UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FERNANDA CRISTINA DA ENCARNAÇÃO DOS SANTOS

O COLÉGIO DA BAHIA:
UMA (QUASE) UNIVERSIDADE NA AMÉRICA PORTUGUESA
(1556-1763)

Tese de Doutorado apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em História, área de concentração História Cultural, pela Universidade de Santa Catarina.

FLORIANÓPOLIS
2014

FERNANDA CRISTINA DA ENCARNAÇÃO DOS SANTOS

O COLÉGIO DA BAHIA:
UMA (QUASE) UNIVERSIDADE NA AMÉRICA PORTUGUESA
(1556-1763)

Tese de Doutorado apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em História, área de concentração História Cultural, pela Universidade de Santa Catarina

Orientador: Prof. Dr. Valmir Francisco Muraro
Co-Orientadores: Prof. Dr. Norberto Dallabrida
Prof. Dr. José Eduardo Franco

FLORIANÓPOLIS
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.

Santos, Fernanda Cristina da Encarnação dos
O Colégio da Bahia : Uma (quase) Universidade na América Portuguesa (1556-1763) / Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos ; orientador, Valmir Francisco Muraro
; coorientador, Norberto Dallabrida. - Florianópolis, SC,
2014.
425 p.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em História.
Inclui referências
1. História. 2. América Portuguesa. 3. Companhia de Jesus. 4. Missões. 5. Quinto Império. I. Muraro, Valmir Francisco. II. Dallabrida, Norberto. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos

O COLÉGIO DA BAHIA: UMA (QUASE) UNIVERSIDADE NA AMÉRICA PORTUGUESA (1556-1763)

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutor,e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 17 de novembro de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Valmir Francisco Muraro
Universidade Federal de Santa Catarina
Orientador

Prof. Dr. Norberto Dallabrida
Universidade do Estado de Santa Catarina
Co-Orientador

Prof. Dr. José Eduardo Franco
Universidade de Lisboa
Co-Orientador

Prof. Dr. Paulo de Assunção
Universidade São Judas Tadeu

Prof. Dr. Delmir José Valentini
Universidade Federal da Fronteira Sul

Prof. Dr. Edgar Leite
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr.ª Aline Dias da Silveira
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Oto João Petry
Universidade Federal da Fronteira Sul
Prof.ª Dr.ª Eunice Sueli Nodari
Universidade Federal de Santa Catarina

À memória da minha mãe e do meu avô,
que me ensinaram a persistência e a coragem, na
vida e na morte.

Aos meus amigos, por me tornarem
melhor pessoa.

Aos meus sobrinhos, Sérgio e Ana, para
que nunca desistam de acreditar em seus sonhos e
lutem por um mundo mais justo, onde reine a
igualdade de gênero e de oportunidades.

Aos meus alunos, pessoas extraordinárias,
por me ensinarem a ser humilde todos os dias.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador, Prof. Dr. Valmir Francisco Muraro, pelo acolhimento na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e em Florianópolis, pelas horas que me disponibilizou, pela paciência na sua orientação, pela amizade que estabelecemos entre nós, pelas muitas dificuldades que tivemos de enfrentar juntos. Agradeço também a sua esposa, Solange Muraro, pelo apoio que sempre me prestou.

Ao meu co-orientador, Prof. Dr. Norberto Dallabrida, da Universidade Estadual de Santa Catarina (UDESC), pelas leituras recomendadas, sugestões de trabalho e apoio pessoal.

Ao meu co-orientador e amigo, Prof. Dr. José Eduardo Franco, por me ter dado a possibilidade de vir para o Brasil, pelas sugestões de trabalho e de pesquisa, muito diversas e sempre instigantes, pelas muitas viagens, físicas e intelectuais, e sobretudo pelo acolhimento no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL), minha casa-mãe. Pelas batalhas ganhas e por todas aquelas que virão.

Ao Programa de Pós-Graduação em História, da UFSC, pelo acolhimento no programa e na universidade.

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal (FCT), pela bolsa de doutorado atribuída, no ano de 2010, que me permitiu prosseguir com meu trabalho de pesquisa para a tese.

Aos meus professores da UFSC, ao longo do doutorado, em especial ao Prof. Dr. Artur César Isaía, pela amizade e estima que nos une.

Ao Prof. Dr. Luiz Eduardo Oliveira, pelo acolhimento na Universidade Federal de Sergipe, no Núcleo de Estudos de Cultura (NEC), pela amizade e pelas instigantes pesquisas. Estendo o agradecimento à sua família, particularmente à esposa, Kate Constantino Oliveira, pelo afeto recíproco, que em tantos momentos me valeu e que não mais esquecerei.

Ao Prof. Dr. Paulo de Assunção, pelas sugestões de pesquisa, enquanto participante na banca de qualificação desta tese.

À Prof. Dra. Annabela Rita, pela forma como dirigiu o CLEPUL, e sobretudo pela amizade que sempre transcendeu a sala de aula, desde 1995. Obrigada por me ter aceite e acolhido como investigadora e amiga.

Ao Prof. Dr. Fernando Cristóvão, do CLEPUL, com quem sempre aprendi muito, pelo apoio e amizade.

À Prof. Dra. Beata Cieszynska, diretora da Associação Internacional dos Estudos Ibero-Eslavos (CompaRes) e amiga, por me ensinar tantas lições válidas e preciosas.

Ao Padre Antônio Vaz Pinto, s.j., diretor da Revista Brotéria e ao Padre Antônio Júlio Trigueiros, s.j., conselho de direção, de redação e bibliotecário da Revista, pelo apoio imprescindível na recolha da documentação que apresento nesta tese.

Aos meus colegas de doutorado da UFSC, que me acolheram com respeito e amizade, e com

quem muito aprendi. Agradeço particularmente àqueles com quem tive a honra de conviver de perto, Vanda Fortuna Serafim e Carina Santos de Almeida, amigas e colegas incançáveis e imprescindíveis ao longo destes quatro anos. Muito obrigada.

A todos os meus amigos da UFSC, Ariana Espíndola, Cris Garcia, Thiago Weber, Isonete Vilvert, Elisa Schemes, Bianca Melyna, Adriano Denovac, mas em particular à Elis Marina Freitas, cuja amizade e dedicação para me ajudar nunca esquecerei, e ao Pedro Paulo Amorim, pelo apoio que sempre me disponibilizou, em longas horas de conversa. À Zilda Moura, pela força nas nossas lutas pessoais.

A todos os meus amigos da UDESC, Estela Martini, Juliana Topanotti dos Santos, Maristela da Rosa, Fernanda Oliveira, Tatiane Rousseau, Patrícia Sá. Particularizo a Estela e sua família, sem os quais dificilmente eu teria sobrevivido a tantas lutas, e Juliana, pelo apoio desde o primeiro dia em que cheguei ao Brasil. Bem hajam.

Às amizades que construí por esse Brasil fora, Maurício Ieiri, Erika, Leandro Wedekin e sua família, Lara Rodrigues, Vítor Mellati. Em particular ao Maurício, cuja amizade e companheirismo, em terras lusas e em terras brasis, não mais esquecerei. À Raquel e sua família, pelo apoio que sempre me deram.

Ao Paulo, que em Salvador percorreu comigo todos os arquivos e bibliotecas necessários.

À Raquel de Abreu e sua família, meus amigos, por tudo quanto sempre aprendo com vocês.

Às amizades eternas do CLEPUL, Susana Alves-Jesus, Paula Carreira, Cristiana Lucas Silva, Ana Carina Prokophyshyn, Rui Sousa, Sofia Santos, Luís Pinheiro, Rosa Fina, Luísa Gama, Florentino Franco, Ana Catarina Rocha, Marta Marecos Duarte, Ricardo Ventura, Renato Pistola, Carlos Serra, Beatriz Miranda, Patrícia Pereira, Patrícia Monteiro, Joana Pinho. Obrigada pelo vosso apoio, estima e consideração, bem como às vossas respectivas famílias. Votos de amizade eterna e de pontes que nos unam para sempre.

Agradeço à minha família, com quem pouco convivi nestes quatro anos, pela aceitação (sempre difícil) da minha vida itinerante de entrega ao mundo, como uma neófita. Em particular ao meu pai, que permeou a sua vida pela rectidão e generosidade para com os filhos.

Agradeço a todos os amigos e colegas que fui conhecendo ao longo destes anos e que me marcaram, indelevelmente, com suas palavras e atitudes, no duro aprendizado sobre condição humana.

A educação é aquela que concerne o homem todo e a todo o homem. O homem todo: da matriz ao túmulo e em todas as dimensões da sua personalidade realmente humana desde o físico ao mental e englobando o afectivo, o profissional (ou técnico), o científico, o estético, o moral e o religioso.

Manuel Antunes, s. j.

RESUMO

Esta tese desenvolve uma investigação do Colégio da Bahia no seu contexto histórico-cultural, explorando a hipótese de que funcionou com um estatuto de universidade na América Portuguesa e como uma unidade básica da estrutura local, preparando os alunos para as carreiras eclesiástica, militar e burocrática. A expansão do ensino da Companhia de Jesus extravasou as camadas sociais que tradicionalmente tinham acesso à ciência e à cultura. O Colégio da Bahia formou alunos que iriam ocupar diversos cargos, jurídicos e administrativos, e funcionando como um centro de irradiação do poder colonial. Possuiu terras e engenhos no recôncavo e sertões, e foi também gerenciador das missões e aldeamentos. Houve várias tentativas, civis e religiosas, para tornar o Colégio universidade. Dentro do ideário da Companhia, os Jesuítas tinham como objetivo a formação de um novo homem, um homem católico, erudito, interventivo. Nesse sentido, esta pesquisa pretendeu observar ainda até que ponto o Colégio da Bahia funcionou não só como uma parte do projeto global da Companhia de Jesus, como também como uma parte do Quinto Império, um Império universal e espiritual, em que os Jesuítas se destacariam como formadores e mestres.

Palavras-chaves: Companhia de Jesus. Colégio da Bahia. Educação. Missões. Quinto Império.

ABSTRACT

This thesis develops an investigation of the College of Bahia in its historical and cultural context, exploring the hypothesis that it worked with an university status in Portuguese America and as a basic unit of local structure, preparing students for the ecclesiastical, military and bureaucratic careers . The expansion of the teaching of the Society of Jesus overtaked the strata which traditionally had access to science and culture. The College of Bahia formed students who would occupy several positions, legal and administrative, and it worked as a radiating center of colonial power. It owned lands and mills in hinterlands, and it was also a manager of the missions and settlements. There have been several attempts, civil and religious, to make the College an university. Under the ideology of the Company, the Jesuits had as its goal the training of a new man, a catholic, scholar, interventionist man. According to this, the research also wanted to observe how far the College of Bahia functioned not only as a part of the global project of the Society of Jesus, as well as a part of the Fifth Empire, and a universal spiritual Empire, that the Jesuits would stand as trainers and teachers.

Keywords: Society of Jesus. College of Bahia. Education. Missions. Fifth Empire.

RÉSUMÉ

Cette thèse développe une recherche de Collège de Bahia dans son contexte historique et culturel, et explore l'hypothèse que il a travaillé avec un statut d'université en Amérique Portugaise et comme unité de base de la structure locale, que prépare les étudiants à las carrières ecclésiastique, bureaucratique et militaire. L'expansion de l'enseignement de la Compagnie de Jésus a débordé les strates qui, traditionnellement, avaient l'accès à la science et la culture, le Collège de Bahia a formé d'étudiants qui ont occupés plusieurs positions, juridiques et administratives, et il a travaillé comme un centre de rayonnement de la puissance coloniale. Il a possédé des terres et des usines dans les arrières-pays, et il a été également administrateur des missions et des colonies. Il y a eu plusieurs tentatives, civile et religieuse, pour rendre university le College. Dans l'idéologie de la Société, les Jésuites avaient comme objectif la formation d'un nouveau homme, un homme catholique, érudit, interventionniste. En effet, cette recherche a également voulu observer dans quelle mesure le Collège de Bahia fonctionnait non seulement dans le cadre du projet global de la Compagnie de Jésus, ainsi que d'une partie du Cinquième Empire, un Empire spirituel et universel, dans lequel les jésuites se mettraient en évidence en tant que formateurs et les enseignants.

Mots-clés: Compagnie de Jésus. Collège de Bahia. Éducation. Missions. Cinquième Empire.

RESUMEN

Esta tesis desarrolla una investigación del Colegio de Bahía en su contexto histórico y cultural, explorando la hipótesis de que trabajó con un estado de universidad en la América portuguesa y como unidad básica de la estructura local, haciendo la preparación de estudiantes para las acrreras eclesiástica, militar y burocrática. La expansión de la enseñanza de la Compañía de Jesús desbordó los estratos que tradicionalmente tenían acceso a la ciencia y la cultura. El Colegio de Bahía ha formado los estudiantes que ocuparían varias posiciones, jurídicas y administrativas, y ha actúado como un centro de irradiación del poder colonial. El Colegio poseía tierras y molinos en Recôncavo y zonas de influencia, y también fue administrador de las misiones y asentamientos. Ha habido varios intentos, civil y religioso, para hacer del Colegio una universidad. Dentro de la ideología de la Compañía, los Jesuitas tenían como objetivo la formación de un nuevo hombre, un hombre católico, erudito, intervencionista. En este sentido, esta investigación también quería observar hasta qué punto el Colegio de Bahía no funcionaba sólo como parte del proyecto global de la Compañía de Jesús, así como una parte del Quinto Imperio, un Imperio espiritual y universal, en que los Jesuitas se situaría como formadores y profesores.

Palabras clave: Sociedad de Jesús. Colegio de Bahía. Educación. Misiones. Quinto Imperio.

LISTA DE SIGLAS

ARQUIVOS

AGI - Archivo General de Indias, Sevilla
AHU - Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)
ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro
APEB - Arquivo Público do Estado da Bahia
AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra
ARSI - Arquivo Romano da Companhia de Jesus (*Archivum Romanum Societatis Iesu*)
IANTT - Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisboa)
IHGB – Instituto Histórico e Geográfico do Brasil

BIBLIOTECAS

BA - Biblioteca da Ajuda
BACL - Biblioteca da Academia de Ciências de Lisboa
BNRJ - Fundação Biblioteca Nacional do Brasil/ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
BNP - Biblioteca Nacional de Portugal
BPE - Biblioteca Pública de Évora

LISTA DE ABREVIATURAS

ARSI - Archivum Romanum Societatis Iesu

Bras.1 - *Brasiliae Epistolae Generalium Soli* 1678-1759
Bras. 2 - *Provintia Brasiliae Generalium et Visitationes*
Bras. 3.1 - *Brasiliae Epistolae* 1550-1660
Bras. 3.2 - *Brasiliae Epistolae* 1661-1695

Bras. 4 - *Brasiliae Epistolae* 1696-1737
Bras. 5.1 - *Catalogi Triennales et Breves* 1556-1660
Bras. 5.2 - *Catalogi Triennales et Breves* 1661-1698
Bras. 8 – *Historia*, 1574-1674
Bras. 11.1 - *Fundationes. Collegii Bahiense*
Bras. 11.2 - *Fundationes. Collegii Bahiense*
Bras. 15.1 - *Brasiliae Historiae* 1549-1575
Bras. 15.2 - *Brasiliae Historiae* 1576-1599
Epp.NN. – *Epistolae Generalium Nostrorum*
Opp.NN. – *Opera Nostrorum*

PT/TT/AJCJ - Armário Jesuítico. Cartório dos Jesuítas (IANTT)

OUTRAS ABREVIATURAS

Mç.: Maço
Ms.: Manuscrito

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO

A investigação que aqui se apresenta é impulsionada pela tese de que o Colégio da Bahia funcionou como uma quase universidade na América Portuguesa[1]. Deste modo, pretende-se fazer uma pesquisa que revele as motivações da fundação do Colégio da Bahia, detalhando a história da sua implementação, do seu processo de crescimento e as razões que levaram a equipará-lo a uma universidade. Pretende-se também analisar de que modo o Colégio da Bahia funcionou como uma parte do projeto global da Companhia de Jesus[2] e um dos centros nevrálgicos da sua atividade educativa e religiosa. A aposta dos Jesuítas

---

[1] Optou-se pela designação "América Portuguesa", ao longo da tese, em vez da designação "Brasil colônia", por se considerar a mais adequada, uma vez que se refere ao espaço geográfico ocupado pela colonização portuguesa, sem necessariamente excluir o aspecto temporal. Cf. VAINFAS, R. Entrevista. *Pós-História*. Revista de Pós-Graduação em História. Assis, SP: Universidade Estadual Paulista, n.º 6, 1998. "Brasil colônia" se refere a uma totalidade não constituída no tempo, e é, por isso, uma expressão sujeita ao anacronismo e à tradicional oposição colônia/metrópole, assumida, tradicionalmente, na historiografia do Brasil. Cf. JÚNIOR, Caio Prado. *Formação do Brasil Contemporâneo*. Colônia. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, vol. 3, 2002. A ideia da América Portuguesa sugere a unidade e fragmentação, dependência e autonomia, exploração e integração, problemáticas que aqui se pretendem focar. Cf. FONSECA, Thais Nívea de Lima e. Historiografia da Educação na América Portuguesa: balanço e perspectivas. *Revista Lusófona da Educação*. Minas Gerais: Faculdade de Educação de Minas Gerais, n.º 14, 2009, p. 119-120.

[2] A Ordem é conhecida como Companhia ou Sociedade de Jesus. O primeiro nome indica que é um exército disposto a lutar em nome do Evangelho, contra o protestantismo e a ignorância. A segunda propõe um grupo de companheiros irmanados pela vocação, dispostos a contribuir para a expansão do catolicismo pelo saber. A *Formula Instituti*, de Inácio de Loyola, referia os Jesuítas como "soldados de Deus", servindo o Senhor e o Romano Pontífice, seu vigário na terra. RODRIGUES, Francisco, s.j. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto: Apostoloado da Imprensa, 1931, vol. I, tomo I, p. 110-112. Tenha-se ainda em conta que no tempo de Santo Inácio de Loyola, o substantivo "jesuíta" não era ainda usado dentro da sua ordem para designar os seus religiosos. O fundador costumava chamar os irmãos da ordem de *compañeros*, de *nosotros*, de *los de la Compañia* e não de Jesuítas. Na última fase do Concílio de Trento, essa nomeação já seria utilizada. Diego Laynez, que sucedeu como padre geral ao fundador dos Jesuítas, é aí apresentado como *generalis jesuitarum*. Note-se que a designação de "Jesuítas" começou por ser adoptada para se referir ao membros da Companhia de Jesus em sentido pejorativo, pois era assim que os Luteranos alemães os designavam. Jesuítas começou por designar os hipócritas, os que ostentavam uma falsa piedade. Cf. FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas*: em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). Lisboa: Gradiva, vol. I, 2006, p. 78.

na educação seria o grande meio para incutir uma nova consciência e formar um novo homem.

Em relação ao estudo dos colégios jesuítas, alguns autores se debruçaram sobre o tema, fazendo referências ao Colégio da Bahia. A autora Beatriz Franzen salientou a importância dos colégios jesuítas na educação. Se originalmente foram criados para atender à formação dos jovens que entravam na Companhia, depois aceitaram leigos, transformando-se em algumas das mais importantes instituições de ensino para as elites católicas da Europa[3]. A autora referiu o caso do Colégio da Bahia que, apesar de nunca ter sido elevado à condição de universidade, na prática funcionou como tal, pois possuía quatro faculdades superiores e concedia graus acadêmicos. Incitava-se também a que os alunos completassem os seus estudos em Portugal, atendendo-se à orientação do Colégio Ultramarino, que considerava que a dependência das colônias em relação à metrópole se sustentava na necessidade de ir estudar em Portugal. No século XVIII, a Companhia de Jesus fundou a faculdade de Matemática no Colégio, necessária para formar coletores de impostos e demais burocratas das câmaras. Este aspecto mostra ainda que os Jesuítas, na América Portuguesa, acompanhavam o desenvolvimento científico da época. Os conteúdos formativos do Colégio, sua organização, ensino e metodologia o colocaram no mais alto nível pedagógico e cultural, com o perfil de exigência de uma universidade, como aqui se defende[4].

É inegável que, a se pensar na existência de um projeto, ou projetos de educação, durante o período colonial, a presença dos inacianos na América Portuguesa é um dado incontornável. Ao aproveitarem grupos indígenas na construção de seus programas de catequese, empreenderam a organização de aldeamentos, levando em conta não apenas os saberes trazidos e ensinados, mas também a interação com os saberes dominados pelas populações locais, estratégia que facilitou, sem dúvida, o processo educativo junto àquelas populações. A instrução e a catequese não estavam apartadas dessas práticas mais flexíveis, dinâmicas e plurais, frequentes na sociedade colonial brasileira. A América Portuguesa não foi, na prática,

---

[3] Cf. FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. Os Colégios Jesuíticos no Brasil: Educação e Civilização na Colônia (1549-1759). *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria, vol. 155, p. 69-91, 2002.

[4] *Ibidem*, p. 80.

administrada como uma unidade, apesar de a política administrativa emanada da metrópole ser válida para todos os domínios portugueses.

Os projetos de educação possíveis no período colonial consideraram ora a dominação por meio da evangelização do gentio e pela tentativa de homogeneização cultural via religião católica, ora a integração da América Portuguesa e de sua população ao Império, como forma de mantê-lo e de fazê-lo render benefícios para a metrópole. Em ambos os casos, seus idealizadores se defrontaram com uma realidade que em quase tudo escapava à sua capacidade de previsão e lhes dificultava o controle[5].

Com o progressivo desenvolvimento dos núcleos urbanos da América Portuguesa, os colégios jesuíticos eram praticamente a única possibilidade de um ensino de carácter superior. Entenda-se que o colégio, na época colonial, era destinado a um segmento reduzido da população. As diferenças sociais, determinantes do quadro organizacional, foram marcadas pelo poder. É necessário, por isso, procurar na história portuguesa e no seu desdobramento em terras brasílicas, o lugar que o colégio jesuítico, enquanto instituição, ocupou na organização social, como instrumento fundamental e refinado de transmissão de saberes, eivados da visão expansionista do *orbis christianus*. O conhecimento transmitido pelos letrados e canonistas direcionava-se para um ideal a ser buscado, explicando o funcionamento do mundo. O estudante aí formado desempenhava um papel dentro da lógica dos princípios católicos, do mesmo modo que deveria desempenhar uma função na administração colonial[6]. Este seria o modelo de novo homem proposto pela Companhia de Jesus, um homem católico, culto e atuante na sociedade.

Nas considerações de Paulo de Assunção, os colégios estabeleceram uma ligação importante entre a Europa e o Brasil, aquilo a que o autor chamou de "elo perdido" [7]. Defendeu este autor que, no Brasil, os Jesuítas realizavam a integração de dois universos culturais díspares, mesclando, na prática da catequização, duas culturas que diretamente se interagiam, apresentando a sua própria decodificação de

---

[5] FONSECA, Thais Nívea de Lima e. *Op. Cit*., p. 119-120.

[6] Cf. PAIVA, José Maria de. Educação Jesuítica no Brasil Colonial. In: LOPES, E. M. T; FARIA FILHO, L. M. de; VEIGA, C. G. (orgs.). *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

[7] ASSUNÇÃO, Paulo de. *"A Terra dos Brasis":* a natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596). São Paulo: Annablume, 2001, p. 151 e ss.

"Novo Mundo". Sendo assim, os Jesuítas e os demais colonos foram os elos privilegiados com a Europa, sendo necessário construir ou tentar reproduzir, em terras tropicais, os modelos europeus que serviriam de marcos transformadores e que simbolizariam a conquista.

Em diálogo com esta ideia de estabelecimento de um elo intercultural se pode compreender a relevância de uma instituição de ensino pluridimensional como o Colégio da Bahia e o projeto global em que se inseriu. Não se limitando à reprodução pura e simples dos modelos de evangelização europeia, a Companhia procurou, em terras brasis, "obter meios, otimizar estratégias, garantir influências, forçar a aplicação de princípios e projetos."[8]

Defende-se que o Colégio funcionou como um instrumento, uma alavanca de evangelização colonial, à luz dos valores europeus, para a prossecução das finalidades do Império cristão. Nota-se que apenas na segunda metade do século XVI o Brasil começou a ter alguma atividade educativa, e quando isso aconteceu percebeu-se um plano instintivo dos Jesuítas de conquista espiritual, refletido nas estratégias de disseminação geográfica dos colégios. O plano, segundo Serafim Leite, seria vencer as tendências fragmentadoras de um território imenso por meio de uma unidade cultural. Se, no século XVI, as escolas de ler e escrever eram já comuns na Europa, estas primeiras experiências educativas assumiram, na América Portuguesa, a maior importância[9]. Note-se que ao referir escola, esta não é uma palavra utilizada no sentido contemporâneo, conforme menciona Antônio Nóvoa, mas somente um meio de definir espaço de ensino das primeiras letras às crianças[10].

A liderança da Ordem deve-se a diversos fatores, tais como mobilidade, rapidez, imaginação e flexibilidade[11]. Aspectos como a organização, tal qual uma proto-multinacional moderna, foram problematizados por Dauril Alden, que considerou a orgânica e os métodos de gestão da Companhia semelhantes aos conceitos que guiam

---

[8] FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit.*, vol. I, 2006, p. 191.
[9] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*: Assistência de Portugal. 1549-1760. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965, p. 28.
[10] NÓVOA, Antônio. *Le Temps des Professeurs*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, vol. I, p. 102.
[11] LOWNEY, Chris. *Liderança Heróica*. Lisboa: Verbo, 2006, p. 142-143.

as empresas multinacionais contemporâneas[12]. Beatriz Franzen intentou noutro aspecto importante: a abertura do ensino numa sociedade estática em que o saber era monopólio de uma minoria[13]. Enviados para o Brasil como um grupo missionário de elite para prosseguir o escopo de luta contra o protestantismo, José Eduardo Franco referiu da seguinte forma os Jesuítas: "comprometidos com este ideário, os religiosos inacianos intuíram que o ensino seria, a longo prazo, um dos instrumentos mais adequados e eficazes para realizarem a sua missão de restaurar a alma da Igreja católica e de conquistar novas almas para o redil cristão" [14].

O fundamento do modelo de liderança da Companhia de Jesus foi um instrumento universal para todos os Jesuítas: os *Exercícios Espirituais*, de Santo Inácio de Loyola, baseados em seu próprio caminho em busca de conhecimento pessoal e espiritual. *Os Exercícios* representaram a síntese das práticas reflexivas mais eficazes, por isso se podem considerar um manual de conhecimentos[15]. A força da Companhia de Jesus residiu, por isso, em grande parte, em seu projeto de ensino, em sua capacidade de expansão, mas, acima de tudo, numa base comum de atuação, em todas as partes onde implantou suas atividades[16].

Para se entender a relevância do Colégio da Bahia foi decisivo conhecer os métodos de ensino dos Jesuítas e a rede em que esses métodos funcionaram, ou seja, as idiossincrasias encontradas nos diversos locais onde os Jesuítas se estabeleceram, mostrando que a Companhia de Jesus se foi progressivamente dedicando ao apostolado da educação[17] através de colégios e universidades. O ensino no Colégio

---

[12] Cf. ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise*: the Society of Jesus, its Empire, and Beyond (1540-1750). Stanford, California: Stanford University Press, 1996.

[13] FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Op. Cit*., 2002, p. 69-70.

[14] FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit*., vol. I, 2006, p. 155.

[15] ARRUPE, Pedro, s.j. *Ideário dos Colégios da Companhia de Jesus*. Vila Nova de Famalicão, 1980.

[16] LOPES, José Manuel Martins, s.j. *Ratio Studiorum*. Um modelo pedagógico. In: *CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS*: *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus. Introdução, versão portuguesa e notas de Margarida Miranda. Lisboa: Esfera do Caos, 2009, p. 37.

[17] David Hamilton refere que os termos "escolarização" (*schooling*) e "educação" (*education*) não são idênticos em sua significação. Nos seus estudos, ele se refere a escolarização como uma instituição humana extensiva e elaborada, que começou a tomar forma na Idade Média, e que tem sido constantemente reestruturada desde então. A escolarização tendeu a emergir como instrumento maleável do Estado político – um agente capaz de transformar seres humanos imaturos em cidadãos adultos socializados. Segundo este autor, numa escala internacional, a escolarização foi concebida pelo cristianismo e erguida pelo capitalismo

da Bahia teve em conta o projeto educativo e pedagógico dos Jesuítas, as doutrinas da *Ratio Studiorum*[18] e a prática do *modus parisiensis*[19], uma metodologia praticada na Universidade de Paris.

A tese pretendeu ainda analisar, sempre que possível, como se desenvolveu o apostolado educativo dos Jesuítas no Colégio da Bahia e perceber como é que este se inseriu na rede escolar da Companhia de Jesus, como fator decisivo na universalização do cristianismo. No fundo, de que forma a educação jesuítica no Colégio tentou se aproximar do ideal de homem do período temporal em estudo[20].

O domínio de conhecimentos transmitidos no Colégio da Bahia em muito ultrapassou os limites da esfera espiritual e religiosa, e uma das figuras cimeiras e de topo que aí se formou foi o padre Antônio Vieira[21]. Os resultados do Colégio o posicionaram num quadro de vastos conhecimentos e saberes, no qual se insere Vieira. Este autor jesuíta tem suscitado o interesse de inúmeros estudiosos, não só por sua obra literária, mas também por sua obra profética. A pedagogia jesuítica foi decisiva em sua formação, e o Colégio da Bahia fez também parte do projeto do Quinto Império auspiciado por ele, um Império universal e espiritual. Esta ideia faz sentido entendida à luz de um dos principais objetivos dos inacianos, manter-se na vanguarda da ciência e da erudição, proporcionando uma saída acadêmica para as descobertas científicas, geográficas e culturais que circulavam continuamente entre os jesuítas deslocados à Europa, Ásia, África e Américas[22].

("*schooling was conceived by Christianity and raised by capitalism*"). HAMILTON, David. *Towards a Theory of Schooling*. London, New York, Philadelphia: The Falmer Press, 1989, p. 7.

[18] Designação abreviada do Regulamento intitulado *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*. *Ratio* significa método, plano, maneira, disposição, sistema, regra, ordem, razão, doutrina, teoria e *institutio* se traduz como disposição, método, doutrina, organização, sistema, princípio, escola. O título indica que se trata da disposição e métodos de estudos da Companhia, mas mais do que isso da expressão de uma doutrina perfilhada pela Ordem. Optou-se sempre pela designação de *Ratio* no feminino, pois é nesse gênero gramatical que a palavra vem definida no *Dicionário de Latim* e na gramática. FERREIRA, Antônio Gomes (org.). *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora, 1995, p. 617 e 982.

[19] GOMES, Manuel Pereira, s.j. *Sto. Inácio e a Fundação de Colégios*. Gracos, 1996, p. 85.

[20] HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e Política Católica Ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

[21]MURARO, Valmir Francisco. *Padre Antônio Vieira*: Retórica e Utopia. Florianópolis: Insular, 2003, p. 19 e 31.

[22] LOWNEY, Chris. *Op. Cit.*, p. 204.

O papel da Igreja e da religião foi central no caso do Império português. Desde o momento da emissão da bula papal *Romanus Pontifex*, de 1455, que autorizava a expansão marítima portuguesa, passando pelos sonhos de Quinto Império do padre Antônio Vieira, no século XVII, que uniria toda a humanidade sob o signo da cristandade, a Igreja sempre serviu como motivação e justificativa imperiais[23]. Neste contexto, o Colégio da Bahia foi não só um centro de poder político, missionário e educativo, mas também um interface qualificado entre a América Portuguesa e a Europa, inserido nas teorias do Quinto Império.

A compreensão da história do Colégio da Bahia durante o período colonial foi construída numa perspectiva global. Com as especificidades associadas às formas locais e regionais de interação, cumpre mostrar a circulação de pessoas, bens e as suas configurações educativas no Colégio da Bahia. A abordagem limitada a uma curta ou média duração, seja esta periodização definida por reinados ou por realidades locais e regionais em estudo, não auxiliaria à compreensão de um objeto de análise que convoca em si múltiplas formas de interação, nomeadamente entre os Jesuítas e os potentados locais e regionais com que entraram em contato, gerando novas relações políticas, econômicas e educativas na América Portuguesa. Mais ainda, considera-se que o Colégio da Bahia funcionou inserido numa rede de colégios jesuítas que se estendia da Europa à Ásia, e portanto, a estreita relação mantida entre os Jesuítas espalhados nesta rede de colégios, patente na prolixa comunicação epistolar, permite perceber que nenhuma instituição funcionou isoladamente. A instrução ministrada pela Companhia de Jesus só pode ser entendida num contexto educativo global.

Não havendo nenhuma obra publicada sobre o Colégio da Bahia, procurou se construir uma história de âmbito tão abrangente quanto possível do mesmo, focando aspectos educativos, culturais e econômicos, todos eles mostradores exequíveis de um Colégio de nível universitário. As datas em que esta tese se ancorou foram as da fundação régia do Colégio (1556), até à sua extinção (1759). Nestas datas se inserem a nossa análise, sendo que o arremate de bens do Colégio tem datas posteriores, entre 1760 e 1763 (expulsão dos Jesuítas da Bahia),

---

[23] SCHWARTZ, Stuart. Religião Popular e a Igreja Militante. Novos rumos ao estudo do Brasil Colonial. In: SCHWARTZ, Stuart; MYRUP, Erik. *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru: EDUSC, 2009, p. 447.

que nos permitem avaliar a importância do Colégio, na época, bem como a intensa atividade da Companhia em terras brasis.

A longa duração na análise pretendeu observar a permanência e a simultaneidade no trabalho religioso dos Jesuítas, como os padrões educativos utlizados na vasta rede de colégios. O projeto jesuítico educativo e religioso à escala global foi possível à luz de conceitos como a *pax christiana*, que enformava a ideia de expansão religiosa cristã. Os eventos estão, por isso, inseridos numa perspectiva de ordem sucessiva, mas de igual modo há a percepção da regularidade, homogeneidade no projeto jesuítico, num contexto de interdependência de eventos. Tornou-se necessário ir à procura de recortes temporais intermédios marcados pelo crescimento, nos quais o Colégio multiplicou e ampliou os seus recursos educativos e financeiros, explicando as engrenagens desses acontecimentos. Conforme afirmou Braudel, essa perspectiva "coloca por si todos os grandes problemas das estruturas sociais, presentes e passadas", e sendo assim "é a única linguagem que liga a história ao presente, convertendo-o em um todo indissolúvel"[24].

Houve grandes intelectuais ligados ao Colégio que evidenciaram, em suas trajetórias de vida, a qualidade do ensino da instituição. Em torno destes intelectuais, de entre os quais se destacou o padre Antônio Vieira, se criou o clima histórico em que se formaram as suas concepções. O caso de Vieira foi, aliás, paradigmático daquilo que Guriêvitch afirmou: "Não é o herói 'que faz a época' mas a época que faz o herói; e ela deve ser lida nos textos por ele deixados."[25] Abordando as cartas e os sermões de Vieira e as cartas de Nóbrega, e de tantos outros jesuítas que deixaram o seu testemunho, esta perspectiva de análise permitiu a composição de uma época, para necessariamente compreender o Colégio e a produção intelectual do mesmo[26].

As cartas e os diversos textos escritos pelos jesuítas nos mostram também a imagem que a Ordem religiosa pretendia dar de si mesma, a sua representação. Conforme afirmou Chartier sobre o conceito de representação, esta pretende "identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é

---

[24] Cf. BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A Longa Duração. In: BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 41-77.

[25] GURIÊVITCH, Aaron. *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 8.

[26] MAIRET, G. *La Discours et L'Historique*. Essai sur la représentation historienne du Temps. Tours : Rèperes-Mame, 1974, p. 81.

construída, pensada, dada a ler"[27]. É neste contexto que as representações sociais são inseridas. Chartier tomou como foco as atitudes perante a morte, os comportamentos religiosos, as crenças, as formas de sociabilidade, as relações de parentesco, entre outros aspectos, e pensou uma história cultural que tomasse por objetivo a compreensão das representações do mundo social, que o descrevesse como pensam que ele é ou como gostariam que fosse[28].

