaranis e os mecanismos de justificação e/ou resistência ao processo a que estes foram submetidos”. Tendo em vista “o projeto de integração colonial destes territórios e seus habitantes à Coroa Espanhola, em que se configurou a experiência missioneira”, e “atentando a dialeticidade com as fontes e seu caráter estético no que concerne as suas relações com o universo guarani e jesuítico-hispânico”, a análise destas expressões do imaginário foi efetuada por meio das categorias integração colonial/integração social/integração com o mundo”. A autora relaciona “a conversão apresentada no lendário com a formação de novas mentalidades e identidades através de atuação pedagógica dos jesuítas, com o intuito de efetivar o projeto de integração colonial que representavam”.

Ainda na linha dos estudos transdisciplinares entre História, Educação e Antropologia, a segunda dissertação de Brum (1999) teve por objetivo “demonstrar a possibilidade de utilizar a categoria integração, em suas três acepções: integração colonial, social e no mundo, para estudar a História da Integração colonial ocorrida nos Sete Povos das Missões, tendo como fonte os escritos do Padre Antônio Sepp – agente evangelizador integrador –, sujeito protagonista desta experiência em dois destes povoados (São Miguel e São João Batista)”.

Para tanto, a autora analisa os escritos de Sepp – *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos* (1710) e *Algunas Advertências tocantes al Gobierno Temporal de los Pueblos* (1732) – como fontes literárias em que se constituem. O objetivo foi “atentar para o imaginário social de Sepp, em que se configuram como expressão, destacando o caráter estético e dialético das mesmas, como peculiaridades tendentes a propiciar uma melhor visualização desta experiência”.

Nesse sentido, a autora “buscou o entendimento da história da integração colonial ocorrida nos Sete Povos das Missões, a partir de um olhar contemplativo de sua complexidade, enquanto processo histórico relacionado com a expansão das Coroas Ibéricas nas regiões platinas”. Também buscou, na visão de Sepp sobre esta experiência, “as razões explicativas de sua estruturação e manutenção”.

Para Brum (1999), “as estratégias corporificadas nos instrumentos utilizados pelos jesuítas para a inserção dos guaranis transmigrados, já convertidos, justificadoras desta experiência”, foram estudadas, e, também, foi “relacionada a atuação dos jesuítas com a educação, no sentido de que o projeto de integração destes territórios e seus habitantes, para ser entendido em sua lógica, teve como base a relativa integração social dos guaranis às Missões.”

Em suma, a autora conclui que

a História da Integração no Prata, no que concerne a este fato histórico de longa duração, contou com a pedagogia jesuítica a serviço dos interesses colonialistas, traduzida através de inúmeros instrumentos de integração social, relacionados à estrutura e dinâmica da sociedade missionária em seus aspectos materiais e imateriais.

Considerações finais

Ao finalizar a exposição dessas 40 teses e dissertações, esperamos ter apresentado um breve panorama dos principais estudos sobre educação jesuítica no período colonial brasileiro.

Os trabalhos aqui apresentados apontam a marcante presença das abordagens da História, a incorporação da Lingüística e da Literatura nas análises relativas aos textos e discursos produzidos pelos jesuítas, bem como a presença ainda tímida de outras áreas de conhecimento, como a Música, a Arqueologia, a Etnologia e a Filosofia, que compõem com poucos trabalhos.

Notou-se ainda que as abordagens no campo da Educação, em termos quantitativos, ainda são reduzidas – 40 trabalhos entre 275 localizados, ou seja, 14,5% –, indicando que esta área ainda tem muito a contribuir, mormente quando se considera a prolongada presença dos jesuítas no País durante 210 anos e suas ações pedagógicas.

Os achados indicaram que a pesquisa pode ser ampliada com a incorporação de outros tipos de produções científicas, especialmente artigos de periódicos, aos quais devem ser acrescidas as dissertações e teses defendidas no exterior, mormente aquelas oriundas de países onde os jesuítas tiveram marcante presença.

A pesquisa realizada também permitiu conhecer o comportamento da produção científica da área em determinado período e espaço. Como afirma Assunção (2006), “as vozes hoje referentes aos jesuítas são amplas e a documentação permite vários enfoques”. Para este historiador, “temos muito a discutir e estudar”, uma vez que “há documentos que merecem ser retomados, até aqueles do século 19, para verificar como a sociedade pensava o período em que ela foi dominada”. E destaca: “Daqui a 30 anos nossas abordagens podem ser questionadas ou não, com a descoberta de novos documentos”. Para Assunção (2006), “o trabalho do historiador é ir às fontes e fazê-las vir a luz através de publicação de fontes primárias que existem nos arquivos”.