As cartas representam a construção de um espaço particular, ao qual o século XVI assistiu. O que era da posse das universidades desde o século XV prolongava-se agora na estrutura do Colégio[29]. Na prática, o Colégio da Bahia se estruturou como uma universidade devido a aspectos internos da sua gestão, mas também devido a aspectos políticos externos, a aspectos econômicos, e a inúmeros fatos históricos simultâneos ocorridos na conturbada Europa reformista. Não se pretendeu somente a linearidade datável dos acontecimentos, mas a complexa trama em que eles se teceram e a forma como uma Ordem religiosa em particular, a Companhia de Jesus, implementou uma instituição de ensino que veio a constituir um centro de poder educativo, um Colégio pioneiro situado na então capital da América Portuguesa. Do mesmo modo, se pretendeu observar o que permaneceu no projeto jesuítico, quais os instrumentos de homogeneização do ensino, portanto, quais os aspectos que levaram os Jesuítas a obter um considerável monopólio no ensino, entre os séculos XVI e XVIII.

Esse monopólio se deveu também à tentativa de formar elites, na América Portuguesa. Os quadros formados na América Portuguesa foram essenciais para a prossecução dos objetivos da expansão e da colonização portuguesa. Stuart Schwartz analisou o processo de "entrelaçamento" entre dois sistemas de organização, burocracia e sociedade, bem como sua dinâmica, como um dos aspectos que influenciou a resistência e a longevidade das elites. Como o autor afirmou: "[...] a teia de relações pessoais era constantemente mudada na medida em que as personalidades, forças e alianças buscavam fontes

---

[27] CHARTIER, Roger. *A História Cultural*: entre Práticas e Representações. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990, p. 17.
[28] *Ibidem*, p. 19.
[29] Cf. JULIA, Dominique. A Cultura Escolar como Objeto Histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*. Campinas, São Paulo: Sociedade Brasileira de História da Educação, Autores Associados, n.º 1, 2001, p. 13.

cada vez maiores de poder e influência."[30] Ao longo do século XVII, as cidades coloniais, como São Salvador da Bahia e o Rio de Janeiro, impuseram uma administração de tributos e donativos para cobrir gastos com a defesa, compartilhando de uma das prerrogativas sobre as quais se alicerçou a construção do Estado e o poder das monarquias: a cobrança do fisco. Tal experiência revelou não apenas o conteúdo fortemente autônomo que alcançou a fiscalidade voltada para a defesa das colônias, mas acima de tudo o fato de a política imperial ter sido constantemente elaborada por intermédio de autoridades negociadas.

Essa negociação atribuía às cidades e às elites coloniais um papel de grande destaque e de relativa autonomia frente ao conjunto da administração da Coroa, para a qual o fisco e a guerra, além do comércio, foram elementos-chave. Tais elementos formam igualmente as chaves explicativas da expansão ultramarina, fundamentando toda a lógica da dinâmica imperial portuguesa[31].

A questão da administração dos bens divinos por parte dos Jesuítas nos mostra que a posse de terras foi o primeiro passo para a integração no universo colonial. As atitudes assumidas pela Companhia de Jesus na América Portuguesa pretenderam aliar ao ensino a catequização dos indígenas, e com isso, os seus interesses se mesclaram aos da Coroa portuguesa. Contudo, como defendeu José Carlos Sebe Meihy, uma outra realidade se apresentou junto a esta: o desenvolvimento de uma política de interesses e objetivos próprios da Ordem, que lentamente se distanciaram dos interesses metropolitanos[32]. O centro de poder criado pelos Jesuítas era aberto a conflitos com as jurisdições já assentes na América. Na base do debate sobre a pertinência e a abrangência da ideia de negociação entre centro e metrôpole e entre periferia e colônia se situa também uma maior problematização da natureza das relações de poder para além de um escopo bipolar e dicotômico. Dominadores e dominados passaram a ser progressivamente interpretados em termos de uma maior ênfase nas

---

[30] SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*: a Suprema Corte da Bahia e seus Juízes, 1609-1751. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 292. Cf. ainda com PUNTONI, Pedro. Bernardo Vieira Ravasco, Secretário do Estado do Brasil: Poder e Elites na Bahia do século XVII. *Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, vol. 68, 2004, p. 107.

[31] BICALHO, Maria Fernanda. Cidades e Elites Coloniais: Redes de Poder e Negociação. *Varia Historia*, n.º 29, janeiro 2003, p. 26-27.

[32] MEIHY, José Carlos S. B. *A Presença do Brasil na Companhia de Jesus*: 1549-1649. São Paulo: USP, 1975, p. 76.

dinâmicas de compromisso e de cumplicidade que entrelaçava indivíduos e grupos sociais no interior dos diferentes contextos históricos estudados[33]. A negociação era, por definição, um contraponto ao conflito, dimensão inerente a qualquer relação social, especialmente a que dera origem às sociedades ultramarinas vinculadas às monarquias da Europa, as sociedades de conquista[34].

De maneira usual, a historiografia brasileira tem acentuado o papel centralizador do Governo Geral. Varnhagen[35] analisou a história de um prisma de centralização de poderes administrativos. Raymundo Faoro, por sua vez, considerou que o Governo Geral não extinguira o sistema das capitanias, mantendo a dimensão patrimonial da doação[36]. Faoro supõe que a criação do mesmo, em 1548, concentrando o instituto público do poder das capitanias, era uma forma de exercício do domínio do rei na América Portuguesa. Para o autor, a Coroa dominou, controlou e governou sua conquista através desta subordinação à autoridade régia, todavia o autor não deixa de ter em conta que "as distâncias grandes e as comunicações difíceis deixavam, nas dobras do manto de governo, muitas energias soltas, que a Coroa, em certos momentos, reprimirá drasticamente, e, em outros, controlará pela contemporização"[37]. Todavia, no processo de formação de uma sociedade como a da América Portuguesa, vincada por uma produção que se orientava para a economia europeia em expansão e fundada sob a égide do escravismo[38], devemos perceber a tensão que germinava entre os grupos reinóis e luso-brasileiros[39].

Em sua abordagem, Luiz Felipe de Alencastro priorizou a conjuntura atlântica como chave interpretativa da formação do Brasil,

---

[33] Cf. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: edições Graal, 1992.

[34] FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). Introdução. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Na Trama das Redes*: política e negócios no Império Português. Séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 13-14.

[35] VARNHAGEN, F.A. *História Geral do Brasil* (1877). 3.ª/4.ª ed. São Paulo: Melhoramentos,1928.

[36] FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*: formação do patronato político brasileiro. Porto Alegre: ed. Globo, 1976.

[37] *Ibidem*, p. 5; 146.

[38] A força de trabalho se constituía, basicamente, de escravos, daí a possibilidade de classificar como "escravismo colonial" o sistema econômico da colônia, como o fez Jacob Gorender, aplicando a mesma expressão às Antilhas e ao sul dos Estados Unidos. Cf. GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

[39] Cf. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes*: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

redimensionando a rede constitutiva dos negócios marítimos, negreiros e intercoloniais dos portugueses radicados no Rio de Janeiro, totalmente afeita à lógica da exploração colonial e da dinâmica imperial portuguesa. Estabelecendo um recorte imperial e atlântico, a análise de Alencastro fundou-se no argumento de que "ao permitir a colonização dos colonos, isto é, sua captura nas malhas metropolitanas, a dinâmica do comércio de escravos modifica de maneira contraditória o sistema colonial."[40]

Antônio Manuel Hespanha mostrou esta ideia de autonomia jurisdicional como "elemento estruturante de toda a organização político-institucional de Antigo Regime", sem deixar de ter em conta a "pulverização natural dos poderes", isto é, uma disseminação de uma pluralidade de espaços normativos e de instituições competentes, prontos a estabelecer normas e a decidir conflitos de acordo com elas[41]. Confirmando a ideia de "quadro atomístico" de Russell-Wood, o historiador realçou "a inexistência de um modelo ou estratégia gerais para a expansão portuguesa", ou, em outras palavras, a ausência de "uma estratégia sistemática abrangendo todo o Império, pelo menos até meados do século XVIII."[42] Para Hespanha, a sobrevivência da imagem de um império centralizado era "ideologicamente compensadora" para o colonizador português, mais ainda, dava crédito à vocação da metrópole, sem destaque para o papel constitutivo de elementos periféricos, o que seria contraprodutivo e enfraqueceria o empreendimento imperial[43].

Do ponto de vista da administração colonial, Portugal sempre procurou inibir, de distintas maneiras, o contato entre as diversas capitanias, ou seja, as unidades administrativas locais, de modo a mantê-las isoladas uma das outras. A compartimentação correspondia a um movimento no sentido de preservar monopólios econômicos dentro do

---

[40] *Ibidem*, p. 28.

[41] HESPANHA, Antônio Manuel. *Poder e Instituições no Antigo Regime*. Guia de Estudo. Lisboa: Cosmos, 1992, p. 41.

[42] HESPANHA, Antônio Manuel. A Constituição do Império Português, revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *Antigo Regime nos Trópicos*: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 169; RUSSELL-WOOD. A.J.R. Centro e Periferia no Mundo Luso-Brasileiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 36, p. 187-250, 1998.

[43] HESPANHA, Antônio Manuel. Antigo Regime nos Trópicos? Um debate sobre o modelo político do Império Colonial Português. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Op. Cit.*, p. 50.

sistema do Império colonial português, e impedir associações políticas entre áreas distintas. As diferentes atividades produtivas específicas desenvolvidas em cada área acabaram por gerar regiões coloniais diferenciadas, do ponto de vista social, político e administrativo, umas das outras. Apenas a presença universal da Coroa portuguesa poderia romper com a insularidade, através dos agentes da metrópole[44].

Desde 2001 que a historiografia tem vindo a pontuar e a colocar a tônica de análise na dinâmica imperial, resultado de uma interação entre todas as áreas que compunham o Império português no período – na formação da sociedade colonial. Diferentemente de uma historiografia que dividia a sociedade quase que exclusivamente entre senhores e escravos[45], e cuja chave conceitual residia no conflito colônia versus metrópole, a historiografia recente busca, através de uma análise mais ampla, que desloca o campo de observação para o ultramar português, resgatar a lógica interna da sociedade colonial. Segundo Antônio Sampaio "não é mais na dicotomia, mas sim na síntese entre as influências externas de múltiplas origens e as especificidades locais que encontramos a chave para a compreensão da sociedade colonial."[46] A economia colonial não estava à mercê de flutuações internacionais, ou seja, não possuía uma dinâmica interna de organização significativa. A organização colonial passou a ser compreendida como um sistema de normas, um emaranhado de estruturas ou de relações sociais, não funcionando como uma máquina rígida. A sociedade, enquanto sistema de normas, aparecia impregnada de incoerências, fenômeno que permitia aos sujeitos atuarem e se fazerem valer de estratégias de vida nesse processo.

---

[44] LEITE, Edgar."Notórios Rebeldes": A expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000, p. 38-39.

[45] O principal expoente dessa visão é, sem dúvida, Caio Prado Júnior: "Abre-se assim um vácuo imenso entre os extremos da escala social: os senhores e os escravos [...]. Aqueles dois grupos são os dos bem classificados da hierarquia e na estrutura social da colônia [...]. Entre estas duas categorias nitidamente definidas e entrosadas na obra da colonização comprime-se o número, que vai avultando com o tempo, dos desclassificados, dos inúteis e inadaptados." JÚNIOR, Caio Prado. *Op. Cit.*

[46] SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império*: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro, c. 1650 – c. 1750. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 318. Ver Também: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo G. *O Arcaísmo como Projeto*: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1840. São Paulo: Hucitec, 1999, p. 101-109.

A constituição da vida nos trópicos fez-se ao abrigo de noções trazidas da Europa meridional. Ideias como monarquia, conquista, ordenanças, câmara ou serviço a Sua Magestade foram referências teóricas essenciais, saídas do medievo tardio português. Assim, o sistema de normas identificado com o Antigo Regime sofreu mutações constantes, verdadeiras fraturas, com um sistema a ser constantemente reinventado. As próprias Ordenações do Reino previam o espaço e o respeito aos códigos costumeiros, pressupondo assim uma autonomia do poder local. Pode assim falar-se numa transformação das referências teóricas vindas do Antigo Regime europeu e utilizadas nos trópicos, e por isso mesmo pode falar-se na construção de uma sociedade "a partir da interação desigual entre a concepção corporativa e os valores trazidos pelos vários grupos sociais diferentes que ali chegaram […]"[47].

O estudo da administração colonial voltou a adquirir relevância nos últimos anos, tendo gerado um profícuo debate historiográfico que tem renovado este campo dos estudos históricos. O conceito de pacto colonial vem sendo revisto, enfatizando-se a dinâmica da negociação entre os colonos e a Coroa portuguesa. O próprio "antigo sistema colonial" vem sendo confrontado com a noção de um "Antigo Regime nos trópicos"[48]. Entende-se por pacto colonial a convenção entre as nações europeias que estenderam os seus domínios a outros continentes, estabelecendo, entre outras normas, a de que as suas respectivas colônias só podiam comerciar com as metrópoles, vendendo matéria-prima e produtos tropicais e comprando as suas manufaturas, assegurando, desse modo, a expansão do capitalismo industrial[49].

Stuart Schwartz asseverou que o arcabouço estatuário ou jurídico do Antigo Regime não foi simplesmente transplantado para a

---

[47] FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). Introdução. *Op. Cit.*, p. 15-16.

[48] Cf. SOUZA, Laura de Mello e. *O Sol e a Sombra*: política e administração na América Portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 27-77; HESPANHA, A. M. *Op. Cit.*, 2010, p. 43-93; FRAGOSO, João. Modelos explicativos da chamada *Economia Colonial* e a ideia de Monarquia Pluricontinental: notas de um ensaio. *História (São Paulo)*. Franca: Unesp, v. 31, n.º 2, p. 106-145, jul/dez 2012.

[49] O enunciado do pacto colonial teve, possivelmente, sua origem mais remota no "Ato de Navegação", promulgado por Inglaterra em 1651. Documento de 1747, redigido em Postlethwayt. O segundo documento é de 1776, do punho do Marquês de Pombal, que em nota ao Embaixador de França em Lisboa, esclarece que as colônias devem estar sob a imediata dependência de proteção dos fundadores, e, para que prestem a utilidade desejada, as colônias não podem ter o necessário para subsistir por si sem dependência da metrópole. LAPA, José Roberto do Amaral. *O Sistema Colonial*. 2.ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1994, p. 22-23.

América. As realidades americanas iriam atenuar ou transformar a organização e os ideais da sociedade portuguesa, ou, nas palavras do autor, "a estrutura tradicional de estados e corporações existiu, mas tornou-se menos importante no contexto americano. As distinções essenciais entre fidalgos e plebeus tenderam a nivelar-se, pois o mar de indígenas que cercava os colonizadores portugueses tornava todo o europeu, de fato, um gentil-homem em potencial."[50] No caso da conquista portuguesa da América, o projeto de colonização implicou a formação de uma sociedade derivada, mas específica. A hierarquização local criava as regras válidas no espaço colonial[51].

É ainda importante ressaltar a perspectiva de Maria Fernanda Bicalho, que referiu as disputas entre grupos de elite local para o acesso aos cargos camarários, insistindo na percepção de que os ofícios camarários eram uma das principais vias de acesso a um conjunto de privilégios que nobilitavam os colonos, transformando-os em cidadãos participantes do governo político do Império[52]. Nesse contexto destacam-se estudos sobre a ocupação de cargos administrativos e de sua importância como diferenciação social, forma de acumulação e de interferência nas populações coloniais pelo seu controle. Importantes fontes de negociação com a coroa, esses postos forneciam aos seus ocupantes meios de ascensão social e/ou *status*, permitindo assim a formação de significativas fortunas. João Fragoso, ao analisar a elite nos trópicos, destaca a administração real, bem como os cargos ocupados na câmara municipal, como fundamentais na formação dos "melhores da terra": "Portanto, as 'melhores famílias da terra' eram produto de práticas e instituições – e de suas possibilidades econômicas – do Antigo Regime português, presentes também em outras partes do ultramar, quais sejam: a conquista, a administração real e a câmara municipal."[53]

Esses cargos, portanto, na medida em que eram fontes de negociação com a Coroa, estabeleciam vínculos estratégicos no ultramar. Neste mesmo movimento, a formação política do Império baseou-se na transferência de uma série de mecanismos jurídicos e

---

[50] SCHWARTZ, Stuart. *Op. Cit.*, 1979, p. 211-212.
[51] PUNTONI, Pedro. O Governo Geral e o Estado do Brasil. In: SCHWARTZ, Stuart B.; MYRUP, Erik Lars (orgs.). *Op. Cit.*, p. 45.
[52] BICALHO, Maria Fernanda. As Câmaras Ultramarinas e o Governo do Império. In: FRAGOSO, João BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *Op. Cit.*, p. 207.
[53] FRAGOSO, João. *Op. Cit.*, 2010, p. 42.

administrativos da metrópole para as mais distantes regiões do globo[54]. Esses mecanismos sociais de Antigo Regime foram transplantadas para a colônia, e nela desenvolveram suas próprias particularidades. A elite colonial não seguiu os mesmos critérios de formação da elite portuguesa. Os critérios se tornaram mais fluidos devido principalmente à falta de candidatos adequados aos cargos. Enfim, os valores que norteavam a formação dessa sociedade na América Portuguesa são os de caráter altamente nobiliárquicos de reprodução segundo o paradigma português. É uma sociedade onde a liquidez da economia era privilégio de poucos e onde o grau de endividamento era muito alto. É evidentemente perceptível, deste modo, o abismo existente entre essa minoria privilegiada e todo o restante da população. A riqueza estava extremamente concentrada nas mãos de poucos.

É necessário ter em conta estas perspectivas para se entender a dimensão política dos agentes da metrópole no espaço português colonial. Conforme observou Edgar Leite, as escolas da Companhia de Jesus desvirtuaram os limites estebelecidos pelas capitanias, e se espalharam de forma e sobre áreas que deveriam permanecer em situação de isolamento uma das outras. A Companhia funcionou, muitas vezes, como parceiro privilegiado da Coroa na construção e na manutenção de uma mesma identidade de subordinação colonial em diferentes áreas. A sua ação integradora, ideológica e religiosa, teve características inter-regionais. No meio da fragmentação regional, a Companhia articulou a divisão ou regionalização que estes poderes exigiam. A presença dos Jesuítas foi constante tanto em espaços habitados por cristãos quanto em áreas missionais habitadas por indígenas, uma articulação fundamental para permitir a integração dos dois espaços[55].

Diversos autores se ocuparam da história dos primórdios da missionação e da evangelização dos povos indígenas no Brasil[56] e de

---

[54] GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Poder Político e Administração na formação do complexo Atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (orgs.). *Op. Cit*., p. 288; 289.

[55] LEITE, Edgar. *Op. Cit*., p. 38-39.

[56] Neste campo de estudo é importante referenciar as obras de Maria Beatriz Nizza da Silva. SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994; SILVA, Maria Beatriz Nizza da; WESTPHALEN, Cecília M.; GRAF, Márcia. *História do Brasil*: Colónia-Império-República. Porto/Lisboa: Movilivro/Diglivro, 1991.

todo o trabalho da Companhia de Jesus desde a sua chegada, a 29 de março de 1549, quando os primeiros missionários jesuítas desembarcaram na Bahia. Neste campo de estudo, a bibliografia teórica é vasta. São obras de referência as de Serafim Leite[57] e as de Jorge Couto[58], sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil. A obra de Serafim Leite é incontornável, nestas questões, trata a história dos Jesuítas no Brasil fortemente apoiada na documentação recolhida em arquivos europeus e brasileiros[59]. Charles Ralph Boxer deu enfoque à religião nas sociedades modernas e percebeu que ela representava uma engrenagem fundamental para a compreensão do passado, analisando a história da religião pelo prisma das instituições e dos indivíduos religiosos. Em grande parte do trabalho que desenvolveu ficou clara a sua admiração pelos Jesuítas, especialmente em *The Golden Age of Brazil* (1964)[60]. Nesta esfera do conhecimento, debruçou-se atentamente na produção dos jesuítas André João Antonil[61] e Antônio Vieira. A

---

[57] LEITE, Serafim. *Páginas de História do Brasil*. São Paulo-Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, vol. 93, série 5.ª, 1937; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos I-II, Porto: Tipografia Porto Médico, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950; LEITE, Serafim. *Os Governadores Gerais do Brasil e os Jesuítas no Século XVI*. I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo. Lisboa, 1938; LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*; LEITE, Serafim. *Novas Páginas da História do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, coleção Brasiliana, vol. 324, 1965; LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. 1549-1760. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1993.

[58] COUTO, Jorge. *O Colégio dos Jesuítas do Recife e o Destino do Seu Património* (1759-1777). Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 1990; COUTO, Jorge. *A Construção do Brasil*: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos. Lisboa: edições Cosmos, 1997.

[59] MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império*: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009, p. 16.

[60] BOXER, Charles R. *The Golden Age of Brazil*. 1695-1750. Berkeley-London: University of California Press/Cambridge University Press, 1962; BOXER, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire*. 1415-1825. London: Hutchinson & Co. (Publishers) LTD., 1969.

[61] De nome Giovanni Antonio ou João Antônio Andreoni, jesuíta italiano nascido em Lucca, Toscana, a 8 de fevereiro de 1649, morreu em Salvador a 13 de março de 1716. Adotou o nome de André João Antonil. Formou-se em Direito Civil pela universidade de Perúgia depois de ali estudar três anos. Aos dezoito anos, em maio de 1667, ingressou na Companhia de Jesus, em Roma, vindo a lecionar no seminário jesuíta. O padre Antônio Vieira admirava-o e trouxe-o para o Brasil em 1681. Chegou a Salvador, na capitania da Bahia, em 1681, nunca mais tendo deixado a cidade, onde veio a falecer, em 1716. Aqui exerceu o cargo de reitor do Colégio por duas vezes, tendo sido provincial de 1705 a 1709. Fez breves visitas à capitania de Pernambuco e à do Rio de Janeiro. ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por*

contribuição de Boxer para o estudo da vida religiosa e eclesiástica, priorizando a instituição da Igreja e os seus clérigos, foi de suma importância, pois mostrou também o peso dos textos de natureza religiosa na formação e manutenção do Império[62]. Tenha-se ainda em conta a referência a Dauril Alden[63], que estudou o Império e a atividade dos jesuítas entre os séculos XVI e XVIII.

Para além das diversas referências ao Colégio da Bahia que se encontram nas obras de Serafim Leite, de Francisco Rodrigues[64] ou de Fernando de Azevedo[65], são de salientar outras referências mais atuais, como as de Beatriz Franzen[66], uma referência no estudo dos colégios no Brasil e da ação missionária dos Jesuítas. Carlo Brescianni[67] deteve-se na descrição dos planos de estudos colocados em prática no Colégio, referindo as tentativas de elevar o Colégio a universidade, feitas na década de 80 do século XVII. Como já ficou dito, os autores e as obras que referem o Colégio da Bahia são escassos, e não fazem um estudo profundo da sua importância enquanto instituição global, no âmbito educativo, religioso e econômico.

É de referir também o estudo do autor Fabricio Lyrio Santos, mostrando a importância do Colégio nas estruturas locais da Bahia. Muito embora trate da expulsão dos Jesuítas da Bahia, e retratando o período temporal final desta pesquisa de tese (1759-1763), o autor se referiu ao Colégio como uma célula-base da organização provincial e da estrutura local, tornando-se, devido a estes aspectos, o grande símbolo da presença jesuíta na Bahia colonial[68]. De igual modo, o estudo levado

---

suas Drogas e Minas. [1711] Belo Horizonte, Rio de Janeiro: editora Itatiaia Limitada, coleção Reconquista Brasil, 1997.

[62] SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. Trad. Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 452-453.

[63] Cf. ALDEN, Dauril. *Op. Cit*., 1996.

[64] RODRIGUES, Francisco, s.j. *Op. Cit.*

[65] AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira*. Obras Completas. 5.ª ed. São Paulo: edições Melhoramentos, 1971.

[66] FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Op. Cit*., 2002, p. 69-91; *Os Jesuítas Portugueses e Espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)*: um estudo comparativo. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1997.

[67] BRESCIANNI, Carlo, s.j. O Antigo Colégio de Jesus na Cidade de Salvador-Bahia. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Salvador-Bahia: IGHB, n.º 93, p. 209-226, janeiro/dezembro, 1997.

[68] SANTOS, Fabricio Lyrio. *Te Deum Laudamus:* A Expulsão dos Jesuítas da Bahia (1758-1763). Salvador: Universidade Federal da Bahia/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2002, p. 27.

a cabo pelo médico Rodolfo Teixeira sobre a Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus indicou o Colégio dos Jesuítas na Bahia como "o berço da Faculdade de Medicina da Bahia"[69]. Tal afirmação compraz-se na evidência de que a primeira escola médica do Brasil nasceu na Bahia, no início do século XIX, mas com um bom augúrio, segundo o autor. Para ele, foi determinante o cenário no qual a Faculdade de Medicina se implantou, o Terreiro de Jesus, nas mesmas edificações, embora modificadas pelo tempo, do Colégio dos Jesuítas onde, durante séculos "foi acalentado o sonho de uma universidade brasileira"[70]. Na história que constrói da Faculdade de Medicina[71], RodolfoTeixeira nunca deixa de ter em conta a importância histórica ampla do Colégio do Terreiro de Jesus da Bahia.

Para esta tese, pareceu-nos fundamental encontrar o estado da arte para os conceitos apontados no título: colégio e universidade. A universidade geralmente é assim definida pelo fato de uma autoridade, política ou religiosa, lhe ter atribuído esse estatuto[72]. Universidades são geralmente instituídas por um estatuto ou carta. Entendendo-se universidade numa definição mais ampla, a Academia fundada pelo filósofo grego Platão, em 387 a.C., próxima a Atenas, pode ser entendida como a primeira universidade. Nela os estudantes aprendiam filosofia, matemática e ginástica. Não constituía, efetivamente, uma

---

[69] TEIXEIRA, Rodolfo. *Memória Histórica da Faculdade de Medicina do Terreiro de* Jesus (1943-1995). 3.ª ed. Salvador: EDUFBA, 2001, p. 21.

[70] *Ibidem*, p. 90

[71] Refere-se faculdades no sentido em que, isoladamente, cumpriam, como prioridade, o papel de formar profissionais. No Brasil, vários projetos de formação de universidade surgiram após a independência e nos anos que se seguiram. José Feliciano Fernando Pinheiro propôs, em 1823, a criação de uma universidade em São Paulo. Antônio Ferreira França e Antônio Gonçalves Gomide, ambos deputados e médicos, o primeiro baiano e o segundo mineiro, insistiram em instalar uma universidade em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. As iniciativas foram sempre obstadas por razões políticas. Em 1882, apareceu um projeto na Câmara, propondo a formação de uma universidade intitulada "Imperial Universidade Pedro II", na qual se pretendia centralizar, no Rio de Janeiro, todas as faculdades existentes no país. A faculdade de Medicina da Bahia, através de um parecer de Pacífico Pereira, opôs-se a esse projeto centralizador. Somente em 1930 é que houve a criação de institutos universitários, um no Rio de Janeiro, sob a orientação de Anísio Teixeira, e o outro em São Paulo, cujo mentor foi Armando Sales Oliveira. Nos anos 40, a Bahia tinha três faculdades : a de Medicina, a de Engenharia e a de Direito, ao lado de outras menores e sem expressão, só em 2 de julho de 1946 se deu a criação da Universidade Federal da Bahia, graças ao trabalho de Edgar Rêgo dos Santos. *Ibidem*, p. 122-123.

[72] CHARLE, Chistophe ; VERGER, Jacques. *História das Universidades.* Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1995, p. 41.

universidade, uma vez que cada pensador fundava uma escola para repassar seus conhecimentos, não para debatê-los. Apenas na Idade Média as universidades ganharam corpo e foram estabelecidas pela Igreja católica, nas quais os alunos aprendiam disciplinas relacionadas com a fé, como Teologia, Filosofia e Línguas. As primeiras universidades da Europa foram fundadas na Itália e na França para o estudo de Direito, Medicina e Teologia. Antes disso, instituições semelhante existiam no mundo islâmico, sendo a mais famosa a do Cairo. Na Ásia, a instituição de ensino superior mais importante era a de Nalanda, em Bihar, Índia.

A afirmação da não existência de universidades na América Portuguesa, durante o período colonial, comparando, frequentemente, com a situação diferenciada da América Espanhola, tem sido recorrente entre os diferentes autores que em distintas épocas e contextos vêm se debruçando sobre a história do ensino superior no Brasil. O significado dessa inexistência, suas implicações e suas causas têm sido, entretanto, objeto de interpretações divergentes. Luiz Cunha colocou em causa essa afirmação[73]. Questionou, por um lado, a ideia implícita em alguns autores de que a universidade seria a forma ideal ou natural de organização do ensino superior, e que, portanto, desse ponto de vista, sua ausência significaria no fundo uma carência a ser superada. Por outro lado, questionou se esta questão não seria apenas nominal, de designação, e se os colégios jesuítas e os seminários não se constituiriam em instituições equivalentes às universidades hispano-americanas, o que nos dá pistas para a compreensão do Colégio da Bahia enquanto universidade.

Um colégio é, no seu sentido original, uma corporação constituída por membros de igual dignidade. Entre si, esses membros se designam colegas[74]. Na Roma Antiga, um colégio (*collegium*) constituía uma corporação, composta por vários magistrados, intitulados de colegas. Na Idade Média, o termo colégio passou a ser empregue para designar uma associação, uma corporação ou uma confraria que funcionava segundo um princípio colegial, ou seja, um princípio em que

---

[73] Cf. CUNHA, Luiz Antônio. *A Universidade Temporã*: o Ensino Superior da Colônia à Era de Vargas. 3.ª ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

[74] Etimologicamente, colégio tem origem na palavra latina *collegium*, derivada do verbo *colligere*, que significa reunir. O termo tem vindo a ser usado para designar vários tipos de corporações, incluindo algumas associações profissionais, bem como algumas instituições de ensino, especialmente aquelas onde os alunos residem.

todos os seus membros eram iguais entre si e sujeitos às mesmas regras. O seu chefe, como *primus inter pares* (o primeiro de entre os seus pares) era designado, conforme os casos, prefeito ou principal. O termo foi especialmente aplicado a alguns estabelecimentos de ensino onde os alunos residiam e formavam uma corporação estudantil. A partir do século XII, os colégios tornaram-se nas instituições complementares das universidades. Frequentemente, eram fundados por legados pios ou por Ordens religiosas. A sua missão era a de albergar os estudantes das universidades, mas também de lhes ministrar um complemento de ensino ou um apoio pedagógico, sobretudo àqueles que estudassem nas faculdades de artes liberais. Alguns colégios tornaram-se instituições de ensino preparatório para o acesso a uma universidade, com características muito semelhantes às das atuais escolas de ensino médio. Na linguagem comum, o termo colégio refere-se geralmente a um estabelecimento de ensino. Nos países anglo-saxónicos, o colégio é normalmente uma instituição de ensino superior, fazendo ou não parte de uma universidade e correspondendo aproximadamente a uma faculdade, nos países de línguas latinas[75]. Se tivermos em conta o contexto europeu, os colégios universitários (que estavam anexos às universidades), foram os primeiros a abarcar as Humanidades. A ideia subjacente era a do diletantismo intelectual destas, o estudo das artes pelas artes, o que demorou a ter aceitação na universidade.

As novas disciplinas cultivadas pelo Humanismo só acabavam por encontrar aceitação quando a corporação universitária acabava por convencer-se da enorme importância que elas possuíam, sobretudo para uma melhor aprendizagem nas disciplinas tradicionais e para o progresso destas mesmas disciplinas. Nas elevação das Humanidades à

---

[75] Em outros países, o termo refere-se sobretudo a um tipo de escola de ensino secundário ou de ensino médio. No passado, os colégios destinavam-se apenas a rapazes, sendo que os correspondentes femininos se designavam institutos. As escolas públicas equivalentes eram designadas ateneus quando eram masculinas, e de liceus quando eram femininas. A partir de 1981, todas aquelas escolas se tornaram obrigatoriamente de frequência mista. No Brasil, instituições de ensino que são nomeadas como colégio costumam ter pelo menos o ensino médio (se houver apenas o ensino fundamental denomina-se escola), ao contrário do conceito anglófono da palavra *college*, que corresponde à faculdade (ensino superior). Em algumas regiões do Brasil, entretanto, há instituições denominadas escolas que possuem ensino médio, mas são raras. Até ao século XIX, em Portugal, um colégio era um estabelecimento de ensino secundário ou pré-universitário - normalmente religioso ou ocasionalmente público - onde os alunos viviam normalmente em regime de internato. A maioria deles seguia o modelo do Real Colégio das Artes e Humanidades, fundado em Coimbra pelo rei D. João III, em 1542.

categoria de disciplinas universitárias, as universidades de Florença, Lovaina, Alcalá e Tübingen tiveram um papel importante. Estas novas escolas não possuíam o peso de uma tradição gloriosa, podiam arriscar muito mais, colocando-se ao serviço de uma nova experiência que as universidades com mais peso não arriscariam. Os êxitos alcançados serviram de exemplo e incentivo às universidades com mais tradição e acabaram por vencer a resistência inicialmente oferecida a estas disciplinas. O ensino científico, à semelhança do que aconteceu com o ensino literário, era acolhido nos colégios e nas Academias de recente fundação, só depois transitava para a universidade. No campo das ciências da natureza, coube às universidades de Leyden (Países Baixos) e de Edimburgo (Escócia), fundadas no final do século XVI, a introdução do estudo das ciências, no campo experimental, no século XVII. O seu exemplo não tardaria a ser seguido pelas universidades tradicionais[76]. Estes colégios foram, nos primeiros séculos das suas existência, instituições destinadas a albergar estudantes pobres, dando-lhes uma possibilidade de seguir os estudos superiores que, de outro modo, não teriam.

Os colégios nunca abandonaram a premissa da função assistencial, colaborando sempre na tarefa de tornar o ensino universitário acessível às classes desprotegidas. Segundo Guilherme Braga da Cruz, teria sido a Revolução Francesa e os Estados Liberais que ela gerou que, na tentativa de laicizar o ensino, teriam colocado o acesso à cultura erudita como exclusivo dos indivíduos economicamente privilegiados. Os mais humildes encontrariam, a partir daí, o seu acesso cerrado ao ensino universitário[77]. No contexto da América Portuguesa, colégio quase sempre designa o local onde os jesuítas habitavam e desenvolviam a sua atividade, junto aos membros (e futuros membros)

---

[76] Cf. CRUZ, Guilherme Braga da. *O Essencial sobre a História da Universidade*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008, p. 41; 47-48.

[77] O Colégio dos Dezoito, criado em 1180 pelo Cabido de Notre-Dame, junto ao hospital de Santa Maria de Paris, foi a primeira fundação deste gênero, sendo depois seguida por outras, logo seguida de numerosas outras, tanto nessa cidade como nas restantes cidades europeias. Só em Paris, no século XIV, estavam criados mais de tronta colégios,onde algumas centenas de estudantes, de diversas procedências, recebiam agasalho e sustento. Estes colégios vieram a ser, mais tarde, verdadeiros centros de ensino, que colaboraram ativamente na obra da Universidade. Em alguns lugares, como Cambridge e Oxford, acabaram por absorver em si a própria universidade. CRUZ, Guilherme Braga da. *Ibidem*, p. 65-66.

da Ordem e aos alunos externos. As *Constituições* dispunham ainda o colégio como um tipo de missão[78].

Em relação ao estado da arte específico sobre a educação no período colonial, a maioria das obras produzidas analisou a estrutura da escolarização em Portugal e em seus domínios, incluindo o Brasil, do ponto de vista da legislação, dos projetos governamentais, da tributação[79]. Por isso mesmo, as fontes privilegiadas foram as escritas oficiais, emanadas no Estado ou da Igreja. Os trabalhos desses autores tratam a instrução colonial de forma bastante generalizada, pouco se detendo nas especificidades das várias partes do Brasil daquele período. Isso pode ser explicado, em parte, pelos pressupostos que os orientam, isto é, de procurar, preferencialmente, as iniciativas oficiais no sentido de organizarem a instrução.

Algumas linhas mestras podem ser notadas desde os mais antigos textos, como o de José Ricardo Pires de Almeida, publicado originalmente em francês, em 1889[80]. Segundo o autor, o carácter brutal e despótico da colonização explicaria, em parte, o desprezo da Coroa portuguesa para com a instrução no Brasil, deixando esta tarefa aos Jesuítas, apresentados com elogios explícitos ao seu pioneirismo e à sua eficácia. A ênfase no papel da Companhia de Jesus reforçou a visão da sua expulsão como tendo provocado a decadência da instrução na colônia, situação que começaria a se modificar somente com a vinda da corte para o Brasil, em 1808. Essa abordagem esteve presente em muitos dos textos escritos posteriormente, inclusive alguns muito recentes, publicados em periódicos, repetindo questões já questionadas e revistas

---

[78] LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Trad. Joaquim Mendes Abranches. Revisão Pe. João Augusto Mac Dowell, s.j. São Paulo: edições Loyola, 2004, Proêmio, IV, p. 115.