Com relação às principais tendências do tema educação jesuítica no Brasil colonial e com vista a futuros estudos, recorreremos ao texto de Alves (2003), que aponta que

[...] o rastreamento das tendências historiográficas centradas na análise da obra jesuítica, em especial daquelas difundidas no Brasil, permite constatar, pelo menos, quatro conjuntos expressivos: 1) uma tendência apologética, constituída pelos escritos dos cronistas vinculados à própria Companhia de Jesus, que atravessou todo o período colonial e atingiu nossos dias; 2) outra, integrada pelas obras de combate a essa ordem religiosa, produzidas intensivamente durante o período pombalino, mas que foi rareando suas manifestações, de forma progressiva, ao longo dos séculos XIX e XX; 3) a tendência que realizou a recuperação paulatina da imagem da congregação, a partir do século XIX, que reúne elaborações pouco homogêneas do ponto de vista teórico-metodológico; e 4) a composta por análises subordinadas à teologia da libertação, vigorosa na segunda metade do século XX, que tem clamado contra os desvios da ação educacional e catequética dos jesuítas no Brasil-Colônia.

De alguma forma, algumas destas tendências estão presentes nos textos apresentados neste trabalho.

Por último, mas não menos importante, cabe reafirmar que os resultados apresentados nesta Seção são apenas um módulo de pesquisa em andamento que tem como objetivo realizar um mapeamento da produção científica sobre o período colonial brasileiro e educação jesuítica no Brasil-Colônia. Espera-se, contudo, que os achados aqui apresentados permitam oferecer condições para que as áreas de História da Educação e História do Brasil colonial possam refletir sobre seus avanços e lacunas, com base na reflexão sobre o conhecimento científico que se encontra produzido, registrado e disseminado.

Referências bibliográficas

ALVES, Gilberto Luís. Origens da escola moderna no Brasil: a contribuição jesuítica. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 91, p. 617-635, maio/ago. 2005.

_____. A obra educacional da Companhia de Jesus, segundo a historiografia. *Revista HISTEDBR On-Line*, Campinas, n. 9, mar. 2003. Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/art11_9.html. Acesso em: set. 2006.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Educação, história e cultura no Brasil colonial: TV CECH em debate*. São Carlos: UFSCar, 2006. Disponível em: <http://www.ies.ufscar.br/tvcech/>. Acesso em: set. 2006.

AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de. Origem da literatura brasileira: período pré-barroco (a poesia de Anchieta). *Cadernos da ABF*, v. 3, n. 1, s.d. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/abf/volume3/numero1/>. Acesso em setembro de 2006.

BITTAR, M. *O estado da arte em história da educação brasileira após 1985: um campo em disputa*. Campinas: HISTEDBR-DEFHE/FE/Unicamp, 2005. (Ciclo de Conferências em História da Educação). Videoconferência disponível em: <http://www.fe.unicamp.br/servicos/eventos-agenda-junho.html>. Acesso em: set. 2006.

BOURDIEU, Pierre. Método científico e hierarquia social dos objetos. In: NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. M. (Org.). *Escritos de educação*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

FERREIRA, N. S. de A. As pesquisas denominadas "estado da arte". *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 23, n. 79, p. 257-272, ago. 2002.

FERREIRA JR., Amarílio; BITTAR, Marisa. Pluralidade lingüística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 25, n. 86, p. 171-195, abr. 2004.

GOMES, Joaquim Ferreira. O 'Ratio Studiorum' da Companhia de Jesus, In: _____. *Para a História da Educação em Portugal: seis estudos*. Porto: Porto Ed., 1995. p. 25-42.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese*. São Paulo: Arké, 2006.

PAIVA, Wilson José. Educação no Brasil: contos e recontos. *Revista Diálogo Educacional*, Curitiba, v. 3, n. 7, p. 29-36, set./dez. 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SOUSA, Jesus Maria. Os jesuítas e a *Ratio Studiorum*: as raízes da formação de professores na Madeira. *Islenha*, Funchal (Ilha da Madeira), v. 32, p. 26-46, jan./jun. 2003.