[79] Não obstante tenham sido produzidos em momentos distintos, apoiam-se nessas diretrizes as obras já clássicas: D'AZEVEDO, M. Instrução Publica nos Tempos Coloniaes do Brazil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Salvador da Bahia: IGHB, n.º 55, 1892; BRIQUET, R. Instrução Pública na Colônia e no Império (1500-1889). *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n.º4, 1944; VIANNA, Hélio. A Educação no Brasil Colonial. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n.º 18, 1945; ANDRADE, A. A. B. de. *A Reforma Pombalina dos Estudos Secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva Editora da Universidade de São Paulo, 1978; CARVALHO, L. R. de. *As Reformas Pombalinas da Instrução Publica.* São Paulo: Saraiva Editora da Universidade de São Paulo, 1978; CUNHA, L. A. *O Ensino de Ofícios Artesanais e Manufatureiros no Brasil Escravocrata*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Flacso, 2000.

[80] ALMEIDA, J. R. P. de. *Instrução Pública no Brasil (1500-1889)*: história e legislação. São Paulo: EDUC, 2000. (texto original publicado em francês, em 1889).

pela historiografia do período colonial, como, por exemplo, a da dependência e da dominação absoluta na relação colônia-metrópole. É interessante, a este propósito, observar as críticas de Sílvio Romero ao dualismo subjacente às análises históricas. Analisando a obra de Oliveira Martins em seu livro *O Brasil e as colônias portuguesas*[81] refere o seguinte:

> [...] enxerga todo o interesse dramático e filosófico da história nacional na luta entre os jesuítas e os índios de um lado e os colonos portugueses e os negros de outro. Um semelhante dualismo é em grande parte de pura fantasia, e, no que tem de real, não passa de um fato isolado, de pouco valor e duração, fenômeno cedo esvaecido, que não pode trazer em seu bojo, como um segredo de fada, toda a latitude da futura evolução do Brasil. É um simples incidente de jornada, alçado à categoria do princípio geral e dirigente; é uma destas sínteses fúteis com que alguns novelistas da história gostam de nos presentear de vez em quando.[82]

Estes textos aparecem, evidentemente, datados e inscritos numa tradição historiográfica na qual as instituições dominantes, o Estado e a Igreja, são os principais sujeitos. Concentram-se nas áreas onde a atuação dos Jesuítas foi mais acentuada, tanto no que diz respeito à sua ação catequética junto aos indígenas, quanto na organização dos colégios, frequentados pelas elites coloniais e, em geral, responsabilizam o governo português pelas falhas no âmbito educativo, por considerá-la em sua perspectiva quase exclusivamente institucional[83]. Quanto à ação dos Jesuítas, tema prestigiado nos estudos sobre a instrução colonial, alguns textos recentes têm deixado um pouco de lado a questão formal dos métodos de ensino e das ideias pedagógicas para tratar das relações culturais inerentes ao processo de

---

[81] MARTINS, Joaquim Pedro Oliveira. *O Brasil e as Colônias Portuguesas*. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1920.
[82] Cf. ROMERO, Sílvio. *História da Literatura Brasileira* (Edição comemorativa). 2 vols. Luiz Antônio Barreto (org.). Rio de Janeiro: editora Imago, 2001.
[83] FONSECA, Thais Nívea de Lima e. *Op. Cit.*, p. 113-114.

catequese no Brasil. O encontro entre as culturas, os processos de adaptação, as diferentes apropriações de uma pela outra são elementos presentes nas pesquisas de João Adolfo Hansen e de José Maria de Paiva[84].

A obra de José Eisenberg[85] estabeleceu, nas palavras de Carlos Zeron, um "desenclausuramento" destas questões, ao estudar a história das ideias políticas do ponto de vista das trocas estabelecidas entre a América Portuguesa e a Europa. No caso da historiografia brasileira relativa ao período colonial, a obra de Eisenberg liberta-a das tradicionais e persistentes limitações impostas por um partidarismo típico do século XIX (apologia *versus* antijesuitismo)[86]. A historiografia antijesuítica tendeu a exagerar o lado negativo da ação missionária, cultural e econômica dos Jesuítas no Brasil, sublinhando o seu poderio financeiro e político, a sua concorrência desleal com os colonos. Esse foi um aspecto que provocou uma sucessiva desvalorização do papel dos Jesuítas na instrução e até na proteção ao ameríndio. Do outro lado, temos uma historiografia filojesuítica, que apenas coloca em análise os aspectos positivos da ação dos Jesuítas em terras brasis[87]. Esta produção bibliográfica tem sobretudo um caráter laudatório, preocupando-se em divulgar uma imagem positiva da Companhia. O importante legado da memória histórica jesuítica construída por Serafim Leite e seus herdeiros não pode ser descartado, mas encontra aqui um ponto de inflexão. Na atualidade, faz-se a tentativa de prescrutar novos caminhos, desbravando os múltiplos percursos que a Ordem seguiu, não só do

---

[84] HANSEN, João Adolfo. A Civilização pela Palavra. In: LOPES, E. M. T; FARIA FILHO, L. M. de; VEIGA, C. G.(orgs). *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000; HANSEN, João Adolfo. *Op. Cit*., 2001; PAIVA, José Maria de. *Op. Cit.*, 2000. Cita-se também as reflexões sobre cultura escolar de Dominique Julia. Ao dar enfoque à cultura escolar, Dominique Julia descreveu-a como um "conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses comportamentos […]" JULIA, Dominique. *Op. Cit*., 2001, p. 9. João Adolfo Hansen falou de uma cultura escolar jesuítica associada à política católica, organizada pela *Ratio*. Como ficou descrito, cabia aos colégios divulgarem essas normas, com vista a um modelo cultural, de padrões distintivos, dentro de um ideal de excelência humana. HANSEN, João Adolfo. *Op. Cit*., 2001, p. 13.

[85] EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000.

[86] ZERON, Carlos. Recensão: EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno:* encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000, 264 p. *Revista de História*, n.º 147, 2002, p. 234.

[87] Cf. FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit.*, vol. I, 2006, p. 191.

ponto de vista espiritual e do ensino, mas também analisando comparativamente as metodologias missionárias, dentro e fora da Europa. É necessário situar a Companhia de Jesus face às culturas europeia e não europeia para se poder redimensionar a influência que a mesma exerceu sobre as diferentes sociedades[88].

Procura-se uma abordagem fora da ótica exclusiva das Ordens religiosas, avançando para o conjunto de relações que se estabelecem entre os vários agentes envolvidos na colonização. Estudos que propõem outras abordagens, sobretudo de historiadores de outros campos, que fazem referência à instrução quando tratam de questões tais como a história da vida privada no Brasil[89], serviram de referência para a pesquisa sobre o período colonial. São estudos claramente ancorados na História Cultural e em suas várias propostas de abordagem, sobretudo em relação às práticas culturais e às representações coletivas envolvidas nas relações cotidianas estabelecidas entre grupos e indivíduos, envolvendo, também, o Estado e a Igreja, mas não exclusivamente.

É ainda importante o contributo dado pelas pesquisas que tratam da questão do trabalho indígena na formação social da colônia, que vão despontando na historiografia brasileira. Ainda a contribuição do estudo de Baêta Neves[90], que propõe uma teoria sobre o funcionamento dos aldeamentos missionários do século XVI, ou de Manuel John Monteiro[91], que reintroduz novas perspectivas no estudo das economias regionais fundamentadas no cativeiro indígena, aí se incluindo os aldeamentos missionários.

Procura-se construir, nesta tese, com a ajuda de documentação reunida em diversos acervos, um objeto, o Colégio da Bahia, mostrando como ele foi o expoente máximo do ideário jesuítico religioso e educativo. Mais ainda, a pesquisa recorreu à epistolografia e aos textos

---

[88] MANSO, Maria de Deus. Convergências e Divergências: O Ensino nos Colégios Jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVIII. In: CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *Jesuítas, Ensino e Ciência*. Séc. XVI-XVIII. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005, p. 163.

[89] SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil*: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

[90] NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: editora Forense-Universitária, 1978.

[91] MONTEIRO, Manuel John. *Negros da Terra*: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; MONTEIRO, Manuel John. *Tupis, Tapuias e Historiadores*: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. São Paulo, Campinas: Unicamp, 2001.

produzidos pelos padres do Colégio e a um *corpus* textual denso de obras que serviam o múnus de instruir dos Jesuítas. Dentro da esfera do poder, a forma como a Companhia de Jesus administrou os bens nos mostra que, ao serviço de Deus, se jogavam todas as cartas, com o objetivo último de catolicizar, de converter o gentio. Nessa perspectiva se inseriu também a rede de colégios jesuítas. Para a Companhia de Jesus, a condução do gentio ao corpo místico da Igreja representou a mais alta finalidade da expansão. Todo o programa para o gentio indígena se montou com base na sua integração religiosa e jurídica na Igreja[92].

Dentro da lógica expansionista colonial portuguesa, a rede de colégios católicos na América Portuguesa dialoga com a ideia de Quinto Império, um Império universal, no qual o padre Antônio Vieira manifestara a certeza da eleição dos lusitanos como novo povo escolhido. A cidade de Salvador e seu nome traduz esse pendor mítico, sendo considerada uma nova Jerusalém. Nesta linha de interpretação, Vieira refere que a Bahia é a cidade de Salvador porque foi salva por Deus, porque a Ele pertencia salvar o que era Seu[93]. O nome da cidade tem, afinal, o objetivo de honrar o Salvador do mundo, cuja doutrina constituía um dos maiores motivos para a colonização da América Portuguesa, lembrando o desempenho que o Filho de Deus feito homem tivera na grande missão na terra, junto aos homens[94]. Alfredo Bosi classificou a colonização como um "projeto totalizante", em que as forças motrizes não compreenderam apenas a ocupação de terras e a exploração de bens, como também um transporte cultural da memória[95].

A abordagem do estado da arte nesta questão se espaldou em algumas referências basilares, que vinculam a nova retórica do padre Antônio Vieira à sua visão messiânica e profética. Nesse sentido, o estudo de Valmir Muraro, publicado em 2003, foi esteio desta tese, pois este autor procurou estudar a arquitetura do projeto da obra de Vieira,

---

[92] PÉCORA, Alcir. O Bom Selvagem e o Boçal: argumentos de Vieira em torno à Imagem do "Índio Boçal". In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Entre a Selva e a Corte*: novos olhares sobre Vieira. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009, p. 50.

[93] Cf. MURARO, Valmir Francisco. *Padre Antônio Vieira*, *Op. Cit.*, p. 61.

[94] Cf. BARBOSA, Manuel de Aquino. O Titular e o Padroeiro da Cidade do Salvador. In: *Anais dos Primeiros Congressos de História da Bahia*. Salvador da Bahia: IHGB, vol. IV, 1950, p. 410.

[95] BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 4.ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 15.

sugerindo, em vez de um análise individual dos seus escritos ou das atividades em que o padre jesuíta se envolveu, uma visão de conjunto que não perdesse o sentido religioso e providencialista das suas propostas. Tratou-se, nas palavras do autor, da construção de um edifício no qual as diferentes dependências foram sedimentadas em base comum, "em outras palavras, as prédicas, as atividades políticas, econômicas, diplomáticas e missionárias do padre Vieira encontraram seu sentido e impulso na convicção do sacerdote inaciano na iminência do Quinto Império'[96].

O primeiro autor a olhar para o messianismo de Vieira como o cimento agregador da sua obra foi Raymond Cantel, que fez um estudo inaugural dessa vertente interpretativa[97], ao contrário de obras que lhe precederam, como as de J. Lúcio de Azevedo, que classificavam como devaneios as incursões proféticas de Vieira[98]. Alcir Pécora[99]estabeleceu vínculos ideológicos efetivos entre a retórica, a teologia e o compromisso social do padre Antônio Vieira, tentando deste modo criar uma ponte entre os dois campos hermenêuticos, o literário e o teológico-profético[100]. Considera-se a data de 1972 como a da recuperação da obra profética de Antônio Vieira, com o estudo de Antônio José Saraiva "Antônio Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império", publicado na Revista *Studia Rosenthaliana*[101]. Em 1973, Hernâni Cidade chamou a atenção para este estudo, na revista *Colóquio-Letras*[102]. A equivalência de importância entre a obra retórica e a obra profética de Antônio Vieira se iniciou com estas pesquisas, e, em 1997, ano do tricentenário da morte do autor, Arnaldo do Espírito Santo publicou um artigo na revista

---

[96] MURARO, Valmir Francisco. *Padre Antônio Vieira*, *Op. Cit.*, p. 18. Cf. MURARO, Valmir Francisco. O Brasil de Antônio Vieira: Cenário do Quinto Império I e II. *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria, n.º 156, p. 351-365 e p. 469-496, 2003.

[97] Cf. CANTEL, Raymond. Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antônio Vieira. Paris: Gallimard, 1990.

[98] Cf. AZEVEDO, João Lúcio de. *A História de Antônio Vieira*. [1918] Lisboa: Clássica editora, 1992.

[99] Cf. PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*: a unidade Teológico-Retórico-Político dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo: EDUSP, 1994.

[100] REAL, Miguel. Padre Antônio Vieira: a Arquitetónica do Quinto Império na Carta 'Esperanças de Portugal' (1659). In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Op. Cit.*, 2009, p. 91-93.

[101] Cf. SARAIVA, Antônio José. Antônio Vieira, Menasseh Bem Israel e o Quinto Império. In: *História e Utopia*: estudos sobre Vieira. Lisboa: ICALP, 1992.

[102] Cf. CIDADE, Hernâni. Vieira à luz de um recente estudo de Antônio José Saraiva. *Colóquio-Letras*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, n.º 12, p. 63-68, março de 1973.

Oceanos sobre a estrutura da *Clavis Prophetarum*[103]. Realizou-se, nesse ano, o Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do padre Antônio Vieira, cujos três volumes de Atas, publicados em 1999, estabeleceram solidamente o atual paradigma de equivalência hermenêutica entre a qualidade da oratória e a qualidade da visão messiânica e profética de Vieira[104]. No mesmo ano, Antônio Lopes, s.j., publicou *Vieira, o Encoberto*, a primeira recuperação da visão profética pensada do interior da própria Companhia de Jesus[105]. Em 2000, se publicou, pela primeira vez, a tradução portuguesa do Livro III da *Clavis Prophetarum*, edição da autoria de Arnaldo do Espírito Santo. Finalmente, e um contributo bibliográfico recente e muito importante, no âmbito do projeto "Vieira Global", a publicação da *Obra Completa do padre Antônio Vieira*[106], fonte importante para esta tese, pois reune toda a obra vieirina.

O universo documental de fontes, nessa pesquisa, é vasto, cabendo uma recolha de campo em bibliotecas e arquivos brasileiros e europeus. As fontes documentais do *Archivum Romanum Societatis Iesu* (*ARSI*) são de importância capital, representando a parte principal da documentação recolhida sobre o Colégio (APÊNDICE A). A informação deste arquivo foi lida, em parte, no Arquivo dos Jesuítas, em Roma, e a maior parte em suporte digital, em Portugal, na biblioteca da Revista Brotéria, da Companhia de Jesus. Desse acervo fazem parte as cartas dos padres da Companhia de Jesus (algumas traduzidas por Serafim Leite), reunidas em vários livros, bem como catálogos diversos; a documentação sobre a parte econômica do Colégio (saldos, dívidas, gastos, empréstimos) e as doações régias. As informações conjuntas sobre o Colégio da Bahia aparecem no fundo documental livro 11 da Província do Brasil[107]. Apesar de grande parte das informações sobre o

---

[103] Cf. ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do. Apresentação da *Clavis Prophetarum*: transmissão manuscrita, estrutura e aspectos do pensamento do padre Antônio Vieira (à memória de Margarida Vieira Mendes). *Oceanos*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, n.º 30/31, p. 156-172, abril/setembro 1997.

[104] *ATAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL DO TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PE. ANTÔNIO VIEIRA* [1997]. 3 Vols. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Companhia de Jesus, 1999.

[105] Cf. LOPES, Antônio, s.j. *Vieira, O Encoberto*. Cascais: Principia, 1999.

[106] VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. 30 vols. 4 tomos. José Eduardo Franco; Pedro Calafate (dir.). Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

[107] *ARSI, Brasilia* 11.1 *Fundationes. Collegii Bahiense*. *ARSI, Brasilia* 11.2 *Fundationes. Collegii Bahiense* Todas as anotações bibliográficas deste arquivo aparecerão abreviadas no

Colégio da Bahia se situarem no livro 11, muitos catálogos e cartas exigiram a pesquisa em outros fundos documentais do mesmo arquivo, devidamente citados ao longo do texto[108]. Todas as transcrições dos documentos foram atualizadas para a grafia do português corrente, por forma a facilitar a leitura, no corpo do texto de tese.

De entre essa vasta documentação do acervo do *ARSI*, encontram-se Catálogos, Cartas, Cartas Ânuas[109], Doações. Segundo as regras da Companhia, deveriam ser enviados regularmente ao padre geral três catálogos das casas e colégios[110]. O primeiro, *Catalogus Primus* ou *Brevis*, é uma relação de todos os estabelecimentos e uma lista de padres e irmãos, com os nomes e os sobrenomes, pátria de origem, idade, tempo e posição na Companhia, estudos e tarefas desempenhadas. O segundo, *Catalogus Secundus*, ou *Secretus*, contém a avaliação de cada religioso mencionado no *Catalogus Primus*, com o julgamento de qualidades como engenho, juízo, prudência, talento como professor ou capacidade para missionar. Nesse Catálogo, os religiosos não eram indicados nominalmente, mas pelos números associados aos nomes no *Catalogus Primus*. O terceiro Catálogo, *Tertium* ou *Rerum*, conteria uma descrição das atividades econômicas das casas.

As Cartas Régias estão no Cartório dos Jesuítas, em Lisboa, existente no Instituto do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (APÊNDICE B). A Carta Régia de 20 de Agosto de 1556 descreve o ato de criação do Colégio da Bahia[111]. No Armário ou Cartório Jesuítico, a documentação contém bulas referentes à instituição da Companhia de Jesus[112]; estatutos, provisões e privilégios dos colégios da Companhia

---

texto como *ARSI*, *Bras*. [número do respectivo livro], seguido da numeração dos fólios manuscritos ou digitalizados.

[108] *Bras*. 1 - *Brasiliae Epistolae Generalium Soli* 1678-1759; *Bras*. 2 - *Provintia Brasiliae Generalium et Visitationes*; *Bras*. 3.1 - *Brasiliae Epistolae* 1550-1660; *Bras*. 3.2 – *Brasiliae Epistolae* 1661-1695; *Bras*. 4 - *Brasiliae Epistolae* 1696-1737; *Bras*. 5.1 – *Catalogi Triennales et Breves* 1556-1660; *Bras*. 5.2 - *Catalogi Triennales et Breves* 1661-1698; *Bras*. 8 – *Historia*, 1574-1674; *Bras*. 11.1 - *Fundationes. Collegii Bahiense; Bras.* 11.2 - *Fundationes. Collegii Bahiense; Bras.* 15.1 – *Brasiliae Historiae* 1549-1575*; Bras.* 15.2 - *Brasiliae Historiae* 1576-1599*; Epp.NN. – Epistolae Generalium Nostrorum Opp.NN. – Opera Nostrorum.*

[109] A designação oscila entre "Ânua" ou "Carta Ânua". Optei sempre pela segunda opção, por ser a ocorrência mais comum na documentação: *Annuae Litterae*.

[110] *FORMULA SCRIBENDI*. [Roma, 1580] Publicado em *Institutum Societatis Iesu*. Florença: *ex Typographia a Ss. Conceptione*, vol. 3, 1893, p. 45.

[111] IANTT, PT/TT/AJCJ/CJ 083, fls. 97-107.

[112] "Bulas, privilégios e instituições da Companhia de Jesus", IANTT, PT/TT/AJCJ/AJ 003; "Institutos e privilégios da Companhia", IANTT, PT/TT/AJ 004.

de Jesus; breves pontifícios e leis régias sobre a liberdade das pessoas, bens e comércio dos índios do Brasil[113].

Citam-se ainda, no Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo, os *Manuscritos da Livraria respeitantes ao Brasil* e os *Documentos para a História dos Jesuítas em Portugal*, este último contendo os alvarás e os estatutos dos Colégios das Artes, também existentes no Cartório dos Jesuítas[114]. No mesmo arquivo se situa um exemplar do "Projeto Resgate de Documentação Histórica", em CD-ROM, contendo breves resumos dos manuscritos existentes no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), dos fundos do Conselho Ultramarino (século XVI a XIX), da Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar (1834-1910) e do Ministério do Ultramar (1910-1975) (APÊNDICE C). Na época em estudo, interessa a documentação do Conselho Ultramarino[115]. O projeto de resgaste consultado consiste num mapeamento de fontes manuscritas avulsas sobre a Capitania da Bahia, resumindo a informação contida em cada documento. As informações disponíveis permitem aferir questões econômicas e políticas sobre a fundação do Colégio da Bahia, as provisões do mesmo, os diversos requerimentos do reitor do Colégio sobre a posse de terras da Companhia, ou os embargos impostos, a autorização do uso das esmolas para a construção de um seminário para a residência dos estudantes de Filosofia e Teologia do Colégio, enfim, todo um conjunto de documentação que permite entender a gestão de meios por parte da Companhia de Jesus.

Ainda em Lisboa, a Biblioteca da Ajuda conservou documentação[116] sobre a Companhia de Jesus no Brasil, contendo a

---

[113] "Colecção dos breves pontifícios e leis régias que foram expedidos e publicados desde o ano de 1741 sobre a liberdade das pessoas, bens e comércio dos índios do Brasil; dos excessos que naquele Estado obraram os regulares da Companhia denominada de Jesus.", IANTT, PT/TT/AJCJ/AJ 001; *CATÁLOGO DAS PROVINCIAS, CAZAS, COLEGIOS, RESIDENCIAS, SEMINARIOS DA COMPANHIA DE JESUS*, Anno de 1717. Lisboa: Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo.

[114] TEIXEIRA, Antônio José. *Documentos para a História dos Jesuítas em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1899; "Livro dos Estatutos, Provisões, Privilégios e Liberdades do Colégio das Artes, entregue aos Padres da Companhia de Jesus pelo rei D. João III". IANTT, PT/TT/AJCJ/AJ 007.

[115] *PROJETO RESGATE DE DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA "BARÃO DO RIO BRANCO"*. Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa/APEB. Salvador/Bahia: Fundação Pedro Calmon, vols. I e II, 2009. CD-ROM 313 (1-2)/10.

[116] *ÍNDICE DO INVENTÁRIO DOS MANUSCRITOS DA BIBLIOTECA DA AJUDA REFERENTES À AMÉRICA DO SUL*. Compilação de Carlos Alberto Ferreira. Coimbra:

resolução da Mesa de Consciência sobre o curso de Filosofia no Colégio da Bahia[117], definindo a data do início do curso[118]. Encontra-se ainda as *Memórias da Universidade de Coimbra*, ordenadas por Francisco Carneiro de Figueiroa, referindo a petição do Procurador do Estado do Brasil ao Príncipe D. Pedro para que lhe concedesse uma universidade na Bahia, com princípios e honras semelhantes aos da Universidade de Coimbra[119] (APÊNDICE D).

Em termos econômicos, os documentos existentes no Instituto Histórico e Geográfico da Bahia mostram também, descritivamente, as folhas eclesiásticas contendo as despesas feitas com as comunidades religiosas e as missões, bem como as notas do orçamento de todo o rendimento e despesa anual da Coroa com a capitania da Bahia[120]. Os bens do Colégio aparecem descritos e inventariados na documentação sobre o sequestro dos mesmos aos Regulares da Companhia de Jesus, arremate feito pela Junta da Administração da Fazenda e Fisco Local. Esta documentação se encontra no Arquivo Público da Bahia, na Secção de Arquivos Colonial e Provincial, Fundos do Governo Geral/Governo

---

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Brasileiros, 1946; *ÍNDICE DO INVENTÁRIO DOS MANUSCRITOS DA BIBLIOTECA DA AJUDA REFERENTES À AMÉRICA DO SUL*. Compilação de Carlos Alberto Ferreira. Lisboa: Biblioteca da Ajuda, 1976.

[117] *ASSENTO SOBRE A RESOLUÇÃO DA MESA DE CONSCIÊNCIA ACERCA DE NO ANO DE FILOSOFIA, DA BAÍA, SE LEVAR GERALMENTE EM CONTA O CURSO*. Lisboa: Biblioteca da Ajuda. 51-VI-52, 7 de janeiro, 1677, fls. 997-1000.

[118] Curso designado, segundo a *Ratio Studiorum* por *cursus*, refere-se a um ciclo de estudos (de Humanidades, de Filosofia, ou de Teologia, por exemplo), e não ao conjunto de lições de um professor.

[119] *MEMÓRIAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA*, ordenadas por Francisco Carneiro de Figueiroa. Lisboa: Biblioteca da Ajuda, 51-V-75, fls. 22v.-23.

[120] CALDAS, Jozé Antonio. Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o Prezente Anno de 1759. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*. Salvador da Bahia: IHGB, n.º 57, 1. ª parte, 1931.

da Capitania[121] (APÊNDICE E) e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro[122] (APÊNDICE F).

Os autos de sequestro dos bens jesuíticos, realizados a partir de 1759, representam um conjunto documental relevante sobre os estabelecimentos dos Jesuítas no momento da expulsão. A sua leitura é elucidativa e mostra uma relação de instrumentos diversa da que é apresentada nas cartas. Com sua expulsão decretada em 1759, os Jesuítas foram obrigados a regressar a Portugal. Seus bens foram sequestrados e posteriormente leiloados, doados a outras instituições ou simplesmente deterioraram-se à espera que lhes fosse dado algum destino. Nesse processo de sequestro foram elaborados documentos dos quais constavam inventários minuciosos dos bens encontrados nos estabelecimentos jesuíticos. A pesquisa nos inventários encontra, porém, alguns problemas. Vários desses documentos foram perdidos e os que ainda restam (inteiros ou não, originais ou cópias) estão espalhados por vários acervos, no Brasil e na Europa. Outro aspecto que dificulta sua pesquisa é a variedade dos documentos, pois se encontram inventários datados desde 1759 até 1780. Além disso, existem inventários de um mesmo local mas de datas diferentes, cujo conteúdo não coincide com exatidão. Percebe-se ainda por outros documentos a existência de instrumentos que não foram mencionados nos inventários. Os números inventariados acerca do arremate de bens do Colégio serão, por isso, aproximações possíveis, feitas a partir do confronto desta diversidade documental[123].

---

[121] Inventário do APEB: *ANAES DO ARCHIVO PUBLICO DO ESTADO DA BAHIA*. Alfredo Vieira Pimentel (dir.). Bahia: Imprensa Official do Estado, 1941; *ANAES DO ARCHIVO PUBLICO DO ESTADO DA BAHIA*. Bahia: Imprensa Official do Estado, vol. I, 1917. Documentação APEB: Seção de Arquivos Colonial e Provincial. Fundo Governo Geral/Governo da Capitania. Série Ordens Régias, 1758-1759, Mç. 61. APEB. Seção de Arquivos Colonial e Provincial. Fundo Governo Geral/Governo da Capitania. Dossiers sobre irmandades, conventos, igrejas e pessoal eclesiástico. Sequestro dos bens dos Jesuítas, 1759-1763, Mç. 610. Referencia-se ainda APEB. Seção de Arquivos Colonial e Provincial. Fundo Governo Geral/Governo da Capitania. Cópia de documentos relativos à história da Bahia, 1534-1590, Mç. 626-12.

[122] "Receita geral dos bens sequestrados aos jesuítas da Companhia de Jesus pertencentes ao governo do Estado da Bahia", Bahia, 1760-1762. Ms. 254 p., localização do original em 07, 02, 027; "Receita Geral dos Produtos Bens Sequestrados aos Jesuítas", Bahia, 1760. Ms. 491 (1-4), BNRJ.

[123] Em todos os casos de transcrição de manuscritos, quando necessário, as regras paleográficas utilizadas nos documentos originais são as citadas na obra de NUNES, Borges E. *Abreviaturas Paleográficas Portuguesas*. 3.ª ed., Lisboa: Faculdade de Letras, 1981-82. Optou-se sempre

Muitas das informações necessárias foram compiladas ou coligidas por autores que aqui citamos, facilitando, desse modo, a pesquisa[124]. É o caso das obras do padre Serafim Leite, uma das principais referências de estudos dos Jesuítas no Brasil, particularmente a sua monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil*[125], publicada entre 1938 e 1950. A obra é uma fonte bibliográfica, consistindo na recolha de trabalho documental, de arquivo e de edição de fontes inéditas, comentadas pelo padre jesuíta. No século XVII o padre Simão Vasconcellos escreveu a *Crônica da Companhia de Jesus no Brasil*[126], com as biografias de Nóbrega, Anchieta e João de Almeida. Todavia, Serafim Leite referencia que este autor mistura notícias corretas com outras sem base histórica ou documentação coeva[127].

---

por atualizar a grafia nas transcrições, de modo a facilitar a leitura do português. Em casos de palavras omissas ou ilegíveis, o texto transcrito terá assinalado [?].

[124] Para além dos índices contidos nos arquivos e bibliotecas, foram consultados guias de pesquisa sobre a América Portuguesa, que ajudam a situar alguns documentos nos acervos mencionados. *NÚCLEO DE ESTUDOS DO BRASIL-COLÔNIA*: Informativo. Angelina Nobre Rolim Garcez (coord.). Salvador: Universidade Federal da Bahia – Centro de Estudos Baianos, 1978. O estudo dá os primeiros passos no rastreio da documentação referente a este período nos acervos da Biblioteca Nacional de Portugal, no Arquivo Histórico Ultramarino, no Gabinete de Estudos Arqueológicos de Engenharia Militar, na Torre do Tombo e na Biblioteca da Ajuda. Citam-se como guias de pesquisa mais recentes: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Guia da História do Brasil Colonial*. Porto: Humbertipo, 1992. Ou o arrolamento de fontes em acervos específicos, caso de ABRANTES, Maria Luísa Meneses. Fontes para a História do Brasil Colonial existentes no Arquivo Histórico Ultramarino. *Acervo*. Rio de Janeiro, vol. 10, n.º 1, p. 1-12, jan/jun 1997; *DOCUMENTOS RELATIVOS A SERGIPE DEL REI*. Pesquisados e anotados pelo Prof. Dr. Luiz Mott, UFBA. Aracaju: UFS, 2009.

[125] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., 1938-1950.

[126] VASCONCELLOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 4 vols. Petrópolis: Vozes, coleções Dimensões do Brasil, 1977. Documento original: *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo. Tomo primeiro da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil & dos fundamentos que nellas lançarão, & continuarão seus Religiosos enquanto alli trabalhou o padre Manoel da Nobrega, Fundador & primeiro Provincial desta Provincia, com sua vida e morte digna de memoria: e alguas noticias antecedentes curiosas, & necessarias das cousas daquelle Estado, pello padre Simão de Vasconcellos da mesma Companhia. Natural da Cidade do Porto, Lente que foi da Sagrada Theologia, 6 Provincial do dito Estado*. Lisboa. Na Officina de Henrique Valente de Oliveira Impressor delRey N.S. Anno M.DC.LXIII.

[127] Leite referenciou ainda outros cronistas, como Luís Carvalho, que iniciou a sua obra em 1721, cargo retomado pelo padre Valentim Mendes. No ano de 1757 escrevia o *Chronologus Provinciae* como ofício, contando com 68 anos. Deixando a sua *Chronica* inacabada por falecimento, este manuscrito perdeu-se e é apenas mencionado por Mirales na *História Militar do Brasil*. Os manuscritos referentes à Vice-Província do Maranhão e Pará, da autoria de João Filipe Bettendorf e José de Morais salvaram-se e foram impressos, constituindo hoje

As fontes epistolares assumem, de igual modo, uma importância basilar nesta pesquisa. Até à expulsão da Companhia, no Brasil, os padres jesuítas não deixaram de escrever cartas, informes, relatórios e crônicas em que se recolheu a vida e o cotidiano nas colônias portuguesas da América. Suas cartas se encontram nos arquivos de Roma, Lisboa, Évora, Rio de Janeiro e Madri. É um acervo espalhado que se constituiu como referência para a recuperação do passado dos Jesuítas no Brasil[128], permitindo a conservação de sua memória. A sua recuperação começou a ser feita na segunda metade do século XIX. O padre Serafim Leite recolheu as cartas para a redação da sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, continuando o trabalho já iniciado por Capistrano de Abreu, que em 1885 se tinha empenhado em localizar e publicar as cartas de Nóbrega e Anchieta[129]. As cartas trimestrais, quadrimestrais e ânuas, escritas geralmente pelos padres provinciais ao padre geral da Companhia de Jesus, além de informarem a atividade missionária desenvolvida, tinham o objetivo de divulgar o trabalho apostólico e despertar nos jesuítas de outras províncias o interesse e a necessidade de se dedicarem ao serviço missionário na Província do Brasil. As cartas constituem uma fonte de informação sobre os sucessos e os insucessos da vida missionária dos Jesuítas, além de apresentarem fatos históricos da sua atividade eclesiástica e civil, com dados estatísticos, etnográficos, demográficos e geográficos[130].

Assim, as obras intituladas *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*[131] e *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*[132] apresentam um conjunto vasto de cartas dispostas em ordem cronológica, organizadas, muitas vezes traduzidas e anotadas por Serafim Leite. As cartas, que constam nos dois volumes, foram escritas

---

instrumentos de trabalho para a história do Norte do Brasil. Cf. LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*: Assistência de Portugal. *Op. Cit*., 1965, p. 225-226.

[128] VASCONCELLOS, Simão de. *Op. Cit.*.

[129] LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 22, n.º 43, 2002, p. 12.

[130] BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. *As Letras e a Cruz*: pedagogia da Fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, s.j. (1534-1597). Roma: Editrice Pontificie Università Gregoriana, 2006, p. 27.

[131] LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. 2 vols. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de S. Paulo, 1954.

[132] LEITE, Serafim, s.j. *Novas Cartas Jesuíticas* (de Nóbrega a Vieira). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

parte no Brasil, parte na Europa. As cartas do padre José de Anchieta são fonte de estudo para perceber a constituição e as bases do ensino dos Jesuítas e nelas constam também os cursos ministrados no Colégio da Bahia[133]. Outras obras do padre Anchieta são importantes como fontes bibliográficas para o estudo do Colégio da Bahia, como a *Arte de Grammatica da Lingua mais Usada na Costa do Brasil* e *Primeiros Aldeamentos na Baía*[134]. Saliente-se que o empenho dos religiosos no estudo das línguas nativas é que produziu as primeiras gramáticas destas línguas[135]. Anchieta era versado nas línguas indígenas mais difundidas e sabia que existiam muitos grupos tribais que diferiam na fala. O propósito de converter os povos nativos tornaram Anchieta e outros jesuítas os verdadeiros agentes da comunicação entre Portugal e os novos mundos. A sua obra tornou-se um importante auxiliar das atividades dos futuros missionários, a *Arte da Grammatica* foi utilizada em forma manuscrita no Colégio da Bahia, em 1560, para ensinar a língua brasílica. Um dos fatores apontados na expansão da língua é exatamente a obra missionária[136].

Também organizada por Serafim Leite é a obra *Monumenta Brasiliae*[137], coleção de cartas e documentos da Companhia. Estes documentos mostram que a colônia brasileira constituía uma realidade desconhecida para os inacianos que a ela chegavam, sendo, de fato, uma experiência nova, que, em termos de missão, era somada à história da Companhia. A busca do conhecimento desta realidade é o suporte principal da construção do projeto educativo dos Jesuítas, sendo uma

---

[133] ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Universidade de São Paulo, 1988; ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. Pesquisa, Introdução e Notas de Pe. Hélio Abranches Viotti, s.j. São Paulo: edições Loyola, vol. 6, 1984.

[134] ANCHIETA, José. *Arte de Grammatica da Lingua mais usada na costa do Brasil*. [1595] Apresentação Dr. Carlos Drummond. Aditamentos Pe. Armando Cardoso, s.j. São Paulo: edições Loyola, vol. 11, 1990; ANCHIETA, José de. *Primeiros Aldeamentos na Baía*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.

[135] Precede José de Anchieta o padre João Azpilcueta Navarro, que traduziu para tupi o catecismo *Suma da Doutrina Cristã*.

[136] REBELO, Luís de Sousa. Língua e Literatura no Império Português. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa*, 1400-1800. Lisboa: edições 70, coleção Lugar na História, 2010, p. 374-375; 386.

[137] *MONUMENTA BRASILIAE*. Serafim Leite, s.j. (org.). 4 vols. Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1956. As datas correspondentes aos volumes são as seguintes: vol. I (1538-1553); vol. II (1553-1558); vol. III (1558-1563); vol. IV (1563-1568).

constante nos primeiros ensaios da sua elaboração. Para além disso, o cristianismo confirma-se como a meta maior da expansão colonial[138].

As cartas tinham destinatários e objetivos particulares e estavam determinadas na sua função, à partida. Ao relatarem as ações da Companhia de Jesus e o desenvolvimento da instituição dentro do território colonial português, durante o século XVI, os inacianos permitem um conhecimento não só da instituição religiosa, mas também da história da cultura de quinhentos[139]. Estes registros são ainda fundamentais nesta pesquisa por permitirem ler textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo gestado. A escrita constituiu, assim, um papel estratégico na construção dessa missão[140]. Por outro lado, esta é uma documentação que nos ajuda a compreender a percepção dos missionários da sua própria ação e do desenrolar dos acontecimentos seus contemporâneos, que os conduziam a fazer escolhas e a defender posições precisas[141]. Recorde-se ainda, conforme afirmou João Adolfo Hansen, que as cartas dirigidas ao rei, ao provincial e ainda a outras personalidades da aristocracia e do clero, faziam parte de uma determinação da Ordem, e de um programa educativo jesuítico[142].

As *Constituições* de Santo Inácio regulamentavam a frequência das cartas (parte VII), referindo que quem estivesse fora, em missão, deveria escrever ao provincial em cada semana. Os provinciais seguiam a mesma norma em relação ao geral, escrevendo semanalmente no caso de viverem no mesmo país que este, e mensalmente, se vivessem noutro país. Cada mês os superiores das casas ou colégios podiam também escrever para Roma e o padre geral se esforçaria por responder pelo menos mensalmente aos provinciais. Nos parágrafos seguintes das *Constituições*, disciplina-se a preparação e a distribuição das relações quadrimestrais sobre a atividade de um único caso ou missão, e o conjunto dos catálogos das pessoas enviadas a Roma.

---

[138] Cf. FEITOSA, Aécio. Alguns Aspectos do Discurso da Companhia de Jesus no Brasil. *Revista Portuguesa de Pedagogia*. Coimbra: Oficinas da Imprensa de Coimbra, ano XIX, 1985.
[139] ASSUNÇÃO, Paulo de. *Op. Cit.*, 2001, p. 77-78.
[140] LONDOÑO, Fernando Torres. *Op. Cit.*, p. 13.
[141] CASTELNEAU-L'ESTOILE, Charlotte de ; ZERON, Carlos. Une Mission Glorieuse et Profitable. Reforme missionaire et economie sucrière dans la Province Jésuite du Brésil au debut du XVIème siècle. *Revue de Synthese*. 4.ème S, n.º 2-3, avril-septembre 1999, p. 337.
[142] HANSEN, João Adolfo. *Op. Cit.*, 2001, p. 15.

Perante tal minúcia, as normas tiveram necessidade de se adaptar depressa ao rápido crescimento da Ordem e à evolução dos tempos[143]. As primeiras cartas da Companhia, dizendo respeito aos primeiros 30/40 anos de existência da Ordem, permitem apreciar todo o ímpeto apostólico, as generosas iniciativas, mas também as hesitações e os erros, por excesso de zelo e de juventude, enquanto se completava a armadura jurídica. Compreende-se, rapidamente, a constituição das tradições pedagógicas, dos métodos apostólicos, por exemplo nas missões, a prática dos *Exercícios Espirituais*, e a formação de um rico patrimônio cultural próprio. As cartas destinavam-se a serem lidas também nos colégios e em outros estabelecimentos da Companhia. Edmond Lamalle, jesuíta e estudioso dos arquivos gerais da Companhia, referiu o fascínio exercido por este patrimônio epistolar até aos dias de hoje, epístolas que se multiplicavam em regulamentos[144].

Em 1580 foi incorporado às "Regras da Companhia de Jesus" (*Regulae Societatis Iesu*) o extenso documento *Formula Scribendi*, que regulamentava detalhes como o conteúdo, a frequência e o modo de envio dos escritos. A *Formula Scribendi* determinava que os provinciais das Índias deveriam escrever ao Prepósito Geral quando houvesse oportunidade, através do envio por navios; porém os reitores e superiores das casas e os professores dos noviços da Índia deviam escrever uma vez ao ano; os da América Portuguesa e da América Espanhola, se tivessem oportunidade, duas vezes[145]. Segundo Edmond Lamalle, essa seria a origem das Cartas Ânuas[146]. De frequência geralmente anual, mas algumas vezes escritas a cada dois, três, quatro ou até mesmo seis anos, as Cartas Ânuas eram relatos mais detalhados e extensos que as cartas ordinárias, e descreviam, quase sempre em latim, os principais acontecimentos nas aldeias e colégios da Companhia. A curiosidade acerca destas cartas era imensa, como refere Lamalle[147].

No Brasil, o primeiro documento a mencionar o termo "anual" é a carta do padre Quirício Caxa, escrita na Bahia, em 1574, em cuja assinatura se encontra a inscrição *Annualis Collegij sinus omnium*

---

[143] Cf. LAMALLE, Edmond, s.j. *L'Archivio di un Grande Ordine Religoso*. L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù. Estrato da Archiva Ecclesiae, Anni XXIV-XXV, nº 1, 1981-1982, p. 94-95.
[144] *Ibidem*, p. 97.
[145] *FORMULA SCRIBENDI*. *Op. Cit*., p. 41.
[146] LAMALLE, Edmond. s.j. *Op. Cit.*, p. 104.
[147] *Ibidem*, p. 109.

sanctorum in brasilia anni 1574[148] (ANEXO A). Até então, a função das ânuas era preenchida pelas cartas ordinárias, que tiveram sua frequência reduzida consideravelmente após 1574. Cabe observar que nos documentos do século XVI nem sempre é clara a diferenciação entre uma ânua e uma carta ordinária. A maioria das ânuas foi escrita no Colégio da Bahia, e isso pode explicar o fato de as descrições de eventos desse Colégio e de suas aldeias serem geralmente mais detalhadas do que as das outras regiões. Somente depois do final do séc. XVII surgiram ânuas específicas de capitanias[149]. As Cartas Ânuas estão dispersas por diversos arquivos. O Tomo 1 das *Annuas desta provincia* [de Portugal, 1571-1629] está no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Outras Cartas Ânuas estão compiladas no *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI*), como já foi citado. Serafim Leite aponta o número de 68 padres escrevendo Cartas Ânuas, e alguns mais do que uma. As outras cartas foram redigidas por cerca de 322 padres, entre os quais Nóbrega, Anchieta, Fernão Cardim, Pêro Rodrigues, Alexandre de Gusmão, Francisco de Matos, Bettendorff, Andreoni, Manuel Dias, e claro, Antônio Vieira[150].

As *Cartas* do padre Antônio Vieira[151] são outra fonte de estudo importante, com diversas referências ao Colégio e ao contexto histórico da América Portuguesa. O jovem jesuíta Antônio Vieira seguiu todos os passos de aprendizagem, de Gramática à Retórica, no Colégio

---

[148] "Carta Ânua da Província do Brasil de 1573", Quirício Caxa, Bahia, 17 de janeiro de 1574. *ARSI, Bras.* 15.1, fls. 251-263v. No Brasil, o documento mais antigo encontrado que se assemelha a uma ânua é uma carta do padre Gonçalo de Oliveira, do Rio de Janeiro, de 1573: "Carta Ânua da Província do Brasil de 1572". Padre [Gonçalo de] Oliveira, Rio de Janeiro, 5 de novembro de 1573. *ARSI, Bras*. 15.1, fls. 233-238.

[149] Exemplos do que ficou dito são a carta ânua da Província do Maranhão de 1696, do padre Miguel Antunes: "Carta Ânua da Província do Maranhão de 1696", Maranhão. *ARSI, Bras*. 9, doc. LXIV, fls. 426-431. Cópia digitalizada no Núcleo para a História do Índio e do Indigenismo, Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, segundo informação recolhida em HOLLER, Marcos. *Uma História de Cantares de Sion na Terra dos Brasis*: a música na atuação dos Jesuítas na América Portuguesa (1549-1759). Campinas, São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, 2006, vol. 1, p. 227. "Carta Ânua da missão que fizeram dois religiosos da Companhia de Jesus em algumas vilas de São Paulo em 1700". Padre Antônio Rodrigues, São Paulo, 24 de dezembro de 1700. *ARSI, Bras.* 10.1, fls. 5-7v.

[150] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 224.

[151] VIEIRA, Antônio. *Cartas do padre Antônio Vieira*. Coordenação e notas de João Lúcio de Azevedo. Prefácio de Alcir Pécora. São Paulo: Globo, vols. I, II e III, 2009. Nesta tese, as cartas de Vieira são citadas a partir da *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. Epistolografia. Carlos Maduro (coord. geral), tomo I, 4 vols., *Op. Cit*.

da Bahia, e aos dezoito anos estava em condições de redigir em perfeito latim a "Carta Ânua para Roma, relatório dos fatos e coisas mais notáveis dos Jesuítas do Brasil (Pernambuco, Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo)"[152].

As obras de Vieira são importantes para esta tese em diversos aspectos temáticos. Os *Sermões* de Vieira são uma fonte de estudo fulcral para se entender o seu eruditismo, as sólidas bases da sua formação clássica, adquirida em grande parte no Colégio da Bahia, e também o esteio do seu pensamento filosófico[153]. A Companhia de Jesus adotou e reproduziu toda esta concepção de vida agregada ao ensino das Humanidades. A espiritualidade inaciana em que Vieira foi criado marcou, indelevelmente, a sua atuação discursiva[154]. Válido como exemplo de jesuíta erudito e brilhante, com toda a sua formação escolar feita no Colégio da Bahia, as estratégias retóricas e argumentativas dos Sermões remetem às influências da *Ratio Studiorum* e dos *Exercícios Espirituais*. As *Cartas* e os *Sermões* do padre Antônio Vieira, juntamente com a *História do Futuro*[155] e a *Clavis Prophetarum*[156] evidenciaram ainda o caráter profético da sua escrita e do seu pensamento, com referências frequentes ao processo que conduzia a humanidade à etapa prevista por Deus desde a criação do universo, também denominado Quinto Império ou Império de Cristo sobre a Terra. O ativismo messiânico de Vieira só se torna compreensível se

---

[152] Esta Carta Ânua está publicada integralmente, no seu texto latino e com a tradução portuguesa do próprio Vieira ao lado, encontra-se nos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, volume XIX do ano bicentenário, 1897. Vieira terá redigido a carta em português, verteu-a depois para o latim, e adicionou mais tarde várias notícias ao relato inicial em língua portuguesa, aperfeiçoando-a na elocução. O texto vernáculo que até nós chegou é mais extenso do que o latino, conservando-se dois exemplares em Roma nos Arquivos da Sociedade de Jesus, autógrafos e assinados pelo seu autor, datados de 21 de novembro de 1626 e 1 de dezembro de 1626, ao passo que a carta portuguesa aparece datada de 30 de setembro, cujo apógrafo está na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

[153] VIEIRA, Antônio. Parenética. João Francisco Marques (coord. geral). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*, tomo II, *Op. Cit*.

[154] Cf. MENDES, Margarida Vieira. *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989.

[155] VIEIRA, Antônio. História do Futuro e Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía. Pedro Calafate (coord.). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*, tomo III, vol. I, *Op. Cit*.

[156] Manuscrito original: VIEIRA, Antônio. *Clavis Prophetarum verum eorum sensum aperiens ad rectam Regni Christi in Terris Consumati intelligentium assequendam. Opus postum, ac desideratissimum a Collegio Bahiensi*, 1699. Ms. do IANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, n.º 22. Citar VIEIRA, Antônio. A Chave dos Profetas. Profética. Pedro Calafate (coord. geral). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*, tomo III, vols. V e VI, *Op. Cit*.

considerado à luz da formação recebida nos colégios jesuítas[157]. Se se considerar que o sucesso dos projetos de evangelização implantados pelos portugueses na África e na América não dependia apenas da originalidade do pensamento que os inspirava, as prédicas proferidas pelo orador inaciano, seus escritos proféticos e suas atividades juntos dos indígenas e negros do Brasil tinham como objetivo cativar e converter o seu público[158]. Cabe ainda dizer que, como observou Pedro Calafate, Vieira não foi um universitário (contrariamente a nomes de pensadores como Francisco de Vitória, Luís de Molina ou Francisco Suárez), nem tão só um pensador crítico, pois a complexidade das situações que enfrentou, no espaço e no tempo, obrigou-o a compromissos e a confrontos, com a perfeita noção de que o mundo era um "palco político"[159]. Assim, a sua figura multifacetada permite a discussão de aspectos religiosos, políticos e até econômicos da gestão dos colégios por parte da Companhia de Jesus.

O padre Manuel da Nóbrega foi um dos primeiros jesuítas a aportar no Brasil. As suas cartas constantemente denotam preocupações na área do ensino[160], tais como o provimento de todas as necessidades que permitissem aos Jesuítas ensinar. As cartas de Nóbrega mostram claramente que os Jesuítas subordinam o seu discurso pedagógico aos da catequese, observando que, de um modo geral, o gentio se mostra permeável aos ensinamentos da doutrina[161]. Foi constante a sua defesa dos índios e a censura aos que os mantinham como escravos sem participar da sua cristianização, como mostrou no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*[162], escrito na Bahia entre 1556-1557, nos anos iniciais da sua chegada.

Para o estudo do Colégio da Bahia não é possível esquecer os relatos do padre Fernão Cardim. O padre jesuíta partiu para o Brasil em 1583, onde permaneceu cerca de cinquenta anos, desempenhando vários cargos na Companhia de Jesus. Secretário do padre Visitador Cristóvão

---

[157] MURARO, Valmir Francisco. *Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit.*, p. 21.
[158] *Ibidem*, p. 254.
[159] CALAFATE, Pedro. A Escolástica Peninsular no Pensamento Antropológico de Antônio Vieira. In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Op. Cit.*, 2009, p. 128.
[160] NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais Escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Actas *Universitatis Conimbrigensis*, 1955.
[161] *Ibidem*, p. 27-28.
[162] NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. São Paulo: MetaLibri, 2006.

Gouveia, escreveu dois tratados, um *Do Clima e Terra do Brasil e de algumas coisas notaveis que se acham assim na terra como no mar*, outro, *Do Princípio e origem dos Índios do Brasil e dos seus costumes, adoração e cerimônias*, o primeiro tratando mais de ciências naturais, o segundo de etnologia, traduzidos em inglês e impressos em Londres em 1625, reimpressos em 1925, pelos originais de Évora, identificados por Capistrano de Abreu[163], com o título de *Tratados da Terra e Gente do Brasil*[164]. Neste texto, Fernão Cardim descreveu cuidadosamente o Colégio da Bahia, na sua parte arquitetônica, na sua parte econômica, e faz também diversas observações sobre os cursos aí ministrados. Casos como o padre Fernão Cardim são exemplos de jesuítas que circularam da Europa para o Brasil ao serviço da Companhia, com o intuito de ocupação de cargos. Era também frequente a circulação de professores jesuítas entre os colégios da América Portuguesa, ocupando cargos diversos. Cardim fez estudos em Artes e Teologia, no Colégio de Évora. Foi depois ministro do mesmo Colégio e adjunto do mestre de noviços em Coimbra. Já com este cargo e professo de quatro votos, Cardim foi nomeado, em 1582, secretário do visitador Cristóvão de Gouveia, seguindo para o Brasil a 5 de março do ano seguinte. Aportou na Bahia a 9 de maio de 1583. Entre essa data e 1590, Cardim se dedicou a descrever em pormenor as suas viagens, dando a conhecer paisagens e fatos que observava, do mesmo modo que documentou o funcionamento dos colégios e das residências existentes naquelas partes, e as ordens proferidas pelo visitador nesse sentido. Cardim ocupou o cargo de Reitor do Colégio da Bahia, de 1590 a 1593, e do Colégio de São Sebastião do Rio de Janeiro, entre 1596 e 1598. Mas um dos cargos mais importantes foi o de procurador da província do Brasil, em Roma, em 1598, onde permaneceu cerca de três anos. E mais tarde, após a sua captura por um corsário inglês, ainda na barra de Lisboa, e posterior prisão em Inglaterra (prisão de Gatehouse, Londres), foi nomeado

---

[163] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VIII, 1949.

[164] CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Transcrição, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997. A obra englobava no seu título original: *Narrativa Epistolar de uma viagem e missão jesuítica, pela Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, Porto Santo, Rio de Janeiro, São Vicente (São Paulo), desde o ano de 1538 ao de 1590, indo por Visitador o padre Cristóvão de Gouveia ou Informação da missão do padre Cristóvão Gouveia às partes do Brasil – ano de 83 escrita em duas cartas ao padre Provincial em Portugal.*

provincial do Brasil da Companhia de Jesus (1604), cargo que exerceu até 1609. Entre as suas medidas importantes no desempenho destas funções conta-se a encomenda da hagiografia do padre José de Anchieta e a preocupação em organizar missões de conversão dos indígenas, nomeadamente os Carijós (Guaranis), na região da Lagoa dos Patos, no sul do território[165].

Cardim registrou hábitos e costumes não só dos indígenas, mas também dos portugueses com quem ia contatando. Apareceu como botânico, etnólogo, geólogo, zoólogo e cronista, não esquecendo nunca o seu papel como missionário e membro da Companhia de Jesus. Outros padres jesuítas se debruçaram sobre a escrita das coisas naturais que iam observando nos brasis. Da autoria de Anchieta é também uma carta, escrita em latim e traduzida para o italiano intitulada *Nuovi Avisi delle Indie di Portogallo*, impressa em Veneza em 1562. É o primeiro documento importante que trata de aspectos da zoologia e da botânica da capitania de São Vicente[166]. Cardim produziu também a melhor descrição da diversidade das nações e línguas do Brasil, tornando clara a distinção entre as línguas e nações do interior e as que encontrara ao longo da costa. Esta situação foi considerada por Vieira uma grande dificuldade para a obra missionária do Brasil, referindo que na China e no Japão os missionários tinham de aprender uma única língua em cada país, mas na região do Amazonas eram obrigados a lidar com 150[167].

Outras fontes imprescindíveis nesta pesquisa são as obras fundamentais que constituíam os princípios de base da Companhia de

---

[165] AZEVEDO, Ana Maria de. Introdução. In: CARDIM, Fernão. *Ibidem*, p.12-13. Cf. com a dissertação de Mestrado da mesma autora sobre Fernão Cardim: AZEVEDO, Ana Maria. *O padre Fernão Cardim (1548-1625)*. Contribuição para o estudo da sua vida e obra. Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 1995.

[166] Cf. *MONUMENTA BRASILIAE*, *Op. Cit*., vol. III, p. 202-236. Menciona-se ainda outros casos, como o padre Jácome Monteiro, secretário do visitador Manuel de Lima, a quem se deve a *Relação da Provincia do Brasil de 1610*. Publicada em 1949, e por isso menos conhecida, a Relação descreve a Província do Brasil desde a Capitania de S. Vicente até ao Norte de Itamaracá. Além de noções de natureza geográfica, aqui se pormenoriza muitos costumes e tradições dos indígenas, retratando diversos animais do mato e a variedade de pássaros. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VIII, p. 393-425. Ainda escreveram sobre coisas naturais do Brasil Francisco Soares, Diogo Soares, João Daniel e outros. LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 216. Menciona-se ainda a obra de GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. [1576] Brasília: edições do Senado Federal, 2008.

[167] REBELO, Luís de Sousa. *Op. Cit*., p. 398.

Jesus. O conjunto de princípios e fundamentos da sua atuação religiosa é baseado na *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino[168]. A doutrina de São Tomás de Aquino (o tomismo), baseada na escolástica de Aristóteles, era ainda extremamente valorizada na Igreja do século XVI. Isso reflete-se na *Ratio Studiorum*, que determinava que "os Nossos seguirão inteiramente a doutrina de São Tomás, e considerá-lo-ão como seu próprio mestre. Porão todo seu esforço em que seus próprios discípulos se lhe afeiçoem o mais possível."[169] Mesmo no século XVIII, com o surgimento do Iluminismo, a doutrina tomista continuava a ser seguida pelos Jesuítas[170].

Os *Exercícios Espirituais*[171], de Santo Inácio de Loyola, constituem uma síntese de práticas, de exercícios e de regras importantes para a percepção da espiritualidade dos Jesuítas. A meditação metódica dinamizada por Loyola[172] e divulgada na Península e em toda a Europa, a partir da segunda metade do século XVI, concedia importante lugar à ação apostólica imediata, a par das experiências interiores de aperfeiçoamento[173] e veio a ser consolidado com a publicação das *Constituições da Companhia de Jesus*, em 1558-1559[174]. Os *Exercícios* organizavam, sistematizavam e controlavam as ações do cotidiano daqueles que as praticavam, o que incluía regras de alimentação e de comportamento, procurando ainda regrar a imaginação[175]. Os ensinamentos aí contidos tinham um caráter místico que tornavam evidente a arquitetura linguística original, fundamentada nos processos retóricos da eloquência. Tratava-se de um discurso em que a argumentação procurava alcançar Deus como interlocutor, através de um método interrogativo, não descritivo. Aproximavam-se da retórica de Seiscentos, pois as suas interrogações tinham como função "despertar o interesse, proporcionar uma resposta explicativa, articular o

---

[168] AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*. [1267-1273] São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937.
[169] *CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS*. *Op. Cit.,* p. 120.
[170] HOLLER, Marcos. *Op. Cit.,* p. 41.
[171] LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1983.
[172] LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. São Paulo: edições Loyola, 1974.
[173] Cf. MENDES, Margarida Vieira. *Op. Cit.*, 1989; EISENBERG, José. *Op. Cit.* p. 33-35.
[174] LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares. Op. Cit.*
[175] VILAR, Socorro de Fátima Pacífico. *A Invenção de uma Escrita*: Anchieta, os Jesuítas e suas histórias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 15-16.

discurso e dinamizar sua evolução", tal como nos *Sermões* de Vieira[176]. As *Constituições*, confimadas a 14 de março de 1544 pelo pontífice Paulo III, tinham como objetivo "dar instruções comuns a todos os seus membros espalhados pelo mundo, dada a diversidade das regiões onde se encontravam, a fim de que a imagem da Companhia fosse a mesma em todas as partes"[177]. O texto submetido à aprovação do papa Paulo IV, a 6 de julho de 1558, era o texto de Santo Inácio traduzido do espanhol para latim. O teor apresentava o carisma do Instituto e a estrutura dinâmica da Companhia, daí a sua importância basilar para esta pesquisa.

De igual modo, as compilações da *Monumenta Ignatiana*[178] (1903-1911) e da *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*[179] constituem obras de referência sobre a Companhia de Jesus, as suas constituições, os seus regulamentos, os seus tratados e os seus princípios pedagógicos. Na atuação pedagógica dos Jesuítas, a fonte de estudo mais importante é a *Ratio Studiorum*, de 1599, o resultado de sistematizações de práticas educativas, obra fundadora da Companhia de Jesus e modeladora da sua atuação. Tratando-se de um conjunto detalhado de normas aglutinadas em trinta conjuntos, que determinam a ação educativa nas instituições da Companhia de Jesus, a *Ratio Studiorum* apresenta-se imprescindível para o estudo do ensino dos Jesuítas e como base pedagógica das suas instituições, nomeadamente os colégios, visto que é um conjunto de regras que envolvem a administração, o plano de estudos, os métodos didáticos e a questão disciplinar.

---

[176] MURARO, Valmir Francisco. *Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit*., p. 32-33.

[177] ASSUNÇÃO, Paulo de. Colégios Jesuíticos e o Servir a Deus: a Experiência e o Tempo ensinam tudo. *Em Aberto*. Brasília, vol. 21, n.º 78, 2007, p. 59.

[178] *MONUMENTA IGNACIANA: Series Prima. Epistolae et Instructiones*. Madri: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1903-1911.

[179] *MONUMENTA PAEDAGOGICA SOCIETATIS IESU*. Ladislau Lukács, s.j. (org.). Vols. I-VII. Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1965.

Ide, e ensinai a todas as gentes.
Papa Paulo III, bula *Sublimis Deus*.

2 *AD MAIOREM DEI GLORIAM*: EXPANSÃO DA REDE DE COLÉGIOS JESUÍTAS E MISSÃO EVANGELIZADORA

Depois do alargamento dos espaços determinados pelas expansões europeias nos séculos XV e XVI, as fronteiras entre os povos ficariam ligadas pela aceitação ou não dos princípios de adesão ao cristianismo[180]. A expansão procurou, antes de mais, a reprodução de um modelo de unidade em torno do conceito de *pax christiana*. Os mecanismos de montagem de uma política cristã católica, apoiada nas transações comerciais, permitiram que a Península Ibérica despontasse com a fusão destes procedimentos, marcando o passo da Modernidade[181].

Em 1537, Inácio de Loyola chegou a Roma acompanhado por Pedro Fabro e Diogo Laínez e em 1538 a eles se juntaram outros companheiros, ainda sem objetivos bem definidos para as suas atividades futuras. Não estava ainda nos planos criar uma Ordem religiosa, mas peregrinar pela Terra Santa. Em Roma, colocaram-se à disposição do Papa e dedicaram-se a obras de caridade, mas só em

---

[180] MEIHY, José Carlos Sebe Bom. A Ética Colonial e a Questão Jesuítica dos Cativeiros Índio e Negro. *Afro-Ásia*. Bahia: Universidade Federal da Bahia, n.º 23, 2000, p. 6-10.

[181] Entende-se por Modernidade o período instaurado a partir do pensamento medieval dominado pela Escolástica, e ao ideário ou visão de mundo do projeto estabelecidos na transição teórica instaurada por Descartes, que estabeleceu a autonomia da razão, com repercussões a nível da filosofia, da cultura e nas sociedades ocidentais. O projeto moderno consolidou-se com a Revolução Industrial e esteve relacionado com o desenvolvimento do capitalismo. O século XVI instaurou um mundo marcado pelas conexões permanentes entre americanos, africanos e asiáticos. Os padrões de comportamentos constituídos nos primórdios apresentaram ritmos e direções variadas, intensificando contatos e migrações. Uma demarcação que atravessou toda a Modernidade foi a intencionalidade racional dos estados nacionais e dos intelectuais ligados ao poder mais diretamente, tendo como pano de fundo uma redescoberta especulativa do Novo Mundo. Tudo isso formulou políticas coloniais capazes de reorientarem a dinâmica da exploração capitalista estruturada no centro da economia mundial. Cf. FILHO, Oswaldo Munteal. Vitorino Magalhães Godinho no Labirinto Ultramarino: as Frotas, as Especiarias e o Mundo Atlântico. *Acervo*. Rio de Janeiro, vol. 12. n.º 1-2, jan./dez. 2009, p. 77-78.

meados de 1539 decidiram criar uma Ordem religiosa, decisão cuja concretização teria encontrado alguma resistência da parte de alguns dignitários da Cúria Romana. No ano de 1539, Inácio de Loyola começou a redigir o primeiro esboço das *Constituições*, as quais, após revisões morosas, ficariam prontas 16 anos mais tarde[182].

A bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 27 de fevereiro de 1540, aprovada pelo Papa Paulo III, assinalou a criação oficial da Sociedade ou Companhia de Jesus, organizando em Ordem canônica tanto o pensamento religioso como a ação espiritual comum. A Carta Apostólica do Pontífice Romano indicava o fim para que foi instituída a Companhia, e quais os meios para colocar em marcha as atividades da Ordem e atingir objetivos:

> […] Esta [a Companhia] foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã 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 cristã das crianças e dos rudes, bem como por meio de Confissões, buscando principalmente a consolação espiritual dos fiéis cristãos.[183]

Ao grupo ativo de alunos castelhanos, navarros, saboianos, bascos e portugueses, estudantes em Paris no Colégio de Santa Bárbara, organizado em torno de Inácio de Loyola, se deveu a investigação de uma *Ratio* para o estudo e a ação católica. Encorajados pelo desejo de peregrinação a Jerusalém e unidos pela propagação da fé entre os infiéis, os Jesuítas passaram a encarar como uma urgência fundamental ensinar todos aqueles que não estavam instruídos na doutrina cristã[184]. Todavia, com excepção da incidência que Santo Inácio atribui à "formação cristã das crianças e dos rudes", que aqui se referia ao catecismo, nada na bula de Paulo III permite afirmar que a Companhia de Jesus foi, na sua

---

[182] GOMES, Joaquim Ferreira. *Para a História da Educação em Portugal*: seis estudos. Porto: Porto Editora, 1995, p. 27.
[183] LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares. Op. Cit*., p. 29.
[184] MANSO, Maria de Deus. A Missão dos Jesuítas Eborenses no Ultramar. *Revue* – Revista da Universidade de Évora. Évora: Universidade de Évora, ano VI, n.º 10-11, abril 2009, p. 92.

origem, uma Ordem religiosa consagrada ao ensino[185]. Apesar de Inácio de Loyola e todos os seus companheiros serem homens provenientes da universidade, a princípio nem sequer se investiu na formação intelectual dos seus próprios escolásticos ou futuros jesuítas. Pretendendo que os seus novos membros estudassem em universidades, criaram Casas ou Residências junto às mesmas, que só mais tarde se transformaram em centros de ensino, em colégios, como veio a acontecer em Paris, em 1540, em Lovaina, Pádua e também em Coimbra, em 1542[186]. A influência de Jerônimo Nadal na definição da vocação docente da Companhia – vocação que, com o passar dos anos, se acentuou – foi decisiva. Coube-lhe a ele a responsabilidade de introduzir nos colégios dos Jesuítas o *modus parisiensis*, como método pedagógico, e de elaborar os seus primeiros programas de ensino[187]. Estava traçado um plano por Inácio de Loyola que se compunha do desejo da confirmação do Instituto da Companhia pela Santa Sé, tendo a mesma pretensão em relação aos *Exercícios Espirituais*, e o desejo de completar as *Constituições*. Nas palavras de Jerônimo Nadal, estas seriam as "três graças" que Loyola pedira a Deus antes de morrer[188]. Efetivamente, tanto os *Exercícios Espirituais*, quanto as *Constituições* e a "Confirmação Pontifícia" estavam assegurados a 31 de julho de 1556, dia da morte de Inácio de Loyola. Nesse ano ultrapassava-se a cifra de 60 membros, *numerus clausus* de imposição pontifícia, rondando a Companhia cerca de um milhar de membros. Estava também institucionalizado o processo e os mecanismos de recrutamento como esteios para o futuro[189].

Uma nova globalização[190] proporcionou a universalização do cristianismo, mas também fez surgir um tempo de acesa competitividade

---

[185] LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares. Op. Cit*., p. 28.

[186] Cf. RODRIGUES, Francisco, s.j. *História da Companhia de Jesus na Assistência a Portugal*. *Op. Cit*., tomo I, vol. I, 1931, p. 321-322 e 547-575.

[187] GOMES, Joaquim Ferreira. *Op. Cit.*, p. 28.

[188] LOYOLA, Inácio de. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 1952, p. 23.

[189] SILVA, Antônio da. A Companhia de Jesus em Números (nos quinhentos anos de Inácio de Loiola). *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria, vol. 131, n.º 2-3, agosto 1990, p. 123.

[190] Conforme as definições apontadas pelos autores Jorge Nascimento Rodrigues e Tessaleno Devezas, a "globalização" foi considerada um "processo evolutivo, irreversível, multidimensional,com um forte componente histórico a longo prazo e, finalmente,

religiosa entre as ordens católicas pelo monopólio do ensino. Comparativamente às outras ordens, a Companhia de Jesus superava, com vantagem, o imobilismo das estruturas canônicas das ordens mendicantes e mais ainda das ordens monacais, as quais estavam condicionadas por uma série de obrigações comunitárias, rituais e hierárquicas que impediam uma resposta rápida às exigências de uma evangelização de nível planetário. Os novos desafios da expansão obrigavam os missionários a agilizar esforços em várias frentes, com meios culturais diversos, diante de povos e territórios tão distantes[191]. A expansão desencadeou um processo histórico que na época moderna veio a ser denominado como "descompartimentação do mundo"[192]. Esta é uma ideia-chave para compreender o verdadeiro enquadramento da expansão portuguesa quatrocentista e quinhentista, no contexto da história universal. Os povos que até aí tinham estado completamente isolados começaram a contatar, gradualmente, uns com os outros[193].

A Companhia de Jesus nasceu, assim, enraizada no Humanismo da Reforma, com um afinado sentido do religioso, em que o catolicismo polemizava com as várias confissões do protestantismo. À semelhança do que acontecia com Espanha, a estratégia política expansionista do Império português, com os seus objetivos religiosos e

---

transformacional". O fenômeno é um processo no tempo, e por isso um processo histórico, a sua compreensão requer um recuo até às rotas de seda através da Eurásia e os projetos de um império mundial de Gengis Khan (1165-1227) e dos seus sucessores mongóis do século XIII. Um processo que se tornou mais evidente nos séculos seguintes, aquando da aventura atlântica liderada por Portugal, que concebeu o primeiro projeto global da expansão. A primeira vaga se relacionou com as consequências das viagens atlânticas iniciadas pelos portugueses no início do século XV. O termo "comércio internacional" começou tomando forma por abarcar os quatro continentes, passando assim a ser global, algo que não sucedera no Império Mongol ou na Era do Ouro Mediterrânico ou das Repúblicas Marítimas italianas. A segunda vaga se globalização econômica ocorreria a seguir ao Congresso de Viena, depois da derrota de Napoleão, nos primórdios do século XIX. A abertura do canal do Suez, em 1869, marcou um ponto decisivo para uma nova passagem para a Índia. RODRIGUES, Jorge Nascimento; DEVEZAS, Tessaleno. *Portugal* - O Pioneiro da Globalização. Lisboa: Centro Atlântico, 2007, p. 23-24.

[191] FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit*., vol. I, 2006, p. 68.

[192] O conceito de "descompartimentação do mundo" foi denominado deste modo por Pierre Chaunu e depois por Pierre Léon. Cf. BENNASSAR, Bartolomé; CHAUNU, Pierre; LÉON, Pierre (dir.). *História Económica e Social do Mundo*. Lisboa: Sá da Costa, vol. 1., tomo 1, 1984, p. 11-12.

[193] COSTA, João Paulo A. Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998, p. 3.

econômicos, encontrou na Igreja católica e nas suas multinacionais Ordens religiosas (em particular os Franciscanos, Dominicanos, Agostinhos, Carmelitas e depois fortemente os Jesuítas) um instrumento de expansão, povoamento e colonização. O cristianismo é uma religião por mandato do fundador expansionista à escala global e, por isso, construtora de uma universalidade e de uma mundividência nova. Essa característica marcou a sua caminhada histórica ao longo dos séculos, sendo que o seu estatuto missionário se alimentava da palavra e do mandato do Evangelho[194]. As missões nasciam, neste contexto, com naturalidade no solo da Igreja, em geral, e das Ordens em particular.

O século XVI foi especialmente marcado pelo desenvolvimento de diversos domínios do saber, por um interesse progressivo pelas fontes dos textos, um movimento de revitalização dos originais. Os autores gregos e latinos representaram uma das fontes do conhecimento, bem como os primeiros autores cristãos. Cultivou-se o estudo das línguas antigas, como latim, grego e hebraico, numa época que assistiu ao investimento massivo na instrução e na formação teológica e retórica de novas gerações de prosélitos da *militia Christi*.

Se a Europa se transformou num espaço dilacerado pelas cisões religiosas das reformas, manteve uma unidade cultural de fundo, assente no cristianismo e na herança da cultura clássica. Nos séculos XV e XVI deu-se um alargamento das fronteiras, com as grandes navegações e a expansão europeia.