167

Apêndice

Teses e dissertações defendidas de 1973 a 2005

AMOROSO, Marta Rosa. *Catequese e evasão: etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1845-1855)*. 1998. 200 p. Orientadora: Maria Manuela Carneiro da Cunha. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 1998.

_____. *Guerra Mura no século XVII: versos e versões.*, 1991. Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH/Unicamp, Campinas, 1991.

ANTONIAZZI, Maria Regina Filgueiras. *A historicidade da práxis pedagógica dos jesuítas no Brasil-Colônia: 1549-1697*. 1994. 433 p. Orientador: Luis Felipe Perret Serpa. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFBA, Salvador, 1994.

ARAGÃO, Virgínia Cruz de. *Educação no Brasil no século XVI: um estudo da pedagogia de José de Anchieta*. 1993. Orientadora: Maria Angela Vinagre de Almeida. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: a administração dos bens divinos*. 2001. Orientadora: Mary del Priore. Tese (Doutorado em História) – FFLCH/USP, São Paulo, 2001.

_____. *Terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas*. 1995. Orientadora: Mary del Priore. Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH/USP, São Paulo, 1995.

BASTOS, Uacury Ribeiro de Assis. *Jesuítas e seus sucessores: mochos e chiquitos (1767-1830)*. 1970. Orientador: Manuel Nunes Dias. Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH/USP, São Paulo, 1970.

BONATO, Sérgio Luiz. *Educação e modernidade: o pensamento educacional dos jesuítas – John Locke e Jean-Jacques Rousseau na era das ciências e da filosofia moderna*. 1998. Orientadora: Siomara Borba Leite. (Dissertação de Mestrado em Educação) – UERJ, Rio de Janeiro, 1998.

BRUM, Ceres Karam. *Integração: uma categoria para estudar a ação do Padre Antonio Sepp nas Missões*. 1999. Orientador: Júlio Ricardo Quevedo dos Santos. Dissertação (Mestrado em Integração Latino-Americana) – Santa Maria: PPGMILA/UFSM, 1999.

_____. *Lendário missioneiro: pedagogia jesuítica para a integração colonial nos Sete Povos das Missões*. 1998. Orientador: Jorge Luiz da Cunha. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFSM, Santa Maria, 1998.

CARVALHO, Carlos Alberto de. *Manuel da Nóbrega: das cartas ao Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. 2005. Orientador: Gilberto Mendonça Teles. Tese (Doutorado em Letras) – PUC/RJ, Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Sob os auspícios de profetas messiânicos e escritores profanos: uma leitura do messianismo português à luz da interpretação de Antonio Vieira*. 1996. 198 p. Orientadora: Eliana Lúcia Madureira Yunes. Dissertação (Mestrado em Letras) – PUC-RJ, Rio de Janeiro, 1996.

CÁS, Danilo da. *A universidade luso-brasileira: universidade de fato – 1572-1822*. 1996. 544 p. Orientador: Ivan Aparecido Manoel. Tese (Doutorado em História) – Unesp, Franca, 1996.

CASAGRANDE, Nanci dos Santos. *A implantação da língua portuguesa no Brasil do século XVI: um percurso historiográfico*. 2001. 370 p. Orientadora: Neusa Maria Oliveira Barbosa Bastos. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa) – PUC-SP, São Paulo, 2001.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. *Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos: uma proposta pedagógica jesuítica no Brasil-Colônia*. 2002. 466p. Orientadora: Marli Geralda Teixeira. Tese (Doutorado em Educação) – UFBA, Salvador, 2002.

_____. *Mentalidade e estética na Bahia colonial: a venerável ordem terceira de São Francisco de Assis e o frontispício da sua igreja*. 2002. 237 p. Orientadora: Sofia Olszewski. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – UFBA, Salvador, 2002.

COLARES, Anselmo Alencar. *Colonização, catequese e educação no Grão-Pará*. 2003. Orientador: José Claudinei Lombardi. Tese (Doutorado em Educação) – FE/Unicamp, Campinas, 2003.

CONSIGLIO, Vittorio. *Fontes missionárias e história indígena: um inventário analítico sobre textos jesuíticos nos arquivos romanos referentes a missão em Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII-XVIII*. 1997. 263 p. Orientadora: Maria Manuela Carneiro da Cunha. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 1997.