A Igreja católica encontrava-se fragilizada em seu prestígio secular, espoliada de bens pelos príncipes que aceitavam o protestantismo e que entendiam que a Igreja não devia possuir riquezas. Era uma Igreja detentora de verdades sagradas, que era atacada e criticada. Nessa conjuntura reconhecia-se que não estava a agir com dinamismo que as circunstâncias lhe exigiam. Não bastava organizar concílios ou eliminar os heréticos por via da Inquisição. Era necessário organizar uma ação mais concreta, permanente e firme, que permitisse convencer os adversários ou todos aqueles que corressem o risco de ser subvertidos no seu pensamento religioso. Era necessário reunir gente nova, aguerrida, que fizesse da palavra divina uma arma de combate

---

[194] MOURÃO, José Augusto. Gramatização e Missão. In: PINTO, Paulo Mendes; TEIXEIRA, Alfredo (dir.). *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*: Vieira e a possibilidade de um Novo Mundo. Missionação no Império Colonial Português. Lisboa: edições Universitárias Lusófonas, n.º 13/14, 2008, p. 229.

assertiva e vigilante. Mais do que uma nova Ordem religiosa, era necessário uma autêntica milícia, um laborioso exército de homens de religião, constantemente alerta. É neste contexto histórico que surge a Companhia de Jesus, tendo como comandante supremo Inácio de Loyola[195]. A criação da Companhia de Jesus personificou, por um lado, a Reforma católica, e por outro lado, a cultura renascentista. A sua reflexão teológico-antropológica procurou valorizar o indivíduo, o seu espírito crítico, instigando o homem a se capacitar e a se aperfeiçoar através da aquisição de saber e de técnicas. A ação dos Jesuítas foi marcada pela ousadia no contato com outros povos e outras culturas, especialmente de regiões longínquas, expressando o modelo de homem renascentista idealizado pela cultura humanista que os missionários jesuítas encarnaram.

No ritmo das viagens de exploração marítima e comercial, a Companhia de Jesus teve uma vivência religiosa assente nos compromissos derivados da profissão dos votos e da prática da sua espiritualidade, tornando eficiente o seu escopo de transformação do mundo. Este foi o ideal que lançou um grupo cada vez mais numeroso de homens na reeducação da cristandade europeia e na conversão dos povos que ignoravam a doutrina de Cristo[196].

Os Jesuítas quiseram levar o mais longe possível o seu esforço utópico de universalização do cristianismo, motivados por um ambiente de militância proselitista impulsionada pela Contrarreforma, consagrada no Concílio de Trento (1543-1563). Conforme referiu José Eduardo Franco: "Comprometidos com este ideário, os religiosos inacianos intuíram que o ensino seria, a longo prazo, um dos instrumentos mais adequados e eficazes para realizarem a sua missão de restaurar a alma da Igreja católica e de conquistar novas almas para o redil cristão"[197]. No contexto histórico, o desenrolar da Reforma protestante e sua expansão na Europa levaram a uma tentativa de fortalecer as bases do cristianismo romano nos reinos que haviam resistido às investidas do protestantismo, como França, Espanha, Portugal, Itália. Nesta missão a que os Jesuítas

---

[195] CARVALHO, Rómulo de. *História do Ensino em Portugal*: desde a fundação da Nacionalidade até ao fim do regime de Salazar-Caetano. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986, p. 282-283.
[196] Cf. FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit.*, vol. I, 2006, p. 67; 69.
[197] *Ibidem*, p. 274.

se propuseram, os colégios foram um dos instrumentos fundamentais para alcançar tal objetivo.

Neste contexto se afirmou a ação educativa dos Jesuítas. As instituições que fundaram, dirigiram e fizeram proliferar estavam comprometidas com um ideário religioso cujo objetivo primacial era ganhar uma nova consciência dentro da Igreja católica. Podemos, em certa medida, aventar que a primeira tentativa de criar redes globais de ensino está associada aos colégios dependentes de congregações religiosas. Neste sentido, é pioneira e emblemática a rede de ensino intercontinental dos Jesuítas, com a mesma estrutura, o mesmo idéario, os mesmos manuais e até o mesmo método de ensino, por vezes até com um conceito arquitetural que se procurava reproduzir nas diferentes paragens do globo onde implantavam os edifícios colegiais, embora com as devidas adaptações à cultura das regiões onde se instalavam. Com efeito, a Companhia de Jesus fez dos colégios uma realidade internacional, expandindo-os de Ocidente a Oriente.

As discussões acerca da proveniência histórica dos modelos educativos atuais quase sempre se ancoraram entre os séculos XVI e XVIII, onde estão grande parte das mutações estruturais da escolarização, como o abandono da concepção medieval de ensino, com toda as suas implicações na estrutura curricular e na organização escolar. A educação global foi, em grande medida, associada a esses estabelecimentos de ensino, e a Companhia de Jesus imprimiu aos colégios uma dinâmica nova, aprofundando técnicas pedagógicas e institucionalizando novas modalidades no ensino[198].

Os séculos XVI e XVII foram focos de grandes mutações estruturais no ensino. David Hamilton considerou a escolarização na Idade Moderna dividida em três épocas: uma em que a pedagogia dominante abrange a individualização dos alunos; um período (começando por volta de 1840 na Grã-Bretanha) em que a pedagogia dominante está articulada com o processo de aprendizagem dos alunos; um período começando em torno de 1890, em que as práticas

---

[198] Ó, Jorge Ramos do. *O Governo de Si Mesmo*: modernidade pedagógica e encenações disciplinares do aluno liceal (último quartel do século XIX – meados do século XX). Lisboa: EDUCA, 2003, p. 165-167.

pedagógicas começaram a se re-ordenar a partir de novas noções acerca da evolução significativa das diferenças individuais[199].

Os colégios, no século XVI, apareceram associados à fundação das universidades, dependendo delas, mas ao mesmo tempo diferenciando-se destas. As universidades de origem medieval, que continuavam sendo as mais importantes em quase todos os lugares, mantiveram, em tese, suas instituições antigas e serviam de modelos para as novas fundações. Na prática, diversas inovações surgiram nas estruturas universitárias, fosse pelas novas concepções educativas, fosse pelo carácter cada vez mais regional de muitas universidades. A tipologia e a terminologia das instituições tornaram-se mais complexas, fazendo com que a uniformidade aparente da *universitas* medieval perdesse decididamente o passo para a diversidade das práticas locais[200].

A autonomia institucional que a universidade tinha até aí, na época medieval, decaía, atingindo a independência jurídica e administrativa da corporação. Os príncipes reinantes, no seu poder político crescente nos séculos XIV e XV, iam absorvendo, a pouco e pouco, o governo da corporação universitária e cerceando as regalias e liberdades que tinham sido, inicialmente, seu apanágio. As novas universidades que então surgiam apresentavam logo, *ab initio*, uma subordinação ao poder real que os séculos anteriores não conheceram. Os monarcas continuaram a ser generosos para com a corporação escolar, mas essa generosidade formulava-se, a partir deste momento, em rendimentos e bens materiais, em vez de privilégios e liberdades: atribuiram-se o direito de nomear professores; de interferir na administração universitária; de tolher aos mestres e escolares o direito de escolherem reitores, colocando na reitoria uma personagem da sua confiança, e vão ao ponto de se enquadrarem, eles próprios, na

---

[199] Sendo assim, o autor utilizou estes três estádios-modelo para organizar em cinco episódios a escolarização desde a Alta Idade Média (em torno de 1400) até à Primeira Grande Guerra (em torno de 1916). Assim, encarando a história da escolarização pós-medieval a partir de três fases revolucionárias e dois períodos de transição, o autor dividiu da seguinte forma os cinco episódios: 1) a emergência revolucionária da moderna escolarização e da estabilização associada a uma pedagogia individualizada ; 2) a elaboração no século XVII desta pedagogia de escolarização que começa a incorporar os filhos dos trabalhadores assalariados; 3) a mudança revolucionária da "individualização" para o grupo, no tempo da Revolução Industrial; 4) a elaboração, no século XIX, do método simultâneo ao longo do crescimento da escolarização elementar; 5) a mudança revolucionária do processo grupal para novas formas de individualização no início do século XX. HAMILTON, David. *Op. Cit.*, p. 14.

[200] CHARLE, Chistophe; VERGER, Jacques. *Op. Cit.*, p. 41.

corporação universitária, investidos no novo cargo de protetores dos estudos. As consequências eram mais do foro institucional do que do foro intelectual da corporação. A universidade não perde, no entanto, seu prestígio[201].

Tendo em conta o perfil missionário da Companhia de Jesus, a sua pedagogia conheceu uma expansão a nível mundial, tornando-se global e unificada por um ideário comum, e por uma obra que orientará toda a metodologia de ensino dos Jesuítas: a *Ratio Studiorum*. De fato, a Companhia apresentou-se, no campo pedagógico, como possuidora de uma consciência que nunca até aí se impusera com tanta convicção: a da importância social da escolarização. O ideal jesuítico era congregar as crianças em suas escolas, orientando o seu ensino para modelá-las dentro do pensamento religioso católico e filosófico que os orientava[202]. Numa sociedade que oscilava em perturbações críticas de contestações religiosas do século, a Companhia de Jesus jogava suas cartas no ensino, uma arma capaz de provocar transformações sociais[203].

Os Jesuítas fundaram colégios onde antes não havia nenhum, criaram relativamente poucos elementos de seu programa educacional, mas posicionavam aqueles elementos num modo e numa escala nunca feitos anteriormente[204]. A gratuitidade do ensino foi outro fator que contribui para o sucesso da Ordem. Messina, Goa, Gandia e Coimbra contavam-se entre as primeiras experiências escolares com que os Jesuítas pretendiam formar os seus próprios membros, mas desde logo abriram as suas portas a estudantes externos. Os colégios ofereciam às cidades mão-de-obra gratuita, recorrendo à ajuda de benfeitores, que muitas vezes eram os próprios bispos ou outras autoridades eclesiásticas, também elas interessadas em alargar o quadro escolar insuficiente. Em cerca de 30 anos a Ordem criou duas centenas de colégios, por iniciativa própria e para atender às necessidades e ao apelo das diversas cidades[205]. O projeto educativo da Companhia de Jesus em Portugal andou, quase sempre, na contracorrente da mentalidade prevalecente no país, que tentava desacreditar as possibilidades do incremento do estudo para

---

[201] CRUZ, Guilherme Braga da. *Op. Cit.*, p. 20-21.
[202] CARVALHO, Rómulo de. *Op. Cit.*, p. 329.
[203] *Idem*.
[204] O'MALLEY, John W., s.j. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo/Bauru: Unisinos/EDUSC, 2004, p. 351.
[205] MIRANDA, Margarida. *Ratio Studiroum*: uma nova hierarquia de saberes. In: *CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS. Op. Cit.*, p. 23-24.

proveito do reino. E ainda mais o criticavam quando o comparavam com outras atividades como a guerra, a agricultura ou o comércio, consideradas como verdadeiramente úteis e fundamentais para a sobrevivência dos povos[206].

Em Portugal, os Jesuítas foram responsáveis pela criação de uma importante rede de instituições de ensino entre 1540 e 1759. No total, dirigiram cerca de 26 colégios em Portugal. Três deles foram muito importantes: o Colégio das Artes, em Coimbra, fundado nos anos 40 do século XVI, mas dirigido pelos Jesuítas apenas a partir de 1555; o Colégio de Santo Antão, em Lisboa, inaugurado em 1553; o do Espírito Santo, em Évora, que abriu as portas ao público no mesmo ano de 1553, tendo passado a Universidade em 1559. Não há estudos precisos sobre o número de alunos que frequentaram estas instituições, mas é conhecida a indicação genérica, dada por Francisco Rodrigues, de que, no final do século XVI, chegaram a estar matriculados 2500 alunos em Santo Antão, 2500 no Colégio das Artes, 1600 na Universidade de Évora e 1200 no Colégio de Braga[207]. Tendo em conta o contexto português, o número de alunos é extraordinariamente elevado e indica que a maior parte da educação média era adquirida em colégios da Companhia.

2.1 *RATIO STUDIORUM* E PLANOS DE ESTUDOS

Inácio de Loyola expôs, na parte IV das *Constituições* que redigiu, intitulada "Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na Companhia", que a Ordem deveria fundar " colégios e também algumas universidades, onde os que deram boa conta de si nas casas e foram recebidos sem os conhecimentos doutrinais necessários se possam instruir neles e nos outros meios de

---

[206] FRANCO, José Eduardo; CABANAS, Maria Isabel Morán. *Empreendedorismo Educativo dos Jesuítas no Portugal Moderno*: polémicas, realidades e imagens. Coimbra: Grácio editor, 2012, p. 22-23.

[207] O próprio Francisco Rodrigues acrescenta um *caueat* em relação aos números que apresenta: "Nos números que vamos dar, há suas discrepâncias de documento para documento. Não admira. Uns calculavam por alto, outros arredondavam os números, e assim eram inevitáveis as diferenças. Em todo o caso, indicam-nos os vários documentos aproximativamente o número de estudantes, de modo que podemos fazer ideia bastante exacta do movimento dos colégios". RODRIGUES, Francisco, s.j. *Op. Cit.*, p. 14-15.

ajudar as almas."[208] A 4 de março de 1541, o compromisso com a educação foi integrado como um tópico do ideário da Companhia de Jesus, como ficou estatuído: "Por tanto nos pareceu a todos, desejando a conservação e aumento dela [Companhia] para maior glória e serviço de Deus nosso Senhor, que tomássemos outra via, a saber, de colégios."[209] A intenção inicial era a de que esses colégios fossem destinados apenas aos candidatos a membros da Companhia, todavia, ao longo das diversas revisões das Constituições, alterou-se a entrada nos colégios, de modo a permitir que alguns leigos pudessem ser admitidos. Assim, se esses colégios se destinavam, prioritariamente, a "pessoas de quem se possa razoavelmente esperar que se hão de tornar operários competentes na vinha de Cristo Nosso Senhor, pelo exemplo e doutrina", poderiam, no entanto, em certas condições, receber também "outros estudantes pobres que não tenham tal decisão" e ainda "filhos de pessoas ricas ou nobres, pagando eles as suas despesas."[210]

A orientação pedagógica da Companhia de Jesus guiava-se pela indicação das disciplinas que deveriam ser estudadas, os livros que deveriam ser lidos e a condução do estudo. Com base nessa doutrina, e depois de adquirida a prática suficiente do ensino, redigiu-se um texto normativo, para uso geral, pacientemente discutido em todos os pormenores até se considerar definitivo. Todo o ensino das disciplinas tinha como base a *Ratio Studiorum*, conforme ficou dito, programa e regulamento pedagógico de toda a Companhia de Jesus, e instrumento de homogeneização do ensino dos Jesuítas. Nas palavras de Francisco Rodrigues:

> […] concluímos com toda a segurança que os processos de pedagogia que em nações estranhas e em Portugal formaram tantos homens eminentes, foram essencialmente os mesmos que, nos Colégios de Coimbra, Lisboa e Évora e de outras cidades, guiaram na instrução da juventude os religiosos da Companhia.[211]

---

[208] LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. *Op. Cit.*, parte IV, parágrafo 307, p. 115.
[209] *CONSTITUTIONES SOCIETATIS IESU LATINAE ET HISPANICAE CUM EARUM DECLARATIONIBUS*. Madrid, 1892, apêndice IV, p. 307.
[210] *Ibidem*, p. 115-116.
[211] RODRIGUES, Francisco, s.j. *Op. Cit.*, p. 436.

Estes estudantes deveriam, todavia, comportar-se segundo as regras dos escolásticos da Companhia no que respeitasse às confissões, aos estudos e aos modos de vida, embora a maneira de vestir fosse diferente e estes residissem numa parte separada do colégio, podendo alguns poucos serem acolhidos a viverem com os "Nossos", ou seja, os jesuítas ou os candidatos a jesuítas. Refira-se, a este propósito, que na América Portuguesa vigorou o sistema de externatos até finais do século XVII. As *Constituições* da Companhia, conhecidas em terras brasis em 1556, mostravam que os meninos não podiam coabitar com os padres. Assim nasceram os externatos para os filhos dos moradores, habitando os alunos fora do colégio, com os pais. Em meados do século XVIII, os seminários começaram a ter um sentido conhecido, na contemporaneidade, de preparação exclusiva para a carreira eclesiástica, oferecendo Estudos Maiores, frequentando os seminaristas as escolas públicas do colégio[212].

A *Ratio Studiorum* foi um documento que demonstrou como a hierarquia e a disciplina eram fatores indispensáveis para a Companhia de Jesus. Este documento relativo à organização dos estudos e da espiritualidade também se dedicou a categorizar as atribuições dos colégios, regendo formas de avaliação e procedimentos diversos, porém, não se referindo como um tratado pedagógico com teorias e metodologias de ensino. Nomeou desde as responsabilidades de cada função exercida dentro dos estabelecimentos de ensino jesuítico a conteúdos a serem ministrados. A instrução deveria ser dada em ambiente rigoroso e coerente, sob severa disciplina, instrução que, contudo, poderia ser adaptada para a sua melhor aplicação nas regiões missioneiras, como se verá nos capítulos seguintes.

Conforme referiu Arnaut de Toledo, a *Ratio Studiorum* constituiu um paradigma importante para a instrução e para a pedagogia até o início deste século, que "mesmo não tendo definido ou explicitado princípio educacional ou pedagógico, ordenou uma razão política, que é parte constituinte na formação do mundo moderno e também razão

---

[212] No final do século XVII, o padre Alexandre de Gusmão iniciou o movimento de internatos, fundando o Seminário de Belém da Cachoeira, no distrito da Bahia, que teve uma sequência contínua. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, tomo X, 1949, p. 222-223. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, tomo VII, 1949, p. 375.

pedagógica em sua origem e justificação."[213] A *Ratio* mostrou, ainda, como a ação dos Jesuítas foi sempre integrada:

> Ela é fundada, com efeito, numa visão unívoca do homem inteiramente endereçado para Deus, mediante a Igreja católica. Esta vocação deve realizar-se em todas as manifestações da vida humana. O *Ratio Studiorum* espelha fielmente esta univocidade de visão e, por isso, não desvincula educação de instrução, instrução de vida cristã, ciência de fé, vida profana de vida espiritual.[214]

A esse respeito, o objetivo repetidamente enunciado, ao longo da *Ratio*, é o de conhecer e amar o Criador e Redentor, incorporando o princípio e o fundamento da espiritualidade inaciana. Além de ocupar a primeira das regras, para o provincial, é também evocada nas regras para o reitor, para o prefeito de estudos, para todos os professores das classes superiores e para o prefeito dos Estudos Inferiores. No entanto, a formação do cristão não dispensava os mestres jesuítas do conhecimento e do ensino das artes liberais[215]. O plano de estudos seguido nas escolas da Companhia de Jesus constava de três cursos: Curso de Letras, Curso de Filosofia ou Artes e Curso de Teologia. Nos colégios jesuítas praticava-se uma escolaridade que poderia ir, no mesmo colégio, desde o ensino das primeiras letras até ao de disciplinas de nível universitário.

2.1.1 Curso de Letras

O Curso de Letras era o mais elementar de todos, e estava dividido em três partes, que correspondiam às designações de

---

[213] TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut de. Razão de Estudos e Razão Política: um estudo sobre a *Ratio Studiorum*. In: *Acta Scientiarum*. Maringá, vol. 22, n.º 1, 2000, p. 182.
[214] PAIVA, José Maria de. *O Método Pedagógico Jesuítico*: uma análise do *Ratio Studiorum*.Viçosa: Oficinas Gráficas da Imprensa Universitária da Universidade Federal de Viçosa, 1981, p. 17.
[215] *CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS*. *Op. Cit*., p. 58.

Gramática, Humanidades[216] e Retórica. A finalidade pretendida era a aquisição de uma expressão oral e escrita corretas, mas na língua latina. Na sua origem, o nome de Humanidades foi dado pelos Jesuítas aos estudos intermediários entre os de Gramática e os de Retórica. A organização escolar que se fixou no século XVI foi a mesma para colégios seculares ou jesuíticos, e mais tarde de outras congregações, definindo cinco cursos de Humanidades: três de Gramática, um de Humanidades e um de Retórica.

Na história da educação no Ocidente, pode destrinçar-se duas tradições opostas: na primeira, a criança aprendia de cor os poemas homéricos e preparava-se para o estudo da Retórica, para a eloquência e para falar na tribuna; na segunda tradição, dedicava-se aos poetas da cidade, denunciando os artifícios da sofística, que ensinava a provar algo e a provar o seu contrário[217]. Colocava-se aqui em primeiro plano o

---

[216] O conceito de Humanidades tem uma história complexa, já que por etimologia do termo combina variações ou contaminações lexicológicas. A primeira remete-nos ao neologismo *humanitas*, pelo qual Varrão e Cícero traduzem o grego *paideia*. A segunda vem da tradição cristã, que distingue as *litterae humaniores* das *litterae divinae* ou *sacrae*, do mesmo modo como literatura profana se distingue de Escritura. A tradição cristã evidencia o carácter eminentemente laico das humanidades. O terceiro componente semântico do termo diz respeito aos humanistas. Nascido no berço da Renascença, os humanistas são os sábios e os escritores da Antiguidade grega e romana. O termo conserva a marca indelével da sua origem. Entre os ciclos medievais, seja da gramática seja da filosofia, a Renascença humanista abre um curso específico, embora já viesse da Idade Média a tradição de leitura e de apropriação desses textos. Cf. CHERVEL, André; COMPÈRE, Marie-Madeleine. As Humanidades no Ensino. *Educação e Pesquisa*. São Paulo: Universidade de São Paulo, vol. 25, n.º 2, p. 149-150, 1999. Os humanistas, por definição, acreditavam no valor das "letras humanas" (*litterae humaniores*) dos clássicos gregos e latinos. Estes estudavam e imitavam o estilo dos autores clássicos, cujo conhecimento profundo defendiam, como forma de aplicação aos textos pagãos antigos, para reabilitar as ciências e as artes europeias há muito neglicenciadas. Este conhecimento, quando aplicado à Bíblia e aos antigos autores da Igreja, seria uma forma de ajudar a cristandade a atingir uma compreensão mais pura e autêntica da verdade cristã. Ao valorizarem mais a gramática, a filologia e a retórica do que os estudos filosóficos técnicos que tinham ocupado os estudiosos durante a Idade Média, os humanistas afastam o latim como língua franca das universidades medievais. Cf. KENNY, Anthony. *Ascensão da Filosofia Moderna*. Nova História da Filosofia Ocidental. Trad. Célia Teixeira. Lisboa: Gradiva, vol. III, 2011, p. 13-14.

[217] O contributo dos Sofistas mostrou-se decisivo. Na defesa pela filosofia, Platão rejeitara o ideal de uma "educação geral" (*enkyklios paideia*), aquele que daria origem à educação baseada nas artes liberais. Combatia Homero e pretendia colocar de lado os poetas da República, mas o seu contemporâneo Isócrates moderou essa posição, procurando concilar a poesia com a filosofia. O saber enciclopédico passou a ser, progressivamente, valorizado. Este novo modelo de ensino deveria acompanhar a criança até à idade adulta, uma educação completa, que permitia aos jovens ocupar os lugares de relevo na sociedade. Aos saberes tradicionais, acrescentavam-se a dialética e a eloquência, a crítica literária, a gramática, a prosa artística e a matemática, constituindo-se o plano de estudos que esteve na base do *triuium* e do

ensino e a prática da Filosofia. Este debate, presente na Grécia antiga, conheceu diversas discussões ao longo da história. Não foi apenas a noção de filosofia que se ampliou para novas concepções do mundo (ligadas ao cristianismo, como a Escolástica, ou relacionadas a características do mundo moderno, como o pensamento científico), mas também o patrimônio literário que se enriqueceu.

Em épocas diferentes e até numa mesma época, dois tipos de instrução foram oferecidos às classes dirigentes ou mais abastadas: uma fundada na natureza, na observação às coisas e ao universo, permitindo ao homem situar-se no mundo, multiplicar as suas marcas, inscrever a sua ação. A outra vertente estava apoiada em textos ou sobre a língua necessária à comunicação, à persuasão, suporte necessário e indispensável do pensamento. O homem que a tradição humanista formava era aquele que tinha contato com autores, com a prática dos textos, pelo exercício da tradução, da imitação e da composição, adquirindo o gosto, a capacidade crítica, a capacidade de julgamento pessoal, e a arte de se exprimir oralmento e por escrito, segundo as normas recebidas. Este ideal que se pretendeu atingir, no horizonte das Humanidades, certamente conheceu, alternadamente, um sujeito católico, do colégio jesuíta, o cidadão das Luzes, o republicano dos liceus modernos. A educação das Humanidades preconizou uma educação global, em sua parte estética, retórica, mas também moral e cívica, produzindo o modelo de homem ideal da sua época[218].

A educação exprimiu ou refletiu as atividades e as instituições, lentamente organizadas no tempo, solidárias com todas as outras instituições sociais, que, por consequência, podiam apenas mudar com a estrutura mesma da sociedade. Cada sociedade considerada em momento determinado de seu desenvolvimento, possui um sistema de educação que se impõe aos indivíduos de modo geralmente irresistível. É uma ilusão acreditar que se educa como se pretende. A educação visou sempre a transmissão de costumes que, se desrespeitados, formariam adultos que não estariam em estado de viver no meio de seus contemporâneos, entre os quais não encontrariam harmonia. Há, pois, a

---

quadriuium, formando as artes liberais no seu conjunto: a gramática, a retórica e a dialética; a aritmética, a geometria, a astronomia e a música. Estas seriam as bases do ensino escolar ocidental, conjugando um ensino simultaneamente científico e literário. MIRANDA, Margarida. *Op. Cit*., 2009, p. 18.

[218] CHERVEL, André; COMPÈRE, Marie-Madeleine. *Op. Cit*., p. 149-150.

cada momento, um tipo regulador de educação do qual não nos podemos separar sem vivas resistências, e que restringem as falhas dos dissidentes[219]. Conforme referiu Durkheim:

> Em Atenas, procurava-se formar espíritos delicados, prudentes, sutis, embebidos da graça e harmonia, capazes de gozar o belo e os prazeres da pura especulação; em Roma, desejava-se especialmente que as crianças se tornassem homens de ação, apaixonados pela glória militar, indiferentes no que tocasse às letras e às artes. Na Idade Média, a educação era cristã, antes de tudo; na Renascença toma caráter mais leigo, mais literário; nos dias de hoje a ciência tende a ocupar o lugar que a arte outrora preenchia.[220]

A unidade do ensino era reforçada pelo fato de cada classe ser anual, ter o seu próprio professor, livros escolares comuns, métodos de ensino comuns, como a comunicação oral professor-aluno, bem como os apontamentos na aula serem escritos em latim. A questão pedagógica fundamental era tornar o aluno capaz de se expressar, oralmente e por escrito, na língua latina. Se quiséssemos percorrer a história do ensino das Humanidades, estas remontam ao ensino das artes liberais. O modelo proposto remonta ao século IV a.C. e foi fixado por Isócrates, em Atenas, herdado dos romanos. Os textos latinos, os autores romanos e os exercícios de composição em latim constituem o seu eixo. A partir do latim se aprendia a língua mãe e também o grego. O grego, que conheceu uma extensão variável segundo as épocas, foi considerado um ensino de luxo, mas os textos gregos, quando explicados, são também centrais neste ensino[221].

Os estudos de Gramática estavam ordenados segundo três graus sucessivos, de dificuldade crescente, constituindo três classes denominadas Inferior (*Infima classis grammaticae*), Média (*Media classis grammaticae*) e Superior (*Suprema classis grammaticae*). Cada classe, que era anual, tinha seu professor próprio, com aulas diárias, de

---

[219] DURKHEIM, Émile. *Educação e Sociologia*. Trad. Lourenço Filho. 4.ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1955, p. 28.
[220] *Ibidem*, p. 27.
[221] CHERVEL, André; COMPÈRE, Marie-Madeleine. *Op. Cit*., p. 149-150.

tarde, que inicialmente eram de três horas e depois passaram a duas horas e meia. Na classe Inferior estudavam-se as declinações e os gêneros; na Média, as conjugações; na Superior, a sintaxe. O autor cuja construção latina se considerava normativa era Cícero. Em cada um dos graus sucessivos do estudo da Gramática se ia aprendendo o Grego: na classe Inferior, os princípios da língua; na Média, composições acessíveis de Ovídio e de algum autor fácil; e na Superior, textos de São João Crisóstomo e de Esopo[222]. Os dois autores da pedagogia humanista, Erasmo e Vives, propuseram cada um deles uma lista de autores canônicos. No domínio do latim, Erasmo recomendava aos iniciantes as comédias de Terência e de Plauto, as cartas familiares de Cícero; ainda, segundo esta ordem, Virgílio, Horácio, Cícero, César e Salústio. As escolhas de Vives eram semelhantes, recomendando ainda Apúlio e Sidónio Apolinário[223]. Um estudante normal levaria, em média, cinco a seis anos a percorrer o plano de estudos humanísticos, mas como a *Ratio* permitia alguma flexibilidade nas promoções, alguns alunos poderiam completar os estudos de Humanidades em menos de 5 anos e outros poderiam precisar de mais alguns meses, ou de mais um ano. Aos estudantes jesuítas, salvo raras excepções, a *Ratio* exigia que completassem rigorosamente um biênio de Retórica, antes de avançarem para a Filosofia; e aos externos, o reitor tinha o dever de motivar também para aquele estudo, durante, pelo menos, um ano. A classe de Retórica estava, aliás, no topo do ensino das Humanidades. Toda a estrutura curricular das Humanidades convergia para esta classe, dedicada ao ensino da palavra e da eloquência. Os estudantes ocupavam-se da arte oratória, teórica e prática. A classe de Humanidades preparava ainda o aluno para a eloquência, de modo a que ele desenvolvesse uma certa erudição e uma breve informação sobre os preceitos da Retórica[224].

Quando os colégios foram fundados, no século XVI, não existia, no Ocidente moderno, um *corpus* de textos que se equiparasse aos da Antiguidade. A aprendizagem apareceu, por isso, associada ao estudo das línguas antigas. Os textos da Antiguidade clássica eram considerados como formadores, transmissores de lições morais ou

---

[222] CARVALHO, Rómulo de. *Op. Cit.*, 1986, p. 334-335.
[223] COMPÈRE, Marie-Madeleine. *Du Collège au Lycée* (1500-1850). Paris: éditions Gallimard/Julliard, 1976, p. 75.
[224] MIRANDA, Margarida. *Op. Cit*., 2009, p. 29-30.

cívicas, destacando comportamentos dignos de serem imitados[225]. A gramática adotada nas escolas da Companhia de Jesus era a *De Institutione Grammatica Libri Tres*, do jesuíta Manuel Álvares, impressa em Portugal pela primeira vez em 1572. Manuel Álvares, mestre de línguas latina, grega e hebraica, primeiro professor de Gramática no Colégio de Santo Antão de Lisboa, foi uma figura cimeira da pedagogia jesuítica[226]. Ao Curso de Letras seguia-se o Curso de Filosofia, ou Artes. O primeiro constituía preparação indispensável para o segundo, e era comprovado por um exame de Latinidade. Aqui eram estudadas as matérias de Dialética, a Lógica, a Física e a Metafísica. Na área da Filosofia, a universalidade dos Jesuítas alcançou um sucesso ímpar, constituindo as suas obras modelos orientadores das doutrinas filosóficas que defendiam. Rómulo de Carvalho observa que as obras produzidas pelos jesuítas portugueses eram utilizadas em muitas universidades europeias durante os séculos XVI, XVII e XVIII[227].

2.1.2 Curso de Filosofia

O curso de Filosofia durava, em média, três anos, e abrangia o estudo da Matemática e das Ciências Naturais, incluindo o estudo da

---

[225] CHERVEL, André, COMPÈRE, Marie-Madeleine. *Op. Cit*., p. 152.

[226] Segundo Rómulo de Carvalho, a *Gramática* de Manuel Álvares ainda era usada no século XIX e teve, desde o século XVI, cerca de três centenas de edições, umas totais e outras parciais, sendo adotada em toda a Europa para o ensino de língua latina. Os números apontados por Sebastião Tavares de Pinho são superiores, ascendendo o número a 500 edições. O Pe. Springhetti aponta quinhentas e trinta edições deste manual, com 25 edições em Portugal, três no século XVI, treze no século XVII e nove no século XVIII. Na Itália, enumeravam-se uma centana de edições, das quais vinte e uma ainda no século XIX; na Checoslováquia setenta e um e igual número na Polônia; vinte e três na Hungria, vinte na Lituânia e, além de muitos outros países, vinte e dois pelo menos, foi ainda editada na China, no Japão e na Rússia. Foi esta gramática que substituiu, gradualmente, as gramáticas de Alexandre de Vila Dei (*doctrinale*) e a de Despauterius (1460-1520), que era seguida em praticamente todos os colégios jesuítas. Pela sua extensão, a *Gramática de Manuel Álvares* foi seguida de uma edição romana, com adaptações da autoria de Horácio Torsellini, S.J. (*De Institutione grammatica libri três. Quorum secundus nuper est ad veterum fere grammaticorum rationem revocatus, Romae*, 1584), a que se refere o texto da *Ratio*, mas alguns padres, como Fúlvio Cárdulo (professor de Retórica do Colégio Romano durante muitos anos), considerava a gramática de Manuel Álvares superior. Cf. CARVALHO, Rómulo de. *Op. Cit.*, 1986, p. 335-336; PINHO, Sebastião Tavares de. Álvares (Pe. Manuel). In: *Biblos*, Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa. Lisboa: Editorial Verbo, 1995; SPRINGHETTI, Emílio. Storia e fortuna della Grammatica di Em. Alvares. *Humanitas*. Coimbra, vols. 13-14 (1961-1962), p. 283-304.

[227] CARVALHO, Rómulo de. *Op. Cit*., 1986, p. 343.

Metereologia. O principal autor a ser estudado era Aristóteles, fundamental em todo o curso. Jerônimo Nadal interveio, em 1552, referindo que o curso de Filosofia deveria durar quatro anos, constituído pelo estudo da Lógica, Filosofia natural, moral e metafísica. No estudo da moral prescreve a *Nicomaqueia*, numa só classe, em dias santos e feriados. No que diz respeito à Lógica de Aristóteles, que devia ser lida num ano, recomenda algum compêndio (seriam utilizados os de *Trapezuntius* ou *Trebisondas*, de Fabrio Stapulensis ou o de Titelmans) e as *Súmulas* do dominicano Domingos de Souto. Os três anos letivos restantes seriam consagrados à filosofia natural, incluindo os doze livros da Metafísica. Um ano depois, em 1553, Martinho de Olave compõe um conjunto de estudos, claramente não alinhado, reduzindo a duração do curso para três anos, prevendo a leitura da *Política*, de Aristóteles, já aumentando o número de compêndios auxiliares: o *Libellus progiumnasmatum*, do grego Aphtónio (séc. III-IV); o *De consideratione dialectica libri sex*, do franciscano Francisco Titelmans (Antuérpia, 1533); o *De Anima*, de Pedro de Ailly, publicado em Paris em 1494; o *De ente et essencia* de Tomás de Aquino[228]. O primeiro ano era consagrado ao estudo da Lógica e previa o estudo de livros como *Da Interpretação*, *Primeiros Analíticos*, Tópicos e Refutações Sofísticas, incluindo algumas partes da *Física* e *Da Alma*. No segundo ano, o *corpus* aristotélico englobava os oito livros da *Física* e ainda o *Do Céu*, *Da Geração*, *Da Alma* e iniciava-se o estudo da *Metafísica*. Os dez livros de *Ética* faziam parte das atribuições do professor de Filosofia Moral[229].

---

[228] *MONUMENTA PAEDAGOGICA. MONUMENTA PAEDAGOGICA SOCIETATIS IESU*. Ladislau Lukács, s.j. (org.) Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1965, p. 177-178. Em 1561, Jerónimo Nadal deu instruções a Coimbra relativas ao ensino das Artes, privilegiando o ensino dos *Analíticos*, o *Perihermeneias* e os *Elencos*, para ler, e a *Metafísica* que, segundo ele, mais se aproveitava para a teologia escolástica. Do restante Aristóteles, Nadal cita o *Da Geração*, *Da Alma* e os *Pequenos Naturais*, *De Generatione*, o *De Anima* e os *Parvi Naturales*, deixando à deliberação dos padres de Coimbra o que é de somenos importância para a *sciencia*. *MONUMENTA PAEDAGOGICA. MONUMENTA PAEDAGOGICA SOCIETATIS IESU*. *Op. Cit*., p. 59-60. Os padres de Coimbra constroem um plano de ensino no qual não constam nem a *Metafísica* nem os *Pequenos Naturais*, mas sim a *Logica* (estudo de Porfírio, *Primeiros e Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Elencos*), *Física*, *Do Céu*, *Da Geração*, *Da Alma*, *Physica*, *De coelo*, *De generatione*, *De anima*. Cf. CARVALHO, Mário Santiago de. Introdução Geral. In: CAMPOS, Maria da Conceição. *Comentários do colégio conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os três livros do Tratado Da Alma, de Aristóteles Estagirita*. Lisboa: Edições Sílabo, 2010.