_____. *Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará: formação e escrita da missão*. 2003. 220 p. Orientador: José Jeremias de Oliveira Filho. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFLCH/USP, São Paulo, 2003.

COSTA, Célio Juvenal. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)*. 2004. 245 p. Orientador: José Maria de Paiva. Tese (Doutorado em Educação) – Unimep, Piracicaba, 2004.

DAMASCENO, Raimundo Alberto Figueiredo. *Origens da educação estatal na América Portuguesa*. 1998. 238 p. Orientador: Antonio Chizzotti. Tese (Doutorado em Educação) – PUC-SP, São Paulo, 1998.

DEBONI, Mirian Aparecida. *Os textos de José Anchieta e o imaginário religioso: ficção X texto sagrado*. 2002. 130 p. Orientador: Suzi Frankl Sperber. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Unicamp, Campinas, 2002.

DECKMANN, Eliane Cristina. *O imaginário dos séculos XVI e XVII: suas manifestações e alterações*. 1991. 572 p. Orientador: Bartolomeu Litteras Melia. Dissertação (Mestrado em História) – Unisinos, São Leopoldo, 1991.

DIAS, Ana Lúcia Bentes. *Educação e cultura brasileira: um estudo sobre o teatro anchietano*. 2001. 86 p. Orientador: José Maria de Paiva. Dissertação (Mestrado em Educação) – Unimep, Piracicaba, 2001.

DIAS, Geraldo Aparecido. *A pedagogia jesuítica: uma leitura do Ratio Studiorum*. 2002. 75 p. Orientador: José Maria de Paiva. Dissertação (Mestrado em Educação) – Unimep, Piracicaba, 2002.

DIEZ, Carmen Lúcia Fornari. *O "bas-fonds" da educação no Brasil colonial*. 2001. 272 p. Orientador: Francisco Cock Fontanella. Tese (Doutorado em Educação) – Unimep, Piracicaba, 2001.

FERNANDES, Francisco Assis Martins. *Comunicação na pedagogia dos jesuítas na era colonial*. 1978. Orientador: Virgílio Noya Pinto. Dissertação (Mestrado em Comunicações) – ECA/USP, São Paulo, 1978.

FFECILCAM, Helena Aiko Rilt. *Herança cultural na educação brasileira: evolução histórica da Companhia de Jesus em Portugal e Brasil-Colônia*. 1994. 105 p. Orientador: Elias Boaventura. Dissertação (Mestrado em Educação) – Unimep, Piracicaba, 1994.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Sentir, adoecer e morrer: sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII*. 1999. Tese (Doutorado em História) – PUC-RS, Porto Alegre, 1999.

FLORES, Luiz Felipe Baêta Neves. *Imaginação social jesuítica e instituição pedagógica Maranhão e Grão-Pará século XVII*. 1984. Orientador: Luiz de Castro Faria. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFRJ, Rio de Janeiro, 1984.

_____. *O combate dos soldados de cristo na terra dos papagaios*. Orientador: Luiz de Castro Faria. 1975. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Rio de Janeiro, 1975.

HADDAD, Ibrahim. *A educação brasileira dos séculos XVI e XVII: o ensino humanístico e prático da Companhia de Jesus no Brasil dos séculos XVI e XVII*. 1973. Tese (Livre-Docência) – FDHSS/Unesp, Franca, 1973.

170

HERNANDES, Paulo Romualdo. *O teatro de José de Anchieta: arte e pedagogia no Brasil-Colônia*. 2001. Orientador: Joaquim Brasil Fontes Júnior. Dissertação (Mestrado em Educação) – FE/Unicamp, Campinas, 2001.

KERN, Arno Alvarez. *A organização política das Missões da província jesuítica do Paraguai: 1641-1707*. 1979. Orientador: Olívio Manfroi. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH/PUC-RS, Porto Alegre, 1979.

KLEIN, Luiz Fernando. *O atual paradigma pedagógico dos jesuítas e a proposta de Pierre Faure: educação personalizada e solidariedade*. 1997. 382 p. Orientador: Selma Garrido Pimenta. Tese (Doutorado em Educação) – FE/USP, São Paulo, 1997.

LEHMKUHL, José Mauro. *Gênese da escola colonial brasileira*. 1991. 170 p. Orientadora: Neide Almeida Fiori. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFSC, Florianópolis, 1991.

LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: a retórica do canibalismo na América Portuguesa quinhentista*. 2003. Orientador: Paulo Miceli. Tese (Doutorado em História) – IFCH, Campinas, 2003.

_____. *As festas e seus papéis: as representações e dramatizações alegóricas jesuíticas no interior das festas religiosas do Brasil quinhentista..* 1999. 152 p. Orientador: Paulo Celso Miceli. Dissertação (Mestrado em História) – Unicamp, Campinas, 1999.

MARTINS, Vanderlei. *Primórdios do ensino técnico e das ciências no Rio de Janeiro: duas propostas*. 1996. 331 p. Orientador: Roberto Cintra Martins. Tese (Doutorado em Engenharia de Produção) – UFRJ, Rio de Janeiro, 1996.

MASSIMI, Marina. *Descoberta, ação, conhecimento e poder no Brasil colonial: estudos histórico-psicológicos*. 1995. Tese (Livre-Docência) – USP, Ribeirão Preto, 1995.

MEDINA, Flavia Maria Teixeira de. *A educação jesuítica hoje e os desafios da (in)formação: Colégio Nóbrega do Recife*. 2002. 83 p. Orientadora: Leda Rejane Accioly Sellaro. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFPE, Recife, 2002.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Presença do Brasil na Companhia de Jesus: 1549-1649*. 1976. Orientadora: Sonia Aparecida de Siqueira. Tese (Doutorado em História) – FFLCH/USP, São Paulo 1976.

MENEGUETTI, Fernando Krob. *A educação do índio no Brasil do século XVI*. 2003. 72 p. Orientador: José Maria de Paiva. Dissertação (Mestrado em Educação) – Unimep, Piracicaba, 2003.

MENEZES, Maria Cristina. *Raízes do ensino brasileiro: a herança clássico-medieval*. 1999. 200 p. Orientadora: Maria Elizabeth do Prado PINTINHA, Marcos Eduardo. *Catequese e educação na obra do Padre José de Anchieta*. 2004. 120 p. Orientador: Peter Johann Mainka. Dissertação (Mestrado em Educação) – UEM, Maringá, 2004.

PISCIOTTA, Renato Matsui. *Atraso e progresso na difusão da cultura científica: o Brasil entre o Barroco e o Iluminismo no mundo luso do século XVIII*. 2006. 168 p. Orientador: Gildo Magalhães. Dissertação (Mestrado em História Social) – USP, São Paulo, 2006.

PONTES, Joel Albuquerque. *Teatro de Anchieta*. Recife: Instituto de Letras/UFPE, 1976. Tese (Livre-Docência).

PUENTES, Roberto Valdés. *La formación de Brasil: la instrumentalidad cultural de la educación jesuita – Siglo XVI (1549-1599)*. 2003. 171 p. Orientador: José Maria de Paiva. Tese (Doutorado em Educação) – Unimep, Piracicaba, 2003.

QUINTANA, Ricardo Gomes. *O ídolo de pedra*. 2003. Orientador: Gilberto Mendonça Teles. Tese (Doutorado em Letras) – PUC/RJ, Rio de Janeiro, 2003.

_____. *Índia brasileira: o índio brasileiro nas cartas jesuíticas*. 2000. 318 p. Orientador: Gilberto de Mendonça Teles. (Mestrado em Letras) – PUC-RJ, Rio de Janeiro, 2000.

RAMINELLI, Ronald J. *Tempo de visitas: cultura e sociedade em Pernambuco e Bahia – 1591-1920*. 1990. 252 p. Orientadora: Laura de Mello e Souza. (Dissertação de Mestrado em História Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 1990.

_____. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. 1994. 281 p. Orientadora: Laura de Mello e Souza. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 1994.

RAYMUNDO, Gislene Miotto Catolino. *Os princípios da modernidade nas práticas educativas dos jesuítas*. 1998. 143 p. Orientadora: Lízia Helena Nagel. Dissertação (Mestrado em Educação) – UEM, Maringá, 1998.

RESENDE, Maria Leonia Chaves de. "*Gentios basilícos*": índios coloniais em Minas Gerais setecentista. 2003. 314 p. Orientador: John Manuel Monteiro. Tese (Doutorado em História) – Unicamp, Campinas, 2003.

_____. *Visões da conquista: verso e reverso – as missões jesuítas nos séculos XVI/XVII*. 1993. 315 p. Orientador: Sidney Chalhou. Tese (Doutorado em História Social) – Unicamp, Campinas, 1993.