[229] MIRANDA, Margarida. *Op. Cit*., 2009, p. 32.

A este propósito, note-se que foram os Jesuítas os protagonistas de um longo debate sobre o estatuto da matemática, que se inicou no final do século XVI, embora houvesse já uma discussão genérica e dispersa sobre o seu estatuto no meio universitário e letrado português. O debate estava presente nas mais reputadas instituições portuguesas dos Jesuítas, como o Colégio das Artes (Coimbra), a Universidade de Évora ou o Colégio de Santo Antão (Lisboa). Neste último, a Aula da Esfera teve relevância na construção do debate português, porque criou o único núcleo de matemáticos que pode sustentar a oposição à argumentação antimatemática. A contribuição para a discussão a nível nacional e a nível internacional por parte dos jesuítas portugueses é significativa. No século XVII, Portugal assumiu o centro da controvérsia sobre o estatuto científico da matemática. Os jesuítas concentraram sua discussão sobre a matemática no Colégio Romano (Academia de Clávio e filosofia de Benito Pereira), e os Conimbricenses produziram textos com a teoria da ciência que teve ampla utilização em todos os colégios da Companhia, merecendo respostas impressas de circulação internacional. Filósofos como Descartes defenderam uma teoria da ciência que reagia a uma concepção de ciência presente nos comentários conimbricenses à dialética aristotélica[230].

2.1.3 Curso de Teologia

O Curso de Teologia constituía o mais elevado escalão da preparação alcançada nos colégios da Companhia de Jesus. Nele se estudavam Teologia Escolástica, a Sagrada Escritura, o Hebreu e a Casuística. A Casuística, também chamada de Casos de Consciência ou simplesmente Casos, era a disciplina sutil, onde se discutiam as soluções mais convenientes para situações dilemáticas. A *Ratio Studiorum* refere os Casos de Consciência como o um gênero de assunto que cabe aos professores com alguns princípios gerais de Moral discutirem, sendo estes aconselhados a se absterem das explicações mais sutis e

---

[230] Cf. MOTA, Bernardo Machado. *O Estatuto da Matemática em Portugal nos séculos XVI e XVII.* Tese de doutoramento. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Departamento de Estudos Clássicos, 2008, p. 305-306.

minuciosas dos casos. Na discussões contra os hereges, quando necessário abordá-las, cada tese deve ser defendida com dois ou três argumentos firmes, por forma a desmontar "as principais calúnias dos hereges."[231] O curso completo de Teologia correspondia a quatro anos e o seu programa assentava na estrutura da *Suma Teológica*, de São Tomás de Aquino, repartida exatamente em quatro partes (na verdade, três partes, a segunda parte encontrava-se dividida em duas secções). Para a Teologia Moral havia um professor e um programa próprio[232].

Qualquer que fosse o curso a seguir, o programa de estudos da *Ratio* combinava os estudos das Humanidades com os estudos científicos. O objetivo era formar homens que soubessem pensar e escrever, numa aprendizagem que perpassasse a Literatura, a História, a Geografia e as Artes, mas também com um profundo conhecimento de Matemática, Astronomia, Geografia e as restantes Ciências Naturais. Valorizava-se o sentido crítico, apurado pela Retórica e pela Filosofia[233]. Note-se o que se coloca na *Ratio*:

> Uma vez que as artes liberais, tal como as ciências naturais, predispõe o intelecto para a teologia, estão ao serviço do seu perfeito conhecimento e da sua aplicação prática e contribuem por si só para esse fim, o professor de filosofia deverá tratá-las com toda a diligência, procurando em tudo sinceramente a honra e a glória de Deus, de modo a preparar os seus alunos (especialmente os Jesuítas) para a teologia e, acima de tudo, a despertar neles o desejo de conhecerem o seu Criador.[234]

A *Ratio Studiorum* regulamentou a ocupação do espaço e do tempo: a separação por secções, os frequentes exercícios escritos, os distintos níveis de conteúdo, os prémios, as recompensas. O objetivo era o aluno manter-se ocupado e ativo. A aprendizagem tomou a forma de um contínuo, dividindo os alunos de cada classe em campos opostos,

---

[231] CARVALHO, Rómulo de. *Op. Cit*., 1986, p. 352-353; *CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS. Op. Cit.*, p. 124.
[232] MIRANDA, Margarida. *Op. Cit*., 2009, p. 33.
[233] *Ibidem*, p. 27.
[234] *CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS. Op. Cit*., capítulo IX.1, p. 132.

num sistema de competição. Todo este processo competitivo e de emulação foi reforçado com debates e exames públicos, aos quais assistiam as autoridades locais e as famílias dos colegiais. Compreende-se facilmente que o mérito individual e o êxito escolar encontravam aqui terreno fértil, ao contrário do ensino praticado nas universidades medievais, onde o esforço individual não obtinha recompensas imediatas e os escassos exames eram tão só uma formalidade para os que assistiam aos cursos[235]. As aulas ocupavam seis dias por semana, a *Ratio* previa horários para as lições de cada classe, para cada disciplina, para cada exercício e também para o estudo pessoal, deixando em aberto a adequação aos costumes locais. Recomendava-se um dia de pausa semanal, em que não houvesse aulas, à excepção das classes de Retórica, Humanidades e Gramática, que tinham aulas só da parte da manhã. Sábados, Domingos e dias festivos não significavam, necessariamente, uma paragem nas aulas, pois esses dias tinham um horário próprio, preenchido por disputas ou por repetições, discursos, declamações de poesias e até mesmo preleções, subordinadas a temas mais do agrado dos discípulos[236].

Assinale-se também que o modelo educativo preconizado pelos colégios jesuítas implicava um novo estatuto do professor, indicando-o como alguém que detivesse não só autoridade moral, mas também uma posse de conhecimentos que pressupunha as chaves de uma correta interpretação da infância, assim como do programa que os colegiais têm de seguir para adquirir os comportamentos e os princípios que correspondessem à sua condição e idade. As ordens religiosas dedicadas à instrução da juventude preocuparam-se, desde muito cedo, em proporcionar aos religiosos que se ocuparam de tal função educativa uma formação especial. No caso concreto dos Jesuítas, a obra de Jouvency, *De Ratione Discendi et Docendi*[237] informou qual deveria ser a imagem do professor e do discípulo. O papel exemplar e interventivo do professor foi assunto sobre o qual o autor insistiu, no século XVII, mostrando que este não só seria modelo de conduta moral e religiosa, para o aluno, mas de igual modo deveria burilar os autores estudados

---

[235] VARELA, Julia. *Modos de Educacion en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1983, p. 134.
[236] MIRANDA, Margarida. *Op. Cit*., 2009, p. 33-34.
[237] JOUVENCY, J. *De la Maniere d'Apprendre et d'Enseigner* (*De Ratione Discendi et Docendi*). Paris: Hachette, 1900, p. 85-86.

nas aulas, incluindo os pagãos e os profanos, de modo a que estes fossem panegíricos de Cristo. É preciso assinalar que a constituição da infância e a formação de profissionais dedicados à sua instrução foram duas faces de uma mesma moeda. Os colégios foram os lugares escolhidos para se ensinar formas concretas de transmissão de conhecimentos e de moldagem de comportamentos que, mediante ajustes, transformações e modificações ao longo de pelo menos dois séculos, permitiram a aquisição de todo um acúmulo de saberes codificados acerca de como pode ser mais eficaz a ação educativa[238].

2.2 COLÉGIOS JESUÍTAS E POLÍTICA CATÓLICA DA CONTRARREFORMA

Alguns traços que caraterizaram a Companhia de Jesus foram sistematizados na *Ratio Studiorum* de 1599, mostrando a orientação do ensino jesuítico nos séculos seguintes, valendo como um instrumento educativo que acumulava a experiência dos Jesuítas ao longo de quase cinquenta anos. A *Ratio*, aplicada à instrução, asseguraria a unidade de pensamento e de ação. Desde 1547 que a Companhia vinha acumulando informações sobre o andamento da catequese e do ensino em todas as missões. A partir de 1581 o padre Cláudio Aquaviva, geral da Companhia de Jesus, nomeou uma comissão de doze padres para reformular os estudos nas instituições educativas da Companhia. Em 1583 reuniram-se em Roma. Os colégios tinham já um plano de estudos em Humanidades que, em alguns deles, era já classificada como *Ratio* ou regulamento interno. É o caso do regulamento do Colégio de Messina, que existia desde 1548, ou do Colégio Romano, desde 1560, que fora enviado para Roma. O documento-síntese ficou pronto em 1591, recebendo emendas até à data de 1598, sendo publicado em Nápoles, em janeiro de 1599[239].

---

[238] VARELA. Julia. *Op. Cit.*, p. 134.

[239] Neste período incluía as normas e regulamentos anteriores, como os do Colégio de Montaigu (1508), o *Heptadogma* (1518), e do Colégio de Santa Bárbara; juntava ainda modelos e regras dos Colégios de Liège (1538), Colégio das Artes ou Colégio Real de Coimbra (1548), Colégio de Messina (1548), a primeira instituição voltada para alunos não-jesuítas, ou externos; Colégio Romano (1560), Colégio Germânico (1560). Em 1600 havia 56 colégios apenas na Itália e na Sicília, 77 na Espanha e em suas colônias. Na França, em 1630, os

A Comissão examinou cartas e consultas recebidas de Espanha, França, Alemanha, Itália, Portugal, juntamente com estatutos e leis de colégios e universidades, principalmente o livro manuscrito do Colégio Romano. A Comissão apresentou dois textos em agosto de 1585: um deles, *De Delectu Opinionum*, era um conjunto de 597 proposições extraídas da *Suma Teológica*, de São Tomás de Aquino. As proposições deveriam ser tidas em conta pelos professores da Ordem. O outro tratado, *Praxis et Ratio Studiorum* estipulava as matérias a serem ensinadas. Começando pela Teologia (Escritura Santa, Teologia Escolástica, Controvérsia, Casos de Consciência), passava pela Filosofia e Humanidades, até chegar ao mais básico de todos os cursos, *infima grammatica*, a classe inicial de Latim. A *Ratio* prescrevia o estudo de São Tomás de Aquino na Teologia Escolástica, seguindo os doutores aprovados pelas universidades católicas.

Na situação contrarreformista, os conhecimentos transmitidos pela *Ratio* e pelo ensino dos Jesuítas visavam a intervenção nas questões do presente. Apontava ainda para caraterísticas e virtudes cristãs, como a humildade, a modéstia, a simplicidade. O objetivo primordial da *Ratio Studiorum* foi sempre o da ortodoxia, seguindo-se com a máxima fidelidade a tradição canônica e os textos sagrados autorizados pela Igreja a partir do Concílio de Trento, com a finalidade de combater as heresias e converter os gentios. As normas didáticas do ensino subordinavam-se às normas disciplinares, que pressupunham a obediência à autoridade, redimensionada a partir do Concílio[240]. De caráter de formação estritamente católico, a *Ratio Studiorum* orientava os educandos de forma que não se questionasse a Igreja, considerando-a como verdade absoluta, contendo rígidas regras organizativas.

A 8 de abril de 1546 os bispos reuniram para a IV sessão do Concílio de Trento, declarando herética a tese *sola fide et sola scriptura*, da teologia reformada. Martinho Lutero prescrevia que o fiel devia colocar-se em contato com Deus por meio da leitura solitária da Bíblia, sem mediadores do clero, dos ritos e cerimônias visíveis na Igreja. Com relação à instrução, a Reforma tinha como base o ensino das línguas, nacionais e antigas, pois somente o conhecimento das mesmas permitiria o acesso popular às Sagradas Escrituras. As escolas deveriam

---

Jesuítas tinham aproximadamente 40 mil alunos. Cf. WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas*: as Missões, Mitos e Histórias. Rio de Janeiro: editora Relume, 2006, p. 58.

[240] *Ibidem*, p. 18; 21; 24.

ser organizadas pelos seguintes preceitos: línguas, obras literárias, ciências, artes, jurisprudência e medicina, nas quais os conceitos de estudo e trabalho atuariam de forma conjunta. O intuito de Martinho Lutero não foi o de exercer uma influência pedagógica. Para Lutero, a Reforma deveria proporcionar à Igreja o reconhecimento da distinção de poder eclesiástico e secular (Estados e Monarquias), no qual essa trabalharia em prol do povo no que fosse respectivo aos direitos divinos dos homens e do poder secular, fazendo dessa forma uma organização social e uma política justa. A Reforma acabou por influenciar de forma religiosa, cultural, econômica e política a sociedade do seu tempo[241]. Contra a tradição luterana, o Concílio confirmou a tradição da Igreja, tradição essa de ritos, palavras, orações. Cabia à Igreja o magistério de poder instruir as almas, o ministério de poder santificá-las, e o governo delas, ou seja, o poder de dirigi-las.

A redefinição da Igreja como comunidade de fé e autoridade ampliou as comunidade dos fiéis, determinando que ela incluía todas as populações gentias da terra recentemente invadidas por espanhóis e portugueses, onde as novas ordens fundadas para combater a heresia, como a Companhia de Jesus, deviam exercer o magistério e o ministério da Igreja. Deste modo, a Igreja católica apostou na defesa da transmissão oral das duas fontes da Revelação, a Tradição e as Escrituras, recuperando técnicas gregas, latinas e escolásticas do discurso, como o sermão, o diálogo, a controvérsia, a disputa, no ensino e na propaganda da fé. Assim, apenas teólogos autorizados pelas duas fontes da Revelação poderiam ler e interpretar o Antigo e o Novo Testamento. A tradição autorizada era repetida na *lectio* dos professores dos cursos de Letras, Artes e Teologia regulados pela *Ratio Studiorum*. A edição de um Index, em 1558, censurou livros por forma a perpetuar esta mesma ortodoxia[242].

O espírito reformista encarnado pela Companhia de Jesus representou, nas palavras de Eduardo Lourenço, uma "revolução inaciana", que se caracterizava pelo pragmatismo missionário de carácter proselitista, em que os meios justificavam os fins

---

[241] TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut de; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. A Filosofia Educacional dos Jesuítas nas *Cartas* do Pe. José de Anchieta. In: *Acta Scientiarum*. Maringá, vol. 25, n.º 2, 2003, p. 143.
[242] HANSEN, João Adolfo. *Op. Cit.*, 2001, p. 24-26.

transcendentes. Nessa ótica, os projetos e a vontade humana estavam sintonizados com a vontade divina, que tudo unificava[243].

2.3 COLÉGIOS JESUÍTAS E FORMAÇÃO CRISTÃ: MOLDAR UM NOVO HOMEM

A partir do século XVI nasciam os corpos profissionais que se especializaram na educação, podendo tomar a forma de corporações ou congregações religiosas. Na história da educação, esta é a primeira vez que se reconhece a necessidade de preparar os professores para a sua atividade, uma vez que os autores da *Ratio* entenderam que a preparação cuidadosa dos mestres, começando pelas suas próprias qualificações, e assegurando as suas disposições e compromisso pessoal, era fundamental na boa aplicação da *Ratio* e na qualidade do ensino ministrado[244]. Não significa que a profissão de professor ou o exercício de sua atividade estivesse, de algum modo, regulamentada. Há que ter em conta a heterogeneidade sociológica dos mestres de leitura e de escrita do século XVI. A partir da segunda metade do século, no quadro da ação contrarreformista da Igreja católica, é esta que passa a assumir o controle dos tempos e dos lugares próprios para ensino, bem como dos agentes e das práticas pedagógicas. Tanto as autoridades eclesiásticas quanto as Ordens religiosas tranformaram o ensino num meio de luta contra toda a forma de heresia[245].

Seguindo as teorias pedagógicas de Erasmo, Vives e outros humanistas, os Jesuítas substituíram os métodos drásticos de intimidação por intervenções sem carácter punitivo[246]. O castigo físico tendeu cada vez mais a ser substituído por uma direção espiritual atenta, uma organização cuidada do espaço e do tempo, uma séria programação dos conteúdos e uma aplicação dos métodos de ensino que procuraram manter os alunos nos limites corretos que os estimulassem ao estudo e à conversão num ideal de católico perfeito. O segundo plano trabalhou com o conceito-chave de classe que o colégio concebeu. Desse modo, o

---

[243] Cf. LOURENÇO, Eduardo. Portugal e os Jesuítas. *Oceanos*. Lisboa, 1992, n.º 12, p. 47.
[244] MIRANDA, Margarida. *Op. Cit.*, 2009, p. 28.
[245] NÓVOA, Antônio. *Op. Cit.*, vol. 1, 1987, p. 105; 108.
[246] Cf. DURKHEIM, Émile. *A Evolução Pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

colégio assentou na ideia de inclusão de um maior número de alunos, e estes passaram a ser uma massa homogênea para ser ensinada, o que designaríamos como classe ou turma, todavia com especificidades, como a faixa etária ou o nível de conhecimentos individual. O agrupamento em classes sucessivas obrigou a graduar programas, a encadeá-los pelo nível de complexidade, a seccionar o tempo escolar e a subdividir o espaço. Em relação ao espaço onde se realizavam as aulas, a *Ratio* não designa a sala de aulas, o termo "aula" é traduzível como sendo o salão nobre em que se realizavam os atos públicos mais solenes. Todavia, a imagem familiar que nos acompanha até aos dias de hoje, sobre o que entendemos o que é uma aula, é a de uma sala, uma classe e um professor, combinação essa que não mais será abandonada, privilegiando-se a homogeneização, em contraponto à dispersão, ao mesmo tempo que se individualizava cada aluno. Antônio Nóvoa viu nestes aspectos as referências estruturantes do ensino e do trabalho pedagógico até aos dias de hoje, uma espécie de modelo que se impôs, ao longo do tempo, como via única[247].

2.3.1 A *Devotio Moderna*

Não foram só os colégios católicos que desenvolveram importantes projetos pedagógicos, mas também a Igreja Reformada[248]. Dominique Julia assinalou a formação cristã das crianças como uma das finalidades essenciais das Reformas (protestante e católica), e o catecismo, nascido da concorrência entre as confissões religiosas, como um fenômeno associado à escolarização[249]. O projeto da corrente cristã semimonástica identificada como *Devotio Moderna* teria passado diretamente para os colégios de Paris e destes, por seu turno, irradiado para muitas escolas protestantes e católicas, sobretudo através dos Jesuítas, que na capital francesa estudaram durante a primeira metade do

---

[247] Cf. NÓVOA, Antônio. Uma Educação que se diz 'Nova'. In: CANDEIAS, Antônio; NÓVOA, Antônio; FIGUEIRA, Manuel Henrique. *Sobre a Educação Nova*: cartas de Adolfo Lima a Álvaro Viana de Lemos. Lisboa: Educa, 1995, p. 27.
[248] Ó, Jorge Ramos do. *Op. Cit.*, p. 166.
[249] JULIA, Dominique. Disciplinas Escolares: Objetivos, Ensino e Apropriação. In: LOPES, Alice Casimiro, MACEDO, Elizabeth (orgs.). *Disciplinas e Integração curricular*: história e políticas. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002, p. 52.

século XVI[250]. O próprio surgimento da Companhia de Jesus assentou no desejo de reformar a vida e os costumes para combater os vícios, sendo que o meio mais eficaz seria edificar as almas dos jovens, ensinando-lhes a serem cristãos desde a sua mais tenra idade. A piedade e a virtude tornaram-se inapagáveis, no ensino dos Jesuítas[251].

A introdução das séries e das classes escolares deu-se também nos colégios protestantes e católicos do século XVI, disseminando-se e aperfeiçoando-se ao longo dos séculos seguintes[252]. A escola atual muito deveu à matriz pedagógica dos Colégios dos Irmãos da Vida Comum, criados nos Países Baixos ainda durante o século XIV, ativos no norte da Alemanha e na Polônia até finais do século XV[253], que contavam já com um agrupamento de alunos feito por classes, divididas por programas distintos, com o seu professor. Aqui também se praticava o chamado ensino simultâneo, no qual os alunos das primeiras classes eram ensinados pelos alunos de classes mais elevadas. Do mesmo modo, eram promovidos exames para passagem à classe superior, eram estabelecidos horários, e estimulava-se o aluno ao estudo por meio de atribuição de prémios.

Os Jesuítas souberam tirar partido do espírito de emulação preconizado por Erasmo e pela pedagogia renascentista, inspirada em Quintiliano, através de concursos literários, da atribuição de prêmios e de títulos honoríficos, com exposição de poesias, enigmas e emblemas, com declamação pública diante de outra classe, de todo o colégio ou da universidade, ou mesmo de toda a cidade. A emulação garantia ainda a atividade constante destes alunos, principalmente na realização destas disputas que, para serem justas, deveriam ser realizadas entre pares de adversários ao mesmo nível. O que subjaz a esta série de práticas escolares é o reconhecimento dos mecanismos cénico-didáticos nas estratégias de aprendizagem, treinando o aluno para o uso efetivo da

---

[250] Ó, Jorge Ramos do. *Op.Cit.*, p. 166.
[251] VARELA. Julia. *Op. Cit.*, p. 131.
[252] PETITAT, André. *Produção da Escola/Produção da Sociedade*: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no Ocidente. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994, p. 77.
[253] As escolas dos Irmãos da Vida Comum tinham sido absorvidas pela Reforma Protestante. As suas práticas didáticas assemelham-se às dos Jesuítas. O valor formativo que Santo Inácio de Loyola atribuía às letras clássicas era o mesmo de Erasmo, Budé, Vives ou Tomás Moro. Cf. MIRANDA, Margarida. *Op. Cit.*, 2009, p. 23.

palavra em espaços públicos, fazendo dele alguém apto para intervir na sociedade[254].

2.3.2 Colégios católicos: normas de civilidade e conduta

Cada sociedade constrói um modelo de homem ideal, quer do ponto de vista intelectual, quer do ponto de vista físico e moral. Esse ideal, ao mesmo tempo uno e diverso, é que constitui a parte básica da instrução, tendo por função suscitar na criança um certo número de estados físicos e mentais que a sociedade considera como indispensáveis a todos os seus membros, e que o grupo social particular (casta, classe, família, profissão) considera igualmente indispensáveis a todos que o formam. A sociedade, em seu conjunto, e cada meio social em particular, é que determinam este ideal a ser realizado[255]. A Companhia de Jesus aspirou a formar uma sociedade católica, que não poderia existir sem que houvesse em seus membros certa homogeneidade: a educação perpetuou e reforçou essa homogeneidade, fixando de antemão no espírito da criança certas similitudes essenciais, reclamadas na vida cristã. Por outro lado, sem uma tal ou qual diversificação, toda cooperação seria impossível: a instrução assegurou a persistência desta diversidade necessária, diversificando-se ela mesma e permitindo as especializações. Do ponto de vista social, a educação não é senão o meio pelo qual a sociedade prepara, no íntimo das crianças, as condições essenciais da própria existência[256]. De modo a perpetuar o carisma que subjaz à sua fundação, de evangelização global, a Companhia de Jesus trouxe um investimento massivo na instrução católica.

O século XVI assistiu a um intenso esforço de codificação e controle dos comportamentos. Na formação deste novo homem, foi importante submetê-lo às normas da civilidade, isto é, às exigências do comércio social. A análise de Norbert Elias propôs pensar no conjunto, no seio de um mesmo "processo de civilização", as transformações da sociedade e dos comportamentos. Enfatizando os mecanismos de

---

[254] *Ibidem*, p. 34.
[255] DURKHEIM, Émile. *Op. Cit*., 1955, p. 31.
[256] *Ibidem*, p. 31.

implantação e reprodução das normas sociais, ele deslocou os termos de uma história à qual restitui sua unidade orgânica: pois é a interiorização individual da regra que lhe confere sua maior eficácia. A disciplina coletiva tornou-se, assim, objeto de uma gestão pessoal e privada. Referiu-se o autor a uma espécie de automatismo, uma autocompulsão, à qual não o indivíduo não poderia resistir, mesmo que desejasse. Isso levou à formação de uma complexa e extensa teia de ações, as quais se geriam por um aparelho automático de controle, visando prevenir as transgressões do comportamento socialmente aceitável[257]. David Hamilton considerou este mecanismo de controle não como algo imposto pelo exterior, mas sim como algo intrínseco a todos os processos pedagógicos institucionalizados, ou seja, a todas as formas de escolarização. Nas palavras do autor, são estes mecanismos de controle social que distinguem escolarização de educação[258].

Para acompanhar essa trajetória, a literatura das civilidades, à qual Norbert Elias dedicou análises clássicas, forneceu um *corpus* ambíguo, de uma sociedade que foi construindo representações de seu próprio funcionamento. Os textos do século XVI ao XIX codificaram minuciosamente os valores corporais e regulamentaram em detalhes o sistema dos comportamentos sociáveis. Toda a documentação normativa descreveu condutas prescritas e não condutas reais, mas esses tratados tiveram uma finalidade pedagógica: revelaram a mesma vontade de expor e ensinar as maneiras legítimas de comportamento. No entanto, realizaram esse projeto de modos bem diversos, segundo a importância que atribuíam às regras de conduta, segundo o público ao qual se destinavam, segundo as formas de aprendizagem que sugeriam. Cada texto teve em conta o seu destinatário e sobretudo um uso particular da civilidade[259].

No esteio deste pensamento, criaram-se lugares próprios de instrução e de educação, para transformar e moldar as vontades, assim como preservar os jovens dos males provenientes do século, inscrevendo-os num espaço moral e neutralizador do exterior, onde se

---

[257] ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*: formação do Estado e Civilização. Trad. Ruy Junomann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, vol 2, 1998, p. 196.
[258] HAMILTON, David. *Op. Cit.*, p. 18-19.
[259] REVEL, Jaques. Os usos da civilidade. In: ARIÈS, Philippe, CHARTIER, Roger (orgs.). *História da Vida Privada* - Da Renascença ao Século das Luzes. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, vol. 3, 2009, p. 170-171.

poderia exercer continuamente a vigilância[260]. A noção de clausura deve ser contextualizada, culturalmente, entre os séculos XVI e XVII, na Europa. Em primeiro lugar, a utilização do termo clausura ou fechamento pressupôs a semelhança de um colégio a um convento, em que os estudantes viviam como os religiosos, rompendo com o mundo, abstraindo-se e cortando com o seu passado. Na caso jesuíta, o fato de os internatos serem uma minoria, dentro do sistema de colégios, não favoreceu esta tese.

A tentativa de colocar em marcha um modelo universal de educação, a partir do século XVI, convocava um modelo pedagógico que só se pode conceber em função de uma clientela determinada, sabendo que a educação deveria ser adequada à futura posição social. A instituição educativa deveria assegurar a instrução e a socialização da criança. Esta tarefa não recairia na família, independentemente do seu lugar na estratificação social. O colégio deveria suprir as faltas da família, impondo um programa e uma pedagogia únicas, no seio de uma classe que reunisse todos os alunos de um mesmo nível teórico de conhecimentos. Apesar disso, no seio do colégio a estratificação social comum era sobreposta pelos méritos escolares que cada um alcançasse. Dentro da classe poderiam estabelecer-se diversos papéis, que correspondiam a diferentes cargos hierárquicos, de acordo com o reconhecimento do mérito do aluno[261]. À família caberia complementar de forma privada a educação em modos proporcionais às suas posses financeiras e ao seu estatuto social. Neste quadro mental, o internato, que representava o custo mais elevado, seria o modelo que mais convinha à elite. Nesta estratégia, convergiam os valores da monarquia, os interesses da antiga nobreza, procurando-se cristianizar os jovens senhores e inculcar os valores verticais de sabedoria e de disciplina. A convicção de uma separação necessária entre os jovens e a família, ainda que pudesse ser dolorosa em sua vivência, mostrava que a educação recebida no colégio era um bem precioso[262]. Philippe Ariès referiu também, nesta linha de análise, que os colégios modernos se diferenciaram das Faculdades de Artes medievais pelo fato de isolarem o aluno do seu contexto social e familiar. No período medieval não havia divisão de idades no mundo social, nem nas escolas, catedrais e

---

[260] VARELA. Julia. *Op. Cit.*, p. 157.
[261] Cf. MIRANDA, Margarida. *Op. Cit*., 2009, p. 34.
[262] COMPÈRE, Marie-Madeleine. *Op. Cit.*, p. 103-105.

universidades, estudantes de diferentes idades conviviam e aprendiam lado a lado[263].

Cada um dos aspectos do ensino dos Jesuítas, em detalhe, visaram moldar o jovem estudante: o exame de consciência através da oração, missas diárias, as doutrinas aprendidas pela memória, a vigilância constante do professor, até mesmo na selecção das leituras do aluno, em suma, e como apontou o instrumento unificador da pedagogia da Companhia de Jesus, a *Ratio Studiorum*, apartar os colegiais do caminho dos vícios, mostrando-lhes o caminho da virtude, e nesse sentido, os professores deveriam ser exemplos a seguir[264]. Este mundo à parte criado pelo colégio, num ambiente próprio, guiado pelo amor a Deus e à pátria, tentavam transmitir uma devoção católica, através das leituras recomendadas aos alunos, outro aspecto pelo qual Compère conclui que se existe clausura, esta não separa o colégio do mundo, mas faz a separação entre duas culturas que se excluem uma à outra: a cultura erudita, transmitida pelo próprio colégio e da qual este participa, e a cultura popular, colocada à margem. O colégio tratou da produção histórica de um sujeito, neste caso o aluno, e da produção das estruturas que tentaram intervir sobre as atitudes, disposições e comportamentos dele. Assim se afirmou uma pedagogia jesuítica vinculada às competências morais do educando. Em termos educativos, o ensino nos colégios jesuítas defendeu a produção de um homem católico capaz de dar o seu contributo particular para a integração moral e cristã da sociedade, através do domínio de várias experiências escolares. Os Jesuítas lançaram mão de uma multiplicidade de estratégias, procurando formar um sujeito em suas escolas, através dos compêndios utilizados na classe e inculcando diversos comportamentos morais.

Assinalável foi também a questão da individualização do aluno, mudança educativa que se deu entre o século XVI e finais do século XVII, a partir dos conceitos da *Ratio* e das obras de Jouvency, que se debruçaram no conhecimento das faculdades, e das condições dos colegiais, referindo a eficácia de uma ação educativa que se adaptasse às características de cada um. A *Ratio* procurou responder à necessidade de os Jesuítas conseguirem construir bons católicos, fiéis à Igreja de Roma. No caso de Jouvency, o ênfase foi dado ao trato contínuo com o aluno,

---

[263] Cf. ARIÈS, Phillipe. *História Social da Família e da Criança*. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981, p. 110-111.
[264] VARELA. Julia. *Op. Cit.,* p. 132-133.

às suas qualidades pessoais. Esse cuidado, aparentemente desinteressado, moldava as almas e as direcionava para a fé cristã[265].

A argumentação dos Jesuítas foi feita em favor de seu projeto de ensino generalizado e gratuito, acessível a todos os estratos sociais. O documento escrito pelos Jesuítas em 1611, intitulado *Informação sobre a causa dos Estudos no Reino de Portugal*, defendeu, junto da corte de Madri, o projeto educativo da Companhia de Jesus em plena implantação no reino. Foi um texto significativo, de uma corrente de pensamento educativo que acreditava na educação como meio de aperfeiçoamento humano, tanto no plano individual quanto social:

> [...] e particularmente a este tão principal de poder-se aperfeiçoar na alma e potências mais nobres e superiores dela. E esta razão seria bastante e obrigatória para pôr estas escolas, embora não houvesse outra necessidade na república delas, especialmente que há a forçosa e precisa por outra cabeça, que é para que na república possa haver a cópia necessária de Teólogos, Cônegos e Casuístas para o bom governo da Igreja e cura das almas e pregação da doutrina da nossa santa fé e religião cristã; de legistas para a administração da justiça e bom governo político; de médicos e boticários para a conservação da vida e saúde do corpo; de matemáticos para o uso da navegação, arquitetura e máquinas de guerra e outras utilidades necessárias numa república.[266]

O documento encerrou uma espécie de manifesto em favor da instrução, traduzindo a esperança na construção de uma sociedade nova, melhorada pelo saber à luz dos parâmetros da ética cristã. Para além desta prevalecente função moral, as instituições de ensino, com um ideário subjacente ao plano pedagógico dos Jesuíticas, tiveram a virtualidade de motivar os formandos para a conquista da excelência de um novo homem, que deveria ser o melhor cristão possível, mas também o melhor professor, o melhor cientista, o melhor missionário,

---

[265] *Ibidem*, p. 156-157.
[266] *INFORMAÇÃO SOBRE A CAUSA DOS ESTUDOS NO REINO DE PORTUGAL*. Madrid: Luiz Sanchez, 1611, cap. III.

não deixando de articular-se com a ideia de fundo cristão e católico que se vai modelando.

2.3.2.1 O modus parisiensis

A pedagogia jesuítica adotou o método dos colégios parisienses, o *modus parisiensis*. O *modus parisiensis* diferenciou-se pelo fato de ensinar gramática sólida, graduar classes e cursos, implementar exercícios nas classes e procurar individualizar o aluno. Inácio de Loyola se inspirou no *modus parisiensis* preferindo-o ao *modus italicus* de ensinar. As características deste método de ensino tinham a ver com o que era praticado na Universidade de Paris, onde os colégios estavam agregados à universidade. A disciplina predominava, o plano de estudos estava rigorosamente determinado e era percorrido por professores e alunos; as exercitações escolares que se seguiam às aulas eram frequentes; foram formadas classes consoante o aproveitamento dos alunos; para cada classe estava designado um professor; a matéria era rigorosamente ensinada. Os alunos passavam à classe seguinte após rigoroso exame. A convivência professor/aluno era familiar, sendo o professor solícito com o aproveitamento do aluno. Com efeito, os Jesuítas mantiveram na sua organização escolar um plano de progressão através da gradual complexidade das matérias[267].

O *modus parisiensis* surgiu, efetivamente, da necessidade de os colégios de Paris se articularem com as universidades a que estavam anexados, através de suas práticas e normas pedagógicas. O ensino baseava-se num programa de leituras, complementado por uma vasto leque de tarefas, das repetições às disputas (*exercitia* ou *exercitationes*), por meio das quais os estudantes exibiam os seus conhecimentos e o domínio das matérias. Novamente os alunos apareciam agrupados por classes, de acordo com um plano de progressão em níveis sucessivos de complexidade, em função da idade e dos conhecimentos. Os exames determinavam quem passava para os níveis seguintes[268]. O *modus parisiensis* esteve, assim, na origem da pedagogia jesuítica, sendo uma

---

[267] GOMES, Manuel Pereira. s.j. *Op. Cit.*, p. 85.
[268] COMPÈRE, Marie-Madeleine. *Op. Cit.*, p. 24.

das suas principais fontes de inspiração. A escolha do método não foi aleatória. A primeira geração de Jesuítas tinha passado por Alcalá e Paris e tinha tido, igualmente, ocasião de se familiarizar de perto com as principais universidades italianas, onde alguns deles tinham estudado e até ensinado: Pádua, Bolonha, Roma. Com um leque de possibilidades à escolha, o *modus parisiensis* era o método que se apresentava com maior coerência, com maior rigor, com maior eficácia. O contraste com o sistema italiano era flagrante, apresentando ordem, rapidez na aprendizagem, exercício, disciplina. Para um homem prático e totalmente virado para a ação como Inácio de Loyola, estes eram trunfos de grande importância. Não foi apenas Loyola que escolheu o método, mas toda uma geração de jesuítas, contemporânea ao fundador, destacando-se, conforme foi dito, Jerónimo Nadal, responsável pela aplicação do método pela Companhia de Jesus[269].

Os Jesuítas imprimiram uma nova dinâmica à pedagogia do *modus parisiensis*, fazendo dele uma realidade internacional, tornando os princípios e as práticas codificadas em Paris mais elásticos, mais complexos, ao mesmo tempo que institucionalizaram modalidades associadas a programas considerados de ensino integral, mantendo em sua organização escolar um plano de progressão através da gradual complexidade das matérias. Ainda aprofundaram técnicas pedagógicas, tornando o professor um decifrador dos conteúdos desenvolvidos[270]. O *modus parisiensis* refletia-se em dois aspectos fundamentais: a atividade individual e permanente do aluno, por um lado, e uma clara distinção entre graus de ensino, graus de aprendizagem, assim como ordem das matérias, do menos complexo para o mais complexo. As matérias deviam ser estudadas segundo uma determinada ordem: a Teologia e a Filosofia deviam ser precedidas pelos estudos das Humanidades e da Retórica, por exemplo, e dentro de cada uma destas matérias havia uma certa disposição a respeitar. Era possível um aluno menos preparado transitar, a meio do ano, para a classe anterior, a fim de consolidar os fundamentos daquela classe. Línguas (Latim, Grego e Hebraico), Humanidades, Retórica e Artes eram conhecimentos igualmente necessários para a prossecução de quaisquer outros estudos, não se

---

[269] MIR, Gabriel Codina. *Aux Sources de la Pédagogie des Jésuites*. Le *Modus Parisiensis*. Roma: Institutum Historicum Societatis Jesu, 1968, p. 261-262.
[270] Ó, Jorge Ramos do. *Op. Cit.*, p. 167.

podendo frequentar o Curso de Artes sem revelar boas aptidões em Humanidades e em Retórica[271].