ROCHA FILHO, Gustavo Neves da. *São Paulo: redirecionando sua história*. 1992. Tese (Livre-Docência) – FAU/USP, São Paulo, 1992.

SANGENIS, Luis Fernando Conde. *Gênese do pensamento único em educação: franciscanismo e jesuitismo na educação brasileira*. 2004. 242 p. Orientadora: Célia Frazão Soares Linhares. Tese (Doutorado em Educação) – UFF, Rio de Janeiro, 2004.

172

SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. *Missões jesuítico-guaranis do Prata: terra, trabalho e guerra*. 1997. 361 p. Orientador: José Sebastião Witter. Tese (Doutorado em História Social) – USP, São Paulo, 1997.

_____. *Os governos despótico-absolutistas do século XVIII e as missões jesuítico-guaranis*. 1991. 350 p. Orientador: Arno Alvarez Kern. Dissertação (Mestrado em História) – PUC-RS, São Paulo, 1991.

SANTOS, Maria Paula Garcia de Souza dos. *Escola católica e formação de elites: um projeto conservador?* 1996. 108 p. Orientadora: Rosaly Hermengarda Lima Brandão. Dissertação (Mestrado em Educação) – PUC-RJ, Rio de Janeiro, 1996.

SEVERAL, Rejane da Silveira. *Família e fortuna em Porto Alegre: 1772-1822*. 2002. 271 p. Orientadora: Maria Beatriz Nizza da Silva. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 2002.

_____. *Jesuítas e guaranis face aos impérios coloniais ibéricos no Rio da Prata colonial*. 1993. 241 p. Orientador: Arno Alvarez Kern. Dissertação (Mestrado em História) – PUC-RS, Porto Alegre, 1993.

SILVA, Felismina Dalva Teixeira da. *Ratio Studiorum: uma leitura de elementos da didática*. 2001. 76 p. Orientador: José Maria de Paiva. Dissertação (Mestrado em Educação) – Unimep, Piracicaba, 2001.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. 2002. 316 p. Orientador: Ronaldo Vainfas. Tese (Doutorado em História) – UFF, Niterói, 2002.

_____. *Entre a cruz e a espada: jesuítas na América Portuguesa*. 1995. 166 p. Orientador: Ronaldo Vainfas. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 1995.

TAVARES, Josefa Nunes. *O discurso épico do cristianismo em De Gestis Mendi Saa*. 2001. 258 p. Orientador: Anazildo Vasconcelos da Silva. Tese (Doutorado em Letras) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.

_____. *O teatro de Anchieta: uma ideologia do poder*. 1990. 260 p. Orientadora: Maria Consuelo de Pádua Albergaria. Dissertação (Mestrado em Letras) – UFRJ, Rio de Janeiro, 1990.

TORRES, Luiz Henrique. *Historiografia sul-riograndense: o lugar das missões jesuítico-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)*. 1997. 412 p. Orientador: Arno Alvarez Kern. Tese (Doutorado em História) – Unisinos, São Leopoldo, 1997.

_____. *O discurso historiográfico na formação histórica sul-riograndense: 1918-1964*. 1990. 223 p. Orientador: Arno Alvarez Kern. (Dissertação de Mestrado em História) – PUC-RS, Porto Alegre, 1990.

VIEIRA, Marco Antonio. *Magistério no Brasil: obscura gênese*. 1998. 94 p. Orientadora: Célia Frazão Soares Linhares. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFF, Rio de Janeiro, 1998.

WOOLLEY, Patrícia Domingos. *Os jesuítas diante de O Verdadeiro Método de Estudar*. 2004. 251 p. Orientador: Guilherme Pereira das Neves. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Rio de Janeiro, 2004.

WREGGE, Rachel Silveira. *A educação escolar jesuítica no Brasil-Colônia: uma leitura da obra de Serafim Leite "História da Companhia de Jesus no Brasil"*. 1993. 274 p. Orientador: Demerval Saviani. Dissertação (Mestrado em Educação) – Unicamp, Campinas, 1993.

Agradecimentos: a Maycke Young de Lima, aluno do curso de Biblioteconomia e Ciência da Informação da UFSCar e bolsista de Iniciação Científica da Fapesp, pela colaboração no tratamento bibliométrico automatizado dos dados, essenciais para o desenvolvimento da pesquisa.