2.3.3 O colégio como instituição global

O fenômeno de disseminação de colégios foi pontuado por André Petitat como um primeiro momento decisivo na educação. Em sua análise, ele observou que os colégios das congregações católicas, das igrejas protestantes e aqueles que eram vinculados às universidades tinham dispositivos escolares semelhantes[272]. Os colégios jesuítas distinguiram-se daqueles que circundavam a Universidade de Paris pela aposta que era feita nos conteúdos programáticos de direção espiritual. A gestão de ensino passou a ser integrada, incluindo os aspectos intelectual, religioso e moral, marcados pelo rigor próprio dos regulamentos, os tempos de descanso, relaxamento, recreio e diversão. Com efeito, a preocupação principal da instrução dos Jesuítas era estimular os alunos à aprendizagem, promovendo a interiorização plena dos conteúdos programáticos através da ação participativa dos educandos[273].

O colégio jesuíta surgiu como uma instituição global que abrangia toda a vida do estudante. O ensino era concebido para além da aprendizagem dos conteúdos curriculares e defendia-se a instrução integral. O que a Companhia de Jesus procurou fazer foi montar e testar um dispositivo capaz de responder positivamente aos requisitos da formação moral dos jovens. Este dispositivo esteve na base do sucesso do projeto educativo dos Inacianos, e conferiu-lhes o monopólio das instituições educativas ao longo de quase três séculos.

Não obtemos um conhecimento profundo sobre os colégios na América Portuguesa sem estudarmos os modelos dos colégios de quinhentos, revendo a proposta educativa e os dispositivos formativos dos colégios jesuítas como fundamentais na percepção do que seria o funcionamento de um colégio na América Portuguesa. A concepção que

---

[271] MIRANDA, Margarida. *Op. Cit*., 2009, p. 28.
[272] PETITAT, André. *Op. Cit.*, p. 76.
[273] Ó, Jorge Ramos do. *Op. Cit.*, p. 168-170.

hoje temos da escola e do espaço educativo em muito bebeu nesses modelos educativos quinhentistas. Aspectos como o nivelamento e a hierarquização de conteúdos, a progressão educativa, a diferenciação por idades, a classe homogeneizada, mas ao mesmo tempo a atenção individualizada a cada aluno remontam a este movimento de proliferação de colégios, para o qual contribuiu, em grande medida, a ação religiosa e educativa da Companhia de Jesus. Com o contínuo povoamento em terras brasis, a partir do último quartel do século XVI os colégios começaram a se desenvolver e, até meados do século XVIII, nas vilas e cidades os alunos dos colégios jesuítas eram filhos de portugueses e de índias ou negras[274].

2.4 COLÉGIOS E MISSÕES JESUÍTICAS NA AMÉRICA PORTUGUESA: ESTRATÉGIAS DE JUSTIFICAÇÃO

No Brasil, como na Ásia, a principal Ordem missionária foi a Companhia de Jesus, com uma organização internacional com Casa Generalícia fixada em Roma. A atividade missionária foi desenvolvida, maioritariamente, por clérigos portugueses e gerida no âmbito da estrutura organizacional do Império português, como no caso asiático[275]. Desse modo, as missões ultramarinas da Companhia de Jesus são de origem portuguesa, da iniciativa do Dr. Diogo de Gouveia, antigo reitor da Universidade de Paris e principal do Colégio de Santa Bárbara. Embora a Companhia só fosse oficialmente aprovada em 1540, antes dessa data tinham partido de Roma para Lisboa, a caminho das missões portuguesas, os padres Simão Rodrigues e Francisco Xavier[276].

A fundação canônica da nova Ordem religiosa acabaria por irradiar uma ampla evangelização de novas terras, uma novidade no carisma da Companhia encontrada nos espaços ultramarinos. Subjacente a este impulso evangélico esteve a dinâmica da conquista espiritual

---

[274] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*: Assistência de Portugal. 1549-1760. *Op. Cit.*, p. 40.
[275] DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contactos, Negociações e Interacções. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *Op. Cit.*, p. 320.
[276] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, p. 1.

dirigida para a conversão à fidelidade da Igreja de Roma de todo aquele que ignorava ou que se tinha afastado das doutrinas católicas. Em contraste com os Impérios holandês e britânico, a conversão religiosa no Império português parece ter sido um fator importante na integração dos gentios. Os missionários mobilizaram meios para converter as populações e para mantê-las fiéis ao cristianismo. Para além dos escravos trazidos de África, o recurso à mão-de-obra local foi uma das características que o Império português partilhou com outros impérios europeus. O transporte de trabalhadores escravos, iniciado pelos portugueses para o desenvolvimento do Brasil, não tardou a envolver as colônias espanholas, inglesas, francesas e holandesas[277].

O caráter universalista do cristianismo católico ajudou a legitimar as atividades político-diplomáticas expansionistas, e os próprios eclesiásticos acabaram por ganhar interesse em aproveitar aquela oportunidade que lhes surgia e que lhes permitia viajarem pelo mundo até aí conhecido pelos europeus, propagando o Evangelho. Os surtos missionários não foram imediatos, mas perante uma revolução geográfica, atuava-se com um novo modelo de evangelização[278].

Desde finais de quinhentos, a atividade da Ordem se tornou fundamentalmente missionária, dirigida para o coração dos territórios europeus, mas também se expandindo para as culturas e populações das Américas e Ásias. Conforme afirmou Bernard Dompier, a Companhia se constituiu de viajantes missionários[279]. O mesmo desígnio apareceu nas *Constituições* de Santo Inácio, quando este referia ser tão difícil promover a união interna entre os membros, como unir os fiéis e os infiéis nas diversas partes do mundo[280]. O quarto voto, de ir em missão para a maior glória de Deus, assumiu no Brasil um relevo especial, pois os Jesuítas passavam grande parte da sua vida em viagem e em missão[281]. Acerca da cumplicidade intrínseca entre ciência, pedagogia e missionação no desempenho histórico dos Jesuítas, Jean Lacouture

---

[277] BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. Introdução. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *Op. Cit.*, p. 8-9.
[278] COSTA, João Paulo A. Oliveira e. *Op. Cit.*, 1998, p. 24.
[279] DOMPIER, Bernard. La Compagnie de Jésus et la Mission de l'Intérieur. In : GIARD, Luce, VAUCELLE, Louis de (dir.). *Les Jésuites à l'Âge Baroque 1540-1640*. Grenoble: ed. Jérôme Million et les auteurs, 1996, p. 169.
[280] LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. *Op. Cit*., parte VIII, parágrafo 655.
[281] OSSWALD, Cristina. Jesuítas no Brasil: Séc. XVI. *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria, vol. 170, p. 135-146, fevereiro de 2010.

afirmou que além da vocação missionária requerer a maior parte das qualidades ou aptidões que eram exigidas à prática docente "a saga missionária desempenhou um grande papel no ensino dos colégios da Companhia."[282]

2.4.1 As missões jesuíticas

Em 1541, Francisco Xavier embarcou em Lisboa para terras orientais, com dois companheiros, enquanto Simão Rodrigues ficava em Portugal e instituía o Colégio de Jesus de Coimbra, local onde se formariam outros missionários. Em Coimbra, em 1544, entrava na Companhia de Jesus o padre Manuel da Nóbrega, já graduado em Direito Canônico. Cinco anos depois rumou para o Brasil, em 1549, ao fundar-se o Governo Geral do Estado do Brasil[283]. A armada de Tomé de Sousa, primeiro governador do Brasil, saiu de Lisboa a 1 de fevereiro de 1549 e entrou na Bahia de Todos os Santos a 29 de março. A carta de poder de D. João III, de 7 de setembro de 1549, provia Tomé de Sousa nos cargos de "capitão da povoação e terras da dita Bahia de Todos os Santos, e de governador geral da dita capitania e das outras capitanias e terras da costa do dito Brasil"[284]. A justiça e o sentido de legalidade acompanhavam a fundação da cidade e a construção do projeto colonial. A urdidura processual e jurídica nesta região foi preponderante. De início, estamos em face do regimento que norteou a ação administrativa de Tomé de Sousa. O documento joanino constituía-se de normas que previam quatro artigos de matéria administrativa e criminal e sete artigos complementares que determinavam ao governador geral a convocação, em conselho, de pessoas gradas, todas as vezes que se tivesse conhecimento de coisas que não fossem providas por este regimento. A justiça acompanhava os passos de Tomé de Sousa, com

---

[282] LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas*. Lisboa: Editorial Estampa, vol. 2, 1993, p. 306.
[283] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, p. 1.
[284] "Carta régia de nomeação de Tomé de Souza para Governador do Brasil", Almeirim 7 de janeiro de 1549. Citado a partir de MAGALHÃES, Joaquim Romero; MIRANDA, Susana Munch. Tomé de Souza e a Instituição do Governo Geral (1549): documentos. *Mare Liberum*. Lisboa: CNCDP, vol. 17, 1999, p. 2-28. Cf. CHORÃO, Maria José Bigotte. *Doações e Forais das Capitanias do Brasil*, 1534-1536. Lisboa: Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo, 1999.

nomeações de altos funcionários que o ajudariam na organização constitucional do território. Desde o escrivão ao boticário, as nomeações eram justificadas e redigidas com provisões[285].

A chegada de Manuel da Nóbrega, com mais cinco companheiros, abriu a história da Companhia em todo o continente americano, pois só daí a dezassete anos chegariam outros jesuítas à América Espanhola[286]. Conforme afirmou Serafim Leite "importa anotar, desde já, que a mesma significação assume o que se refere a escolas, igrejas, aldeias catecúmenos, liberdade dos índios, administração dos sacramentos e outras actividades da Companhia de Jesus, porque Nóbrega, com a do Brasil, inaugurou de facto a missão jesuítica da América."[287] Para José Eduardo Franco, o programa científico-cultural da Companhia de Jesus teve "implicações pedagógicas indissociáveis" e "está ao serviço da missão fundamental dos Jesuítas, em particular, e da Igreja católica, em geral: a missionação *ad gentes*, em particular, e da evangelização, em geral."[288]

A Missão do Brasil pertenceu à província de Portugal até 1553, ano em que se constituiu Província da Companhia. Quase ao mesmo tempo se fundaram a cidade de Salvador da Bahia e a Missão do Brasil[289]. Durante a sua permanência de duzentos e dez anos no Brasil até à sua expulsão em 1759, os Jesuítas foram um agente importante na exploração geográfica e na colonização europeia. Por um lado, desbravaram o sertão e a floresta. Por outro lado, os colégios e outras casas constituíram o núcleo inicial de vilas e cidades brasileiras. Devido à escassez de clérigos seculares e regulares, mesmo em cidades importantes como o Rio de Janeiro, os jesuítas pregavam e confessavam a maior parte dos portugueses e restantes fiéis. Para além da Companhia de Jesus, outras ordens começaram a atuar no terreno, com as quais nem sempre os Jesuítas tiveram um relacionamento fácil ou pacífico na disputa pelo domínio do monopólio das instituições educativas. No decurso do século XVI e começo do século XVII, a ação de Franciscanos, de Carmelitas, de Beneditinos e, principalmente, de

---

[285] ALAVILA, Jayme de. O Sentido Jurídico na Formação da História da Bahia. In: *Anais do Primeiro Congresso de História da Bahia*. Salvador da Bahia: IHGB, 1950, p. 7.
[286] "Catálogo de 1562, Bahia". *ARSI, Bras*. 5.1, fls. 1-2v.
[287] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 2.
[288] FRANCO, José Eduardo. *Brotar Educação*: história da Brotéria e da evolução do seu pensamento pedagógico (1902-1996). Lisboa: Roma Editora, 1999, p. 114.
[289] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 2-3.

Jesuítas, conseguiu atenuar as dificuldades e as lacunas dos clérigos seculares originários de Portugal. As ordens religiosas passaram a tomar conta da formação de religiosos. Também as referidas ordens cumpriram a mesma tarefa educativa, num grau menor, contudo, com vista à formação de novos sacerdotes[290].

Os jesuítas do Brasil viveram em diferentes instituições, à semelhança de todas as províncias jesuítas: casas, residências, colégios, noviciados, hospícios, recolhimentos, hospitais e seminários[291]. As casas (ou residências) eram a princípio escolas de ler, escrever e contar, voltadas para os meninos indígenas e os filhos dos portugueses. Aos poucos começavam a oferecer estudos mais avançados e, com a dotação real e o reconhecimento oficial, passavam a colégios[292]. No que se refere às residências, estas podiam ser habitações fixas ou temporárias. Os colégios mais importantes reuniam uma série de funções e albergavam uma grande variedade de habitantes, reunindo uma série de edifícios. Parte destes aposentos tinha uma função distinta das funções mais

---

[290] SERRÃO, Joel, MARQUES, A.H. de Oliveira (dir.). *Nova História da Expansão Portuguesa*: o Império Luso-Brasileiro, 1620-1750. Lisboa: Editorial Estampa, vol. VII, 1991, p. 376-377.

[291] Para se ter ideia da rede da rede de ensino jesuíta, citam-se as seguintes instituições, fundadas desde 1560 e em funcionamento até à sua extinção, em meados do século XVIII. Colégios de Estudos Gerais ou pelo menos Cursos de Artes: Real Colégio de Jesus, Bahia, 1560; Real Colégio de Santo Inácio, 1567; Real Colégio de Nossa Senhora da Graça, Olinda, 1573; Colégio de São Paulo (depois de Santo Inácio), São Paulo de Piratininga, 1554 (restaurado em 1653); Colégio de Jesus, Recife, 1678; Colégio de Nossa Senhora da Luz, São Luís do Maranhão, 1679; Colégio de Santo Alexandre, Belém do Pará, 1681. Colégios sem o Curso de Artes: Colégio de São Miguel, Santos, 1653; Colégio de Santiago, Vitória, 1654; Colégio de São Gonçalo, Paraíba, depois de 1685; Colégio de Nossa Senhora da Assunção, Ilhéus, 1720; Colégio da Madre Deus, Vigia no Pará, 1732; Colégio de Nossa Senhora do Terço, Paranágua, 1752. Colégios em fase de consolidação: Colégio de Salvador, Porto Seguro, 1611; Colégio de Nossa Senhora do Pilar, Taquitapera, 1716; Colégio de São Francisco Xavier, Colónia do Sacramento, 1717; Colégio de Nossa Senhora do Desterro, Desterro (Florianópolis), 1752. Além desses colégios ou externatos gratuitos, mais os seguintes seminários foram construídos, ou seja, internatos: Seminário de Belém, Belém da Cachoeira (Bahia), 1686; Real Hospício de Aquiraz, Ceará, 1730; Seminário de Nossa Senhora das Missões, Belém do Pará, 1749; Seminário de Aldeias Altas, Caxias, no qual se fundiram os de Parnaíba, 1749; Seminário de Guanare e Simbaida, 1753. Para exclusiva formação de sacerdotes: Seminário de Nossa Senhora da Conceição, Salvador (Bahia), em funcionamento no início de 1747; Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, Mariana, 1750; Seminário de São Luís, São Luís do Maranhão, 1753. Seminários anexos a Colégios: Seminário da Paraíba, 1745; Seminário de Paranágua, 1755; Seminário de São Paulo, 1757. SERRÃO, Joel e MARQUES, A.H. de Oliveira (dir.). *Ibidem*, p. 385.

[292] HOLLER, Marcos. *Op. Cit.*, p. 40.

comuns nos colégios europeus[293]. As prescrições internas da Companhia determinavam que todas as províncias tivessem áreas rurais localizadas fora dos aglomerados urbanos, e que seriam não só áreas de lazer, mas também fontes de abastecimento para as comunidades jesuítas nas cidades[294].

Os primeiros jesuítas se consideravam pregadores itinerantes, peregrinos da Terra Santa, embora todos os membros fundadores da Companhia tivessem feito os seus estudos superiores na Universidade de Paris. Circunstâncias históricas, como o convite das autoridades de Messina, Palermo, Viena, Coimbra, Roma foram ditando a mudança de rumo da ação apostólica da Companhia de Jesus. À data da morte de Santo Inácio de Loyola, em 1556, os Jesuítas já mantinham cerca de 35 escolas e, pouco tempo depois, o padre Polanco, em nome do novo Superior Geral, comunicava a toda a Companhia que a educação se havia tornado sua missão prioritária[295].

No âmbito do processo educacional dos Jesuítas, o poder de conquista do grupo deu-lhes um lugar de destaque na história do mundo moderno, como dominadores espirituais, com uma linha curricular articulada de forma competente, através de um maciço investimento na erudição de seus alunos. A extrema habilidade com que se predispunham a ensinar, mantendo a predominância de uma minoria sobre um grande número de escravos e agregados, deu-lhes uma presença relevante na América Portuguesa.

Com um carisma eminentemente orientado para a prática, a Companhia de Jesus foi uma Ordem não contemplativa, o que faz compreender também este caráter missioneiro. A mesma concepção está presente na *Ratio Studiorum*, de 1599: o conhecimento deve ser produto da prática coletiva dos padres que repetem saberes autorizados como aplicação útil. A concretização efetiva do carisma, que é o serviço da comunidade ou do bem comum depende da qualidade e da quantidade dos recursos humanos disponíveis, recrutando, selecionando e formando os futuros padres. Assim, torna-se compreensível a dificuldade da realização do carisma-em-missão, com as carências no terreno de núcleos de apoio, como a cooperação de leigos. Por isso é que assegurar a dedicação exclusiva e o contingente de dedicação exclusiva ao carisma

---

[293] OSSWALD, Cristina. *Op. Cit*., p. 135-136.
[294] ALDEN, Dauril. *Op. Cit.*, 1996, p. 211.
[295] MIRANDA, Margarida. *Op. Cit*., 2009, p. 23.

é, na prática, a única prioridade razoável, de forma a assegurar também a qualidade e a quantidade daqueles que têm uma dedicação não exclusiva[296]. Este é um discernimento de espírito que sobressai na documentação recolhida no *ARSI* e nas diversas cartas dos Jesuítas.

2.4.2 Escrita para a conversão

Desde 1547 que a Companhia armazenava informações sobre o andamento da catequese e do ensino em todas as missões. A partir dessa data, o padre Polanco, secretário do padre Inácio de Loyola, determinou que todas as províncias enviassem correspondência para Roma, relatando o sucesso das missões. Santo Inácio constituiu Nóbrega o primeiro provincial da Companhia de Jesus não só no Brasil, mas na América, enviando instruções do que se costumava praticar noutras províncias sobre a forma de escrever para Roma. Nas cartas não se deviam misturar assuntos internos da Companhia com notícias de edificação, pois estas destinavam-se a serem lidas por pessoas exteriores à Ordem[297]. À exigência do padre Polanco estavam subjacentes objetivos como a recolha de informações acerca dos povos onde se missionava, principalmente sobre suas línguas, o que permitia a confeção de gramáticas e o treinamento de jovens missionários, nos colégios da Europa, antes de irem para as missões; bem como o controle interno da Ordem por meio da regulação do tempo do cotidiano da missão e o reforço do entusiasmo catequético. Depois de revistas por Polanco e sua equipe em Roma, e censuradas naquilo que fosse necessário ou que comprometesse, de algum modo, a Ordem, as cartas eram traduzidas para várias línguas e remetidas para várias missões, de modo a que os padres missionários espalhados pelas diversas áreas geográficas ficassem cientes do que se passava do outro lado do mundo[298].

---

[296] SILVA, Antônio da. *Op. Cit*., p. 124.
[297] *MONUMENTA BRASILIAE. Op. Cit*., vol. II, p. 150.
[298] HANSEN, João Adolfo. *Op. Cit*., 2001, p. 15.

Os missionários deveriam justificar-se, portanto, na correspondência interna[299]. Isso implicou uma exaustiva troca de correspondência entre o centro (Roma e Portugal) e a periferia (as terras de missão), e essas cartas tornaram-se o principal instrumento para a organização e o controle das atividades da Ordem – razão pela qual elas foram copiadas e arquivadas na Cúria Generalícia desde a sua fundação, assim como todo documento administrativo ou legal emitido pelas autoridades seculares, o que explica a enorme riqueza dos arquivos da Companhia de Jesus, comparados aos arquivos das demais Ordens religiosas. A este propósito saliente-se o quanto as cartas reforçavam, também, a necessidade da presença religiosa dos Jesuítas na América Portuguesa e o seu favorecimento pela Coroa, de luta contra a propagação do ideário protestante. Também os territórios ultamarinos portugueses sofriam os ataques dos inimigos considerados hereges[300].

A prática da escrita fez dos jesuítas "intermediários representacionais", nas palavras de Alina MetCalf, homens que explicavam o significado do contato cultural e do intercâmbio, por meio de discursos e de símbolos, moldando os encontros e as percepções seguintes. Estes intermediários, que se dignaram a escrever e a registrar o que viram, tiveram, segundo a autora, maior influência para os homens poderosos na Europa. Outros viajantes, para além dos jesuítas, tentaram traduzir a América Portuguesa. As primeiras crônicas de Américo Vespúcio ou Pero Vaz de Caminha descreviam novas terras e novos povos, com informações detalhadas em mapas e em tratados, influenciando grupos cada vez maiores na Europa. Apesar de inicialmente não terem sido "intermediários transacionais", uma vez que não tinham familiaridade com as línguas e culturas indígenas, essa lacuna foi preenchida pelas crianças, conforme já ficou dito, mas também pelos chefes conversos, ou mesmo com recurso a mulheres indígenas e mamelucas[301].

Nessa correspondência, em que os missionários demonstravam sua capacidade de conjugar obediência e prudência,

---

[299] Havia ainda as *hijuelas*, contidas em fólios que deveriam estar separados das cartas, contendo aspectos negativos, assuntos pessoais, contradições, dissensões. Cf. LAMALLE, Edmond, s.j. *Op. Cit.*, p. 93. A tradução literal da palavra remete para assuntos periféricos, subordinados aos principais.

[300] ASSUNÇÃO, Paulo de. *Op. Cit.*, 2001, p. 156.

[301] METCALF, Alina. A Busca pelo Intermediário Feminino no Século 16 no Brasil. In: SCHWARTZ, Stuart B.; MYRUP, Erik Lars (org.). *Op. Cit.*, p. 311; 320.

Eisenberg identificou as referidas "práticas" ou "estratégias de justificação": "a prestação de contas não correspondia estritamente à eficiência institucional, mas sim à demonstração do uso da prudência e da obediência nas práticas relatadas através das missivas"[302]. Um exemplo ilustrativo foi o da obediência de Vicente Rodrigues, mesmo na doença. Padecendo de dores de cabeça, as "quartãs", acessos febris causados pela malária[303], Nóbrega escreveu acerca dele: "Vicente Rodrigues era muito doente e sempre se queixava da sua cabeça: mandei-lhe que não fosse mais doente e assim o fez. Já não o é há um ano para cá e ajuda-nos muito bem em tudo."[304] A doença, para o jesuíta, era encarada como uma debilidade ético-moral, mais do que física, pelo que a oração e a fé deveriam ser os caminhos da cura.

O estudo das diversas formas textuais, manuscritas e impressas, produzidas pelos missionários jesuítas, encarregados da conversão dos gentios do Brasil, devem se situar num campo conceitual que permite a análise de seus dispositivos discursivos a partir de sua dimensão política, ética e teológica. A noção central, na qual assentam todos esses discursos, é a mais determinante no projeto jesuítico: a conversão. Esta escrita da conversão é fundada em padrões e modelos retóricos, por convenções anônimas e coletivas, e pelos usos diferenciados dos textos. Assim, as cartas só podem ser pensadas tendo em conta o contexto de recepção europeu e colonial. Os escritos jesuíticos estão, antes de mais, relacionados com práticas de leitura e de escrita bem específicas, assentando em três eixos relacionais da Companhia de Jesus: a relação da Ordem com o Estado, da Ordem consigo mesma, e o da Ordem com a sociedade colonial[305]. As obras escritas pelos jesuítas, a partir do século XVI, têm um sentido designado pela própria Companhia, que determina o que pode e o que deve ser lido, sendo também ela intérprete privilegiada da sua própria obra. A Ordem inaciana é, ela mesma, a construtora da sua história, pelo que

---

[302] EISENBERG, José. *Op. Cit.*, p. 48.

[303] Fala-se destas febres quartãs de Vicente Rodrigues em agosto de 1551. *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. I, p. 254.

[304] "Carta de Nóbrega da Bahia, 10 de julho de 1552". NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais Escritos*, p. 123. *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. I, p. 352-353.

[305] DAHER, Andréa. A Conversão do Gentio ou a Educação como Constância. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 43-44.

seus escritos devem ser lidos num sentido crítico[306]. Note-se ainda que o investimento nesta propaganda para formar uma opinião, sobretudo junto das camadas das elites do poder, favorável à causa e ao modo de atuação dos Jesuítas, tornou-se vital para a Companhia, de modo a que constantemente fosse reconhecida e protegida, para além da aprovação eclesiástica. Foi também este investimento massivo em divulgar suas atividades que tornou a Ordem mais suscetível a criar inimigos e atritos constantes. O esforço na construção de uma imagem, que tinha como destinatário um público admirador que fora sendo progressivamente conquistado, ao longo dos anos, justificava-se, também, pela necessidade de contrariar o movimento dos que criticavam a atividade da Companhia[307].

Esta teatralização da vida social tentava exibir uma imagem que era constantemente fabricada, que manipulava signos, através de instrumentos que produziam exigências interiorizadas[308]. Os textos produzidos pelos jesuítas colocavam a tônica em virtudes como a obediência, mas também a abnegação, a capacidade de suportar o sofrimento, dirigidas e recompensadas pela fé cristã, mas as práticas, nem sempre descritas nas cartas, estariam muitas vezes colocadas à distância do discurso.

O cultivo do sofrimento como um caminho acolhido, e até sutilmente desejado, para a salvação, foi uma constante dentro da Igreja católica, sobretudo para os que professavam a fé de Cristo em terras distantes, como é o caso da Companhia de Jesus. Note-se que as queixas apresentadas nas cartas deveriam servir como exemplo, caminho de aprendizagem e de fé. Os Jesuítas tinham diante de si a tarefa de atingir uma atitude de distanciamento face a qualquer tipo de condição material ou psicológica, atuando diretamente para servir Deus. A pobreza era um dado indiscutível para o próprio Inácio de Loyola, queixas e reclamações estavam fora do contexto religioso. A dor física e espiritual deveria ser suportada na medida em que os jesuítas se

---

[306] Cf. VILAR, Socorro de Fátima Pacífico. *Op. Cit.*, p. 14.

[307] A publicação de um documento, em Antuérpia, intitulado *Imago primi saeculi societatis Jesu a província Flandro-Belgica ejusdem Societatis representata*. (Antuerpia, 1640) registrou um momento alto na divulgação das atividades da Companhia, pois colocou em pauta os maiores feitos dos primeiros cem anos da Ordem, contando a história dos Jesuítas como uma epopeia ao serviço do Evangelho. FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit.*, vol. I, 2006, p. 70.

[308] CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, n.º 11(5), 1991, p. 186

identificassem com Cristo e, como ele, considerassem que sofriam pelos pecados dos outros. A noção dos Jesuítas e demais Ordens religiosas católicas tinham de martírio consistia na afirmação e no testemunho de fé religiosa. A noção teológica depois de São Tomás de Aquino entendeu o martírio enquanto ato de virtude, uma vez que consistia em ser firme na verdade e na justiça contra as perseguições; os atos de virtude levavam à beatitude eterna prometida aos mártires[309]. Na história cristã, martírio designou o testemunho da fé, sendo o mártir a testemunha da mesma. Muitas vezes o martírio levava à experiência suprema da morte em nome da fé, fazendo da morte uma vitória absoluta. Para os católicos, essa morte é fonte de vida, já que é lida como fonte de transcendência para o mártir e exemplo de fé para os que continuam sua vida na terra. A morte do mártir tem um carácter exemplificativo gerado pelo seu testemunho e pelas suas ações. Para a Igreja católica, o martírio é a expressão suprema e de excelência da coerência à vida dedicada a Cristo, sendo também uma prova de autenticidade de valores. Ao martírio é atribuído o estatuto máximo como caminho direto para alcançar o ideal mais alto, a santidade e a entrada direta no céu[310].

2.4.3 Estratégias e táticas para converter o gentio

Torna-se possível aplicar os conceitos de estratégia e de tática às atividades da Companhia de Jesus, conforme definidos por Certeau. De um modo geral, o autor considerou as instituições como estratégicas e as pessoas comuns, não-produtoras, como táticas. Uma estratégia é uma entidade que é reconhecida como uma autoridade, neste caso a

---

[309] VACANT, A., MANGENOT, E., AMANN, É. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris : Librairie Letouzey, tome dixième, première partie, 1928, p. 219.

[310] Desde os seus inícios, no século XII, até às duas últimas décadas, a historiografia científica da santidade tem vindo a propor várias leituras funcionais do santo cristão, criando dele a imagem de sucessor dos deuses, herói da epopeia cristã. Todas estas leituras, munidas de instrumentos de análise antropológicos e sociológicos, fazem com que já não se torne possível apenas uma leitura piedosa da santidade cristã. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 326.

própria Companhia de Jesus, por ter o *status* de Ordem dominante, ou ser sancionada pelas forças dominantes. Ela se manifesta fisicamente por seus lugares de operação, as missões e os colégios, e nos seus produtos, como a literatura, a arte, os discursos. Representando ainda um investimento enorme de espaço (construções e bens concretos) e tempo (a sua própria história e tradições), sua identidade e seu modo de operar já estão determinados. Uma estratégia é relativamente inflexível, pois ela está relacionada a um lugar próprio, que é a sua localização espacial ou institucional. Mas mais do que isso, o objetivo da estratégia é o de se perpetuar através das coisas que ela produz. Portanto, a sua preocupação maior é a homogeneização do seu público-alvo, se engajando no trabalho de sistematizar, de impor ordem. Certeau referiu ainda o postulado de um lugar "suscetível de ser circunscrito como algo próprio a ser base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaçadas […]"[311], aplicável aos aldeamentos e aos colégios. Não se pode esperar que uma estratégia seja capaz de se desestruturar e se reagrupar com facilidade, algo que um modelo tático faz com naturalidade. Em terras brasis, a Companhia de Jesus deitou mão a todos os recursos, com uma estratégia de evangelização e diversos modelos táticos que foi readaptando ao meio. Com a missão de evangelizar, Nóbrega solicitou ao provincial de Portugal que as confissões dos gentios fossem feitas com intérpretes[312] (ANEXO B), estes deveriam estar na Igreja junto com os cristãos. Solicitou ainda que houvesse cantos, músicas e prédicas dos índios; que os meninos dos colégios cortassem o cabelo como os meninos da terra; e ainda questionou a maneira de proceder para com os gentios que pediam o batismo nus[313].

---

[311] CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 3.ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 99.

[312] O "Catálogo da Província do Brasil de 1586" distingue os padres "confessores e pregadores" dos "confessores e línguas", que seriam obviamente, os tradutores de língua tupi. O "Catálogo" indica os padres Francisco Pinto e Luís Valente como confessores e línguas, no Colégio da Bahia, e Antônio Diaz, como superior, confessor e língua na residência do Espírito Santo, Pêro da Costa como superior e língua, Jorge Rodrigues, como confessor e língua, Pantalião Gonçalves, como confessor e língua; na residência de Santo Antônio, Juan Vicente, como superior, confessor e língua, Herman Lopez, como coadjutor e língua. Indica ainda mais dois padres como "confessores dos índios", Agostinho [?] e Juan Martinez Diogo. Na capitania de Porto Seguro, Manuel de Couto, superior, língua, Antônio de Feranda, confessor, pregador, língua. *ARSI, Bras*. 5.1, fls. 28-29.

[313] NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais Escritos*. *Op. Cit*., p. 137-146.

De fato, a pregação na língua tupi, o conhecimento da cultura nativa, as práticas curativas alternativas às dos pajés e a tolerância nos ritos sacramentais, todas essas iniciativas foram tomadas de maneira mais ou menos improvisada pelos inacianos a fim de reverter o que se anunciava como um fracasso de sua missão. Note-se, a este propósito, que o preço humano a pagar por uma empresa destas era imenso: um terço dos que partiam morriam em viagem e os obstáculos eram enfrentados com muitas dificuldades[314].

O fracasso da primeira experiência missionária deveu-se, em parte, à própria organização social dos tupinambá e demais grupos culturalmente aparentados, habitantes do litoral. No que se refere ao espaço geográfico correspondente às áreas das antigas capitanias da Bahia (excetuando-se Sergipe del Rey), de Ilhéus e de Porto Seguro, este era habitado por 1500 grupos da família linguística tupi-guarani e macro-jê, conhecidos por tapuias, alcunha que lhes fora atribuída pelos primeiros e que os portugueses mantiveram por muito tempo, com toda a conotação pejorativa, indicando uma primeira percepção das diferenças. Se cruzarmos os estudos da linguística, os dados arqueológicos e as referências históricas, só possíveis a partir do momento de contato, podemos identificar os territórios dos vários grupos linguísticos durante o período colonial. Os grupos da família linguística tupi-guarani – tupinambá e tupiniquim – ocupavam o litoral da região, sendo a ocupação recente, pois tinham migrado no sentido Norte-Sul no milênio anterior à chegada dos colonos. Podiam ainda ser encontrados no rio Paraguaçu os tupina, e no São Francisco os amoipirá e os obakoatiara[315]. As guerras intertribais e o sacrifício dos prisioneiros em rituais antropofágicos, tanto quanto os costumes associados ao corpo e à sexualidade, criavam sérios obstáculos à implantação da ética cristã[316]. Os primeiros portugueses que encontraram os tupinambá, indígenas das florestas do litoral brasileiro, acharam que estes não

---

[314] LAMALLE, Edmond, s.j. *Op. Cit.*, p. 109.

[315] Cf. URBAN, C. R. A História da Cultura Brasileira segundo as Línguas Nativas. In CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. (org). *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Cia das Letras, Fapesp, SMC, 1992, p. 20; OTT, C. A Distribuição Tribal e Geográfica dos Índios Baianos. In: AGOSTINHO, P (org.). *Rexista Cultura* - O Índio na Balda. Salvador: Fundação Cultural do Estado, 1988, p. 125; DANTAS, D. et alii. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (org.). *Ibidem*, p. 144. PARAÍSO, M. H. B. Os Botocudos e sua Trajetória Histórica. In: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (org.). *Ibidem*, p. 413.

[316] SANTOS, Fabricio Lyrio. *Op. Cit.*, p. 37.

teriam religião, e portanto seriam fáceis de converter. Os primeiros jesuítas tiveram uma percepção semelhante, julgando que poderiam preencher as mentes dos índios como se estivessem a escrever numa folha de "papel em branco", expressão utilizada por Nóbrega, que indica claramente que o importante seria a aplicação da virtude e do zelo da Ordem "para que estas criaturas conheçam a seu Criador e a Jesus Cristo seu Redentor"[317]. Não tardou a revelar-se o contrário, os índios possuíam crenças cosmológicas, que se ofereciam como muralhas para a doutrina católica. Somaram-se opiniões negativas a este respeito por parte dos padres da Companhia: D. Pedro Fernandes considerou os índios bárbaros, poucos aptos para converter[318]; Luís da Grã achou não terem capacidades para serem convertidos, e mais ainda, viu como negativa a falta de ídolos, por parte dos índios. José de Anchieta, achando neles capacidade de conversão, julgou que esta não obstaria a sua malícia e maus costumes, a sua natureza feroz e indômita, próxima das feras. Antônio Blasquez considerou ainda que a conversão só poderia ser feita em casos particulares[319].

Os índios tinham costumes que os jesuítas reprovavam, como a poligamia, a antropofagia ou o canibalismo, ideias que circulavam nas cartas, através de diversos relatos, e que acentuavam um modo de vida dos índios que devia ser criticado e corrigido. Assim, era natural que nos seus discursos os padres jesuítas relatassem grandes feitos contra "maus costumes", por parte dos índios, fazendo disso uma ideia central em seu projeto religioso. Atribuía-se às representações escritas e figurativas um carácter de verdade, que levava a crer que todos os índios eram canibais.

A história contida numa carta de Vicente Rodrigues, escrita na Bahia, em 1552, é disso exemplo: referindo que, numa ermida fora da Bahia, ele e o padre Manuel de Paiva tinham encontrado índios vindos da guerra que se preparavam para comer um prisioneiro morto, preparando vinhos e bailes, ambos os jesuítas trataram de retirar o corpo, enterrando-o na cerca da casa, junto da ermida. A reação não se fizera esperar, e os índios apareceram armados de arcos e flechas, com o intuito de desenterrarem o cadáver. Uma das táticas de implementação e

---

[317] *MONUMENTA BRASILIAE. Op. Cit.*, vol. I, p. 142.

[318] D. Pedro Fernandes era Bispo da Bahia, antigo vigário-geral de Goa, não ficou agradado com o contato direto com os indígenas que a Companhia de Jesus defendia, desdenhando a atividade e as propostas da Ordem. Cf. LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, p. 9.

[319] *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit.*, vol. II, p. 487-488.

catequização dos jesuítas passou, em muitas situações, pela aliança com alguns índios com poder na tribo, por forma a conseguirem uma intervenção a seu favor. Não bastava uma atitude firme por parte dos padres que estavam no terreno. Desta forma, lê-se no relato que Vicente Rodrigues e os outros padres chamam um índio amigo para afastar os índios rebeldes. Resolvendo os padres levar o corpo dali, impedindo a antropofagia, Vicente Rodrigues relata:

> […] determinamos desenterrar o morto para nos aquietar, como fizemos muito secretamente, de noite, e o levamos a enterrar junto da cidade, sem ninguém o saber; o que foi muito, porque tôda a noite beberam seus vinhos, cantando e bailando, e naquele passo adormeceram, que nem cachorro bradou. Onde me lembraram as mortificações de nossos primeiros Padres, porque o corpo era morto, e fedia muito, e inchado, e de noite, de maneira que quando veio pela manhã tinham todo o quintal já cercado e de redor da casa cavado para ver se o achavam. Ficaram mui[to] espantados, dizendo que nunca tal lhes fora feito. E daqui ficaram com as fôrças de sua soberba quebradas, e nunca mais viram o corpo morto.[320]

Não bastou a força moral dos padres jesuítas sobre estas questões, mas se exigiu que se legislasse contra a antropofagia. A antropofagia, ritual e festiva, tinha por base a vingança. Vários outros componentes entravam, os índios antropófagos pensavam também destruir o espírito do morto, quando se lhe comia o corpo, e deste principalmente as partes mais perigosas para a coletividade sobrevivente: braços, certos tendões das pernas, olhos. Não seria, no entanto, um recurso ou uma necessidade alimentar[321]. Nóbrega opôs-se vivamente à ideia de que se deixasse os índios com as suas próprias guerras. Mem de Sá fez a proibição formal da morte em terreiro, até

---

[320] "Carta de Vicente Rodrigues", Bahia, 17 de maio de 1552. *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit.*, vol. II, p. 307-309.

[321] Gabriel Soares de Sousa abriu uma exceção para os índios aimoré, dizendo que, ao contrário dos outros selvagens, estes comiam carne humana por mantimento. Cf. SOUSA, Gabriel Soares. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Edição comentada por Varnhagen. 3.ª ed. São Paulo: Biblioteca Brasiliana. Cia. Editora Nacional, 1938, p. 59.

onde chegasse a autoridade portuguesa. Essa era uma tentativa de colocar um ponto final na antropofagia, através de legislação adequada[322]. Passavam a não ser só invocados motivos religiosos para a extinção da antropofagia, apelando-se para um motivo de ordem prático: a lei portuguesa. A antropofagia implicava a prática de um crime, um homicídio, que deveria ser castigado[323]. Estando os gentios submetidos a uma lei que os proibisse de comer carne humana e os situasse em aldeias estáveis onde pudessem ser instruídos, estariam finalmente suscetíveis à conversão, segundo Nóbrega. Na carta de 8 de maio de 1558, Nóbrega descrevia como converter o gentio:

> Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural [...].
> A lei que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristão, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem.[324]

As cartas escritas pelos jesuítas missionários que atuavam no terreno nos fornecem pistas da dificuldade em colocar em prática a evangelização dos gentios. O padre Brás Lourenço relata o caso da tentativa de conversão de um gentio destinado à morte, um homem recém capturado, cuja vontade era ser cristão: "[…] Os gentios, que estavam perto, compreendendo a coisa, não queriam permitir que eles lhe tocassem, estragavam o seu comer verdadeiro, que eles pensam ser o dos contrários. […]". Perante a fúria dos gentios, "os padres […] seguros de si mesmos, lhe mostraram caridade e amor. E deteve-os

---

[322] LEITE, Serafim. *Novas Páginas da História do Brasil*. *Op. Cit*., p. 141.
[323] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 69.
[324] NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais Escritos*. *Op. Cit*., p. 179.

Nosso Senhor que os não mataram, espantando-se de achar nos padres tão pouco medo […]”[325]

Outro entrave para a realização do trabalho missionário nas aldeias foi a mobilidade geográfica dos gentios. Os grupos litorâneos realizavam migrações periódicas buscando a ocupação de áreas consideradas mais férteis e ricas de recursos naturais. Enquanto os povoados indígenas não fossem fixados em áreas geográficas específicas, onde se pudesse estabelecer um esquema de autoridade e obediência, a evangelização tornava-se difícil[326]. O plano de catequese elaborado pelos jesuítas, tendo à frente o padre Nóbrega, propunha a criação dos aldeamentos ou reduções, que se tornaram célebres na América Espanhola e na Amazônia[327]. As aldeias formadas naturalmente foram substituídas por agrupamentos organizados pelos próprios missionários, visando superar as frustrantes idas e vindas aos povoados indígenas originais para ministrar a doutrina e conduzir à conversão. Enquanto não houvesse uma mudança radical nos costumes indígenas, a pregação era tida por vã. Nos aldeamentos, os Jesuítas moldavam toda a estrutura sócio-espacial e procuravam concentrar seus esforços nos índios mais propensos para a conversão[328]. Além da doutrina cristã que aprendiam, os índios, situados em redor das cidades e das vilas, ajudariam também à comum defesa. A sua fixação em aldeias implicava, para quem os aldeava, a dupla responsabilidade de lhes assegurar sustento e trabalho. Os índios viviam da caça, da pesca e das plantações de mandioca ao redor das suas pequenas aldeias dispersas, mas o povoamento dos portugueses ia demarcando sesmarias, uma após outra. Os índios deviam dispor de terras próprias, jurdicamente garantidas, para lavouras e sustento[329]. Surge a proposta de Nóbrega da Lei dos Índios de 1558. O governador Mem de Sá mandou dar e

---

[325] *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. I, p. 517-518.
[326] SANTOS, Fabricio Lyrio. *Op. Cit*., p. 37.
[327] A diferença de nomenclatura para o mesmo fenômeno assentou numa questão organizacional dos Jesuítas na América Espanhola e na América Portuguesa. Conforme assinala Beatriz Franzen, os aldeamentos seriam próximos, mas não junto aos povoados portugueses. Os indígenas são deslocados do seu meio natural para serem instalados nas aldeias, ao passo que as reduções são instaladas longe do povoado espanhol, no *habitat* indígena. O padre vai ao encontro do gentio e ali instala a redução. Cf. FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. Aldeamentos portugueses. Jesuítas e Carijós. *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria, vol. 155, 2002, p. 392.
[328] SANTOS, Fabricio Lyrio. *Op. Cit*., p. 37.
[329] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 70.

demarcar sesmarias às aldeias do Colégio da Bahia, com as respectivas cartas[330].

No final de 1550, a Companhia procurou concentrar os indígenas nestes aldeamentos, onde podiam ser supervisionados de perto e doutrinados. Aqui eles eram tornados cristãos, pelo menos nominalmente. Em finais do século XVI, os aldeamentos constituíam a principal componente da evangelização dos indígenas, existindo provavelmente um total de 150 no Brasil[331]. Os aldeamentos foram reconhecidos pela Coroa como úteis à colonização, por conseguirem assentar a população indígena e refrear sua resistência[332]. A localização dos aldeamentos obedeceu a considerações de vária ordem. Para incentivar o contato com os portugueses, facilitando também o seu uso como mão-de-obra, os aldeamentos eram situados geralmente próximos das povoações coloniais[333]. De fato, faziam parte de um projeto mais

---

[330] *MONUMENTA BRASILIAE*, *Op. Cit*., vol. III, p. 508-511.

[331] DISNEY, Anthony. *Op. Cit*., p. 321-322.

[332] Em seu clássico *Casa Grande e Senzala*, Gilberto Freyre defende que os jesuítas contribuíram para dispersar, através da catequese e dos aldeamentos, a unidade que eles próprios articulavam através de seu sistema moral e educacional. O grande erro da empresa inaciana teria sido a segregação religiosa dos indígenas nas aldeias. O controle sobre as populações indígenas teria levado os jesuítas ao mercantilismo e ao esclavagismo, explorando o trabalho indígena em proveito próprio. FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala.* Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, vol. 2, 2002, p. 174; 284-285. Em *Formação do Brasil Contemporâneo*, Caio Prado Jr. defende tese semelhante, argumentando que os aldeamentos, traçados a partir dos interesses específicos defendidos pela Igreja no âmbito da empresa colonial, segregavam a população indígena e impediam o índio de se tornar elemento ativo na sociedade, "participante integrado na vida colonial". JÚNIOR, Caio Prado. *Op. Cit*., p. 1197-1198. A ideia de que os aldeamentos teriam se tornado "coletividades enquistadas" no seio da civilização colonial reproduz, sem dúvida, a opinião de Capistrano de Abreu, para quem "as aldeias tornaram-se não só um estado no estado como uma igreja na igreja". ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de História Colonial* (1500-1800). Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1936, p. 164.

[333] Alvará de 21 de agosto de 1582 e Provisão Régia de 1 de abril de 1680, entre outros. Na Lei de 1611 os aldeamentos foram expressamente situados a uma distância suficientemente segura de núcleos de povoamento brancos para que uns não prejudicassem os outros. É interessante notar que a política para as aldeias se mantém inalterada na Lei de 1611, que restabeleceu a possibilidade de escravização, em relação à de 1609, que declarou a liberdade de todos os índios do Brasil. Essas duas leis foram apontadas como um flagrante de contradição. O aldeamento em locais estratégicos distantes das povoações coloniais, com vista à defesa, foi disposto em Cartas Régias de 6 de dezembro de 1647 e 6 de março de 1694 e aconselhado pelo Conselho Ultramarino em Consultas de 2 de dezembro de 1679 e 16 de fevereiro de 1694. O Regimento das Missões, em 1686, dispôs que os índios que não quisessem "descer" fossem deixados em suas terras, em primeiro lugar por não se poder obrigá-los ao "descimento", e por ser considerado adequado as aldeias se dilatarem pelos sertões. Em alguns casos, além dessas

amplo, o chamado "plano de colonização" do padre Nóbrega, que consistia em enviar trabalhadores portugueses à terra e usar os aldeamentos para separar as tribos inimigas entre si, e sobretudo, fixá-las no solo[334]. Poderíamos questionar, entretanto, se os aldeamentos não teriam servido de algum modo para consolidar os interesses do Estado português nas terras coloniais e expandir as fronteiras da ocupação luso-brasileira, uma vez que a própria configuração política do Império lusitano se apoiava, desde o início, em uma profunda indissociabilidade entre o poder político e o religioso. Num momento em que o rei e o Papa convergiam em propósitos e alimentavam a expectativa de um êxito compartilhado, o regime de padroado revelava-se como expressão formal ou jurídica do reconhecimento de uma perfeita simbiose do espiritual e do temporal[335]. Podemos afirmar que o trabalho missionário já nasceu comprometido com a ordem política e social da colônia em formação, sem contradizer os interesses políticos ou mercantis mais amplos. Ao criar contato entre a cultura europeia e as diferentes culturas indígenas, os jesuítas possibilitaram o efetivo avanço da colonização lusitana em terras americanas.

Para os colonos, os indígenas eram vistos como reserva de mão-de-obra, que sempre podia ser recrutada em momentos de maior demanda dos engenhos. Ao recrutamento deveria corresponder um salário justo, mas geralmente isto não ocorria. Aos poucos, os colonos passaram a tentar burlar de todas as formas o sistema. Paralelamente, seguia-se a prática, tornada legal, de escravizar índios tomados em guerra justa. O avanço da ocupação colonial e a progressiva dizimação dos povos nativos, bem como a escravização legal ou clandestina, determinariam o fracasso da experiência missionária na costa e sua internação nos sertões, conquanto a estratégia dos aldeamentos havia sido bem sucedida em desestruturar a resistência indígena, e seria aplicada em diferentes contextos[336].

---

considerações, levava-se expressamente em conta a qualidade das terras que se propunha aos índios para se aldearem, como na Carta Régia de 27 de setembro de 1707, aprovando um local em terras e rios em abundância de peixe. *Apud* PERRONE-MOISÉS, Beatriz. PERRONE-MOISÉS, Lília. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da Legislação Indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2.ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 118-119; 131.

[334] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo II, 1938, p. 114.

[335] SILVA, Cândido da Costa e. *Os Segadores e a Messe*: o Clero Oitocentista na Bahia. Salvador. SCI; EDUFBA, 2000, p. 25.

[336] SANTOS, Fabricio Lyrio. *Op. Cit.*, p. 38.

O trabalho missionário jesuíta na Bahia iniciou-se em torno do espaço fundador da cidade, sede do Governo Geral, fora das paliçadas construídas por Tomé de Sousa. O Governo Geral fora instituído para reforçar o processo de colonização iniciado com a divisão do território em capitanias hereditárias, em 1534. Aproximadamente 17 aldeias de índios tupinambá foram evangelizadas pelos jesuítas nas primeiras duas décadas desde sua chegada à Bahia[337]. Isso não significava, necessariamente, que fossem administradas pelos jesuítas. Sendo povoações indígenas pré-existentes à chegada dos missionários, não eram organizadas por eles, mas aí procuravam construir capela e residência para permanecer períodos mais longos entre os indígenas. Serafim Leite cita como primeira tentativa dos jesuítas de se fixarem no meio dos índios em torno da atual região do Carmo, ao norte da antiga cidade, na aldeia (denominada pelos missionários) Monte Calvário[338]. Seguiram-se novas tentativas indo rumo à antiga povoação do donatário, atual porto da Barra, e nas demais imediações da cidade. A maioria não teve vida muito duradoura, contrariando o otimismo inicial. Os poucos missionários que passavam ao Brasil a cada frota dividiam-se para dar conta das demais capitanias. Aos poucos, o sistema de evangelizar aldeias circunvizinhas às povoações portuguesas se reproduziu nas principais vilas que iam sendo estabelecidas pelos colonos[339].

Foi preciso esperar por 1551 para que se criasse no Brasil a primeira diocese, a de Salvador, e teve de se esperar por 1576 para que uma prelatura fosse desviada da diocese de Salvador em benefício do Rio de Janeiro, que até aí dispunha apenas de uma paróquia[340]. Por meio de uma contribuição diversificada para completa ocupação do território da Bahia, espaço geográfico cujo enfoque é dado nesta pesquisa, a Companhia de Jesus marcou sua presença naquele mundo colonial. Esta presença teve força, foi imersa e atuante, participando e interferindo nos

---

[337] BRESCIANNI, Carlo. *A Primeira Evangelização das Aldeias ao Redor de Salvador*, Bahia (1549-1569). Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2000.

[338] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo II, p. 46.

[339] SANTOS, Fabricio Lyrio. *Op. Cit.*, p. 36-37.

[340] Depois da diocese do Rio foram criadas as seguintes: em 1676 a de Olinda, prelatura criada por Paulo IV em 1614, que tinha a cargo todo o Nordeste até ao Ceará e em 1677 a do Maranhão, cuja ação se estendia até ao Pará amazônico, antes de ser criada em 1719 uma diocese com sede em Belém. Em meados do século XVIII, até 1745, erigiu-se a diocese de Mariana e a de São Paulo, mas a diocese do Rio tornava-se então mais administrável. Cf. BENNASSAR, Bartolomé; MARIN, Richard. *História do Brasil 1500-2000*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Teorema, 2000, p. 117-119.

grandes acontecimentos e na vida cotidiana. A sua presença era política, cultural e religiosa. A força desta presença jesuíta na Bahia colonial se deveu, em grande parte, à sua dispersão, tanto institucional quanto geográfica. A visão tradicional de que os jesuítas se dividiam entre as aldeias e os colégios, instituições fundamentais de sua atuação nas regiões recém-descobertas, é ultrapassada pelo fato de fazerem parte de um sistema muito mais complexo, que envolvia fazendas, engenhos, bibliotecas, igrejas[341].

Nas terras americanas, essa influência foi ainda maior. A Companhia de Jesus constituiu-se em uma das mais importantes matrizes da organização política e social em todas regiões do continente colonizadas pelos países ibéricos. Na América Portuguesa, os Jesuítas deram forma à educação, a partir de diversas mudanças na formação e na articulação dos modos de pensar.

2.4.3.1 Práticas de justificação evangelizadoras

José Eisenberg se referiu às missões jesuíticas em terras brasis como formadoras do contexto histórico e intelectual do desenvolvimento do pensamento político-jesuítico do século XVI, na medida em que "uma primeira geração de missionários no Brasil buscava definir novas estratégias de justificação que lhes permitissem adaptar e alterar a doutrina religiosa na qual haviam sido educados para os fins práticos de seu empreendimento no Novo Mundo"[342]. Estas "práticas de justificação" elaboradas nas terras de missão teriam influenciado teólogos europeus como Juan de Mariana e Luis de Molina[343]. Eisenberg argumentou, de maneira bastante pertinente, que essas modificações conceituais foram tributárias, em última instância, do *modus procedendi* da Companhia de Jesus, "uma dialética entre obediência e prudência resultante dos elementos voluntarísticos da doutrina espiritual de Inácio de Loyola"[344]. Se a obediência era um dos

---

[341] SANTOS, Fabricio Lyrio. *Op. Cit.,* p. 26
[342] EISENBERG, José. *Op. Cit.* p. 14.
[343] Os quais, por sua vez, anteciparam tanto Thomas Hobbes, com sua teoria da legitimação da autoridade política pelo consentimento gerado pelo medo, como Hugo Grotius, com a formalização do conceito de direito subjetivo. Cf. ZERON, Carlos. *Op. Cit*., p. 228.
[344] EISENBERG, José. *Op. Cit.,* p. 19.

três votos que as Ordens religiosas exigiam dos noviços, sua conjugação com a prudência constitui uma especificidade da Ordem dos inacianos. Por um lado, a prudência se relacionava com a mobilidade e a autonomia decorrentes do voto especial de obediência direta ao Papa feito pelos Jesuítas, que os colocava fora da jurisdição das autoridades religiosas e seculares locais. Por outro lado, os futuros missionários eram estimulados ao exercício da razão prática (moral) nos cursos de estudos de Casos de Consciência instituídos nos colégios da Companhia. Na prática, o detalhamento das regras escritas da Ordem era então conjugado à prudência do missionário formado nos colégios. Ou seja, em função do contexto missionário, os inacianos procediam eventualmente a uma adaptação das normas escritas da Ordem, o que era tolerado pelos seus superiores hierárquicos, se julgassem que tal adaptação não era totalmente contrária ao espírito das *Constituições*[345].

Diante da multiplicação das interações culturais e das conseqüentes adaptações nas práticas evangelizadoras, o então provincial da Companhia de Jesus no Brasil, padre Manuel da Nóbrega, avaliou, no final da década de 1550, a necessidade de reformar a missão. Ele escreveu então diversos textos que justificavam suas decisões e as novas práticas que deveriam ser instituídas. O grande tema de missiologia, escrito entre 1556 e 1557 foi o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, do padre Nóbrega, que principiava por estabelecer os costumes sociais, políticos, religiosos, mentais do gentio, opostos à conversão. Escrito alguns anos depois de iniciada a evangelização na Bahia, o *Diálogo* bebia de um período de adaptação dos missionários. No texto, a imagem do índio brasileiro oscilava da conversibilidade à inconstância, segundo Nóbrega. O *Diálogo* preenchia funções específicas dentro da discussão ético-teológica da conquista das almas, com a finalidade primordial de conduzir o gentio à conversão.

Colocando em diálogo socrático dois irmãos jesuítas, Mateus Nogueira e Gonçalo Alvarez, ambos colocados na mais baixa hierarquia da Companhia de Jesus, na altura – Alvarez é pregador, enquanto Nogueira é um simples ferreiro, cujos argumentos superam, em grande medida, o seu interlocutor. A eficácia da palavra aparece, assim, simbolicamente inferiorizada perante a força dos atos, sinalizada nas marteladas do ferreiro: "[...] tomarei por interlocutor meu irmão

---

[345] Cf. ZERON, Carlos. *Op. Cit*., p. 227-234.

Gonçalo Alvarez, a quem Deus deu graça e talento para ser trombeta de sua palavra [...], e com meu irmão Matheus Nogueira, ferreiro de Jesus Cristo, o qual, posto que com palavra não prega, fá-lo com obras e marteladas.“[346]

No *Diálogo*, os índios brasileiros apareciam como descendentes legítimos de Cam e portadores de sua maldição. No entanto, isso não impedia sua conversão, quando superadas as dificuldades que se apresentavam ao missionário[347]. Na voz de Nogueira, perante a pergunta de Alvarez se os índios teriam alma, este responde: “Isto está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que todos têm”[348]. Nóbrega enumerava como causas do insucesso na conversão: a antropofagia; a falta de autoridade política (viverem sem rei); a falta de religião culta e orgânica (viverem sem um Deus a quem adorarem); a rudeza mental; e o atavismo silvestre, que influía na estabilidade dos índios, atraindo-os para o mato (caso dos meninos índios que, ainda que bem tratados, fugiam para o mato)[349]. Se o próprio texto deixava claro que as tarefas de conversão eram sempre

---

[346] NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. *Op. Cit*., p. 302.

[347] DAHER, Andréa. *Op. Cit*., p. 44.

[348] NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. *Op. Cit*., p. 9. Algumas teses fundamentais referentes à definição aristotélico-tomista da alma humana destacam a definição de alma como ato primeiro substancial do corpo, forma do corpo e princípio da nossa atividade, definição esta que remonta à doutrina aristotélica clássica. A alma possui capacidades peculiares, que são denominadas de potências. São elas: a potência vegetativa; a sensitiva (a saber, a capacidade sensorial proporcionada pelos sentidos internos e externos), a locomotora, a apetitiva (sensitiva e intelectiva); a cogitativa ou estimativa e a potência intelectiva (intuitiva e abstrativa). As três potências da alma constam na doutrina escolástica. A psicologia moderna define como funções psíquicas, as funções sensoriais, as funções motivacionais e emocionais, as funções intelectuais. MASSIMI, Marina. A Psicologia dos Jesuítas: uma contribuição à História das Ideias Psicológicas. *Psicologia:* Reflexão e Crítica, n.º 14(3), 2001, p. 626.

[349] Poucos autores se debruçaram sobre o estudo do diálogo quinhentista. Além das alusões aos Diálogos produzidos na Europa, presentes na obra MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*. Coimbra, tomo I, 1965, cita-se OSÓRIO, Jorge Alves. O Diálogo no Humanismo Português. In: *Primeiro Simpósio Nacional O Humanismo Português (1500-1600)*, 21-25 de outubro de 1985. Lisboa: Publicações do II Centenário da Academia de Ciências de Lisboa, 1988, p. 383-412. A este autor se deve uma das poucas reflexões de síntese tecidas em torno do diálogo português. Referencia-se ainda NASCIMENTO, Maria Teresa. Modelos Clássicos no Diálogo Quinhentista Português. In: *Actas do IV Congresso Internacional da Associação de Literatura Comparada*. Évora: Universidade de Évora, vol. II, 2001, p. 1-11. Esta autora debruçou-se em estudar o eco potencialmente clássico dos Diálogos de quinhentos, entre eles a obra citada de Nóbrega. A obra assume ainda como característica a possibilidade de identificação histórica dos protagonistas, colocados em diálogo (discurso direto), e ainda a orientação ético-espiritual.

úteis quando feitas por amor a Deus e ao próximo, a questão que Nóbrega colocava na voz de Mateus Nogueira era pertinente: "E isso que aproveitaria se fossem christãos por força, e gentios na vida e nos custumes e vontade?", ao que Gonçalo Alvarez responde: "Aos pais, dizem os que têm esta opinião, que pouco, mas os filhos, netos e daí por diante o poderiam vir a ser, e parece que têm razão"[350]. Nogueira reiterava que esse era certamente o melhor caminho a seguir: "E a mim sempre me pareceu que este muito bom e melhor caminho, se Deus assi[m] fizesse, que outros."[351] Assim, na obra de Nóbrega colocava-se também uma questão de suma importância: a aposta dos Jesuítas na conversão imbricada na construção de um novo homem, um homem cristão, dentro do espírito da *pax christiana*. A estratégia de conversão tinha uma urdidura de longo prazo: cristianizar não se destinava à geração dos pais, mas certamente às gerações seguintes.

O *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* apresenta uma discussão sobre os caminhos a se adotarem como metodologia missionária, notoriamente no que se refere aos limites da introdução de elementos culturais indígenas nas cerimônias religiosas católicas. O *Diálogo* possibilita a manutenção da coesão do corpo da Ordem, gerando um ambiente propício ao convívio intelectual de posições conflitantes, permitindo o seu confronto na busca por um acordo racional, expandindo o campo das opiniões aceitáveis. Além disso, ele dispõe de uma cena dramática mínima, na qual há a presença de personagens de posições intelectuais distintas, formando uma situação que exige uma prática racional tal como pretendido em uma *respublica* ou em uma "cidade ideal". Por último, ele seleciona personagens representativos de tradições ou escolas distintas, que mais se confrontam do que cooperam. Na confrontação, as falas particulares são reordenadas na direção de um acordo ou de um "verossímil universal". A experiência missionária como lugar a partir do qual os interlocutores disputam e colaboram no sentido de gerar um acordo sobre os caminhos da conversão do gentio da América Portuguesa é um recurso central. Através dela, o *constructo* teológico apresenta-se indissociável dos

---

[350] O título do capítulo referido é *Reductis Indis sub ditionem, facilior evenit eorum filiorum et nepotum educatio*, "A educação dos filhos e dos netos torna-se mais fácil se os índios forem reconduzidos sob autoridade" (tradução minha). NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. *Op. Cit*., p. 7.
[351] *Idem*.

casos particulares que se mostram à luz das evidências experienciadas no cotidiano da missão pelos seus agentes mais rústicos: os coadjutores temporais. Mais uma vez, encontramo-nos diante de um processo de autorização do discurso teológico pela voz daquele cujo saber se dá mais pela prática do que pelo estudo dos livros[352].

2.4.3.2 As mulheres como intermediárias dos jesuítas

Educar cristãmente nas aldeias as novas gerações tinha ainda a função de, em teoria, eliminar a poligamia, ou seja, educar para a monogamia, casando "os moços da escola com as moças da doutrina"[353]. De fato, a realização de uma relação e de um casamento monogâmicos seria complicada, a começar pela questão dos laços de consaguinidade. Anchieta se lastimava, a este respeito:

> Os índios do Brasil parece que nunca têm ânimo de se obrigar, nem o marido à mulher, nem a mulher ao marido, quando se casam: e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, reste com elas muito ou pouco tempo, sem ter conversação com ela, ainda que seja a primeira; e ainda que a deixe de todo, não faz caso disso, porque se ainda é moça, ela toma outro, e si é velha assim fica sem esse sentimento, sem lhe parecer que o varão lhe faz injúria nisso, sobretudo, si a serve e lhe dá de comer, etc.[354]

Esta polêmica levou a que os jesuítas enfatizassem, nas suas pregações iniciais, o pecado em que se se incorria com a poligamia, exortando todos os homens, quer índios quer portugueses, a casar-se com apenas uma mulher. Mulheres indígenas e mamelucas se tornaram, assim, algumas das primeiras e mais fervorosas seguidoras dos jesuítas.

---

[352] LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. *Topoi*. Rio de Janeiro, março 2003, p. 115.
[353] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 69.
[354] ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações*. *Op. Cit.*, p. 448-449.

Algumas mulheres indígenas, até aí tratadas como concubinas livres ou escravas pelos homens portugueses, foram facilmente catequizadas, o mesmo acontecendo com as suas crianças. Pouco depois da chegada ao Brasil, Nóbrega referiu que as crianças e as mulheres já sabiam rezar muito bem[355]. Outras referências ao papel das mulheres são feitas por outros jesuítas, que mencionam índias e mamelucas a pedirem para serem catequizadas, mesmo que isso significasse serem alvo de violência por parte dos maridos[356]. Nestas referências, saliente-se que Nóbrega encorajava as mulheres a formalizarem as suas uniões por via do casamento, pretendendo utilizar algumas delas para pregação em suas comunidades de origem[357]. A descrição de Pero Correia a Belchior Nunes refere uma índia recém-convertida a pregar com fervor numa noite nas ruas de São Vicente, que deixara muitos homens e mulheres comovidos[358]. Conforme refere MetCalf, a introdução, por parte dos Jesuítas, de mudanças nos valores socialmente aceites, criaram, de forma não intencional, um novo grupo potencial de "intermediários transacionais": mamelucas e índias cristãs que não mais faziam parte dos lares de homens indígenas ou portugueses. Essas mulheres poderiam ser intérpretes para os jesuítas[359]. Em Pernambuco, a intérprete dos sermões e doutrinas ensinados pelo jesuíta Antônio Pires para os índios e africanos escravos era uma mulher indígena casada "das mais honradas da terra". Ela também serviu de intérprete no confessionário, quando o padre Pires ouvia as confissões de mulheres cristãs indígenas. Pires escreveu, a esse propósito: "E creio que é melhor confessora que eu, porque é mui[to] virtuosa"[360].

---

[355] *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit*., vol. I, 1956, p. 158.

[356] "Carta de José de Anchieta a Inácio de Loyola (em Roma)", Piratininga, São Vicente, 1 de setembro de 1554. *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit*., vol. II, p. 109; "Carta de Pero Correia a Simão Rodrigues" (em Lisboa), São Vicente, 10 de março de 1553. *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit*., vol. I, 1956, p. 438.

[357] Carta de Manuel da Nóbrega aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13 de setembro de 1551. *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit*., vol. I, p. 286.

[358] "Carta de Pero Correia a Belchior Nunes" (em Coimbra), São Vicente, 8 de junho de 1551. *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit*., vol. I, p. 222.

[359] Cf. METCALF, Alina. *Op. Cit*., p. 322.

[360] "Carta de Antônio Pires aos padres e irmãos de Coimbra", Pernambuco, 4 de junho de 1552. *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit*., vol. I, p. 326. "Carta de Antônio Pires aos padres e irmãos de Coimbra", Pernambuco, 2 de agosto de 1551. *MONUMENTA BRASILIAE. Op. Cit*., vol. I, 1956, p. 262-263.

2.4.3.3 As possibilidades de conversão e desconversão

Ao contrário do que fora feito aos judeus na Europa, obrigá-los à conversão em cristãos-novos, em terras brasílicas dever-se-ia atuar com prudência, segundo Nóbrega[361]. Uma das discussões que Nóbrega lançava ainda na sua obra *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* era a da oposição entre natureza e instrução. Conforme referia a personagem Mateus Nogueira, quando confrontada por Gonçalo Alvarez sobre o fato de os índios não terem instrução (não sabiam ler, nem escrever, não conheciam a filosofia nem a ciência), "terem os romanos e outros gentios mais polícia que estes não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem miehor criação e criarem-se mais politicamente."[362] É na instrução que claramente os Jesuítas podiam e deviam intervir, como o texto deixava claro, tendo ainda em conta que não era pelo fato de os índios não terem polícia que tinham menos entendimento para receber a fé que os cristãos tinham[363]. Esta falta de polícia, segundo Nóbrega, decorria também do fato de os índios terem a maldição da herança de Cam[364].

A ignorância dos índios representava a possibilidade da conversão, já que "mais fácil é de converter um ignorante do que um malicioso e soberbo."[365] É apontado na obra que nem sempre a civilização refinada era elemento útil para a conversão, podia mesmo funcionar como obstáculo nas discussões. Num longo diálogo entre as duas personagens, era apontado que os índios seriam mais fáceis de persuadir, porque teriam menos pontos de resistência do que os judeus e os romanos instruídos. Ao longo do texto, o fio do pensamento de Nóbrega é o de que os índios eram passíveis de serem convertidos, porque eram homens, e a prova disso é que muitos já se teriam convertido. A condição extrínseca, facilitadora da conversão, seria da parte dos missionários, que deviam tender cada vez mais para a sua perfeição enquanto evangelizadores, atraindo de Deus a graça da conversão dos gentios. Com a sujeição destes se facilitava a instrução

---

[361] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 61.
[362] NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. *Op. Cit*., p. 10-11.
[363] *Ibidem*, p. 11.
[364] DAHER, Andréa. *Op. Cit*., p. 47.
[365] NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. *Op. Cit*., p. 11.

dos adultos, através da catequese, e se promovia a evangelização dos filhos sob um regime de autoridade paterna[366]. Se, por um lado, Nóbrega revelava que o maior obstáculo à conversão do índio não era "a presença de uma doutrina inimiga", mas sobretudo os costumes bárbaros e contra a natureza do gentio do Brasil, tornava, desse modo, indissociável a relação entre o problema da inconstância do índio e o projeto educacional jesuítico. Diante dos índios, permeáveis aos costumes bárbaros, Nóbrega agilizou a possibilidade de "desconversão". Enquanto a noção positiva de conversão tinha um caráter efetivamente religioso, a noção de "desconversão" encerrava a retoma do índio aos costumes bárbaros, à poligamia, ao xamanismo, ou ao mais abominável deles, o canibalismo: "os convertirei a todos – diz Nóbrega – e [...] os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações [...]"[367]. A tensão em torno das condições de conversão dos tupinambá se encontrava, para Nóbrega, em sua inconstância, em seus costumes bárbaros, signos possíveis da sua fraqueza e vontade, mas não da sua falta de entendimento. Assim, estava nas mãos dos Jesuítas criarem os índios nos bons costumes[368].

A obra de Nóbrega mostra o diálogo entre dois missionários, os únicos detentores da palavra, que por meio da sua virtude são os intermediários da graça divina, à qual Nóbrega entrega a conversão do gentio. Alguns aspectos do *Diálogo* incluem, ainda, aspectos que têm em conta o contexto vivenciado na Europa, de conquista e de luta contra a heresia. Nóbrega incluiu claramente os tupinambá no quadro geral da idolatria e do paganismo, a partir de categorias teológicas e políticas.

Para além da questão da aplicação de uma lógica letrada com fins catequéticos a uma sociedade que desconhecia a escrita, é preciso analisar as operações que levam a isolar no texto a imagem do "índio bárbaro", com um passado toldado pela culpa, as trevas e o pecado. Esse passado é inventado pelo missionário, através de estratégias retóricas e sintáticas, produtoras também de uma consciência no presente de que o índio se podia converter. Assim, foi um passado devasso que foi considerado como condição de possibilidade da conversão religiosa. Ronald Raminelli, salientando a ideia de bárbaro, transportada pela

---

[366] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 62.
[367] NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. *Op. Cit*., p. 11; p. 320.
[368] DAHER, Andréa. *Op. Cit*., p. 45.

cultura europeia para qualificar a figura do selvagem ameríndio, comenta, a este propósito:

> O bárbaro saltou dos escritos de Aristóteles e São Tomás de Aquino e mergulhou nos relatos sobre o cotidiano ameríndio. O aristotelismo pouco se alterou durante o longo percurso, recebendo apenas algumas adaptações. As guerras, a nudez, o canibalismo e a falta de centralização política sempre foram costumes próprios dos bárbaros. Essas práticas e desvios disseminaram-se pelas cartas jesuíticas, pelas narrativas de viagens e pelas primeiras histórias do Brasil. Portanto, a maneira de identificar um bárbaro não se alterou. O índio encontrava-se no limbo; como um pagão, era um ser decaído, capaz de ver a luz divina por intermédio da palavra revelada. Porém, o simbolismo expresso pelas imagens do índio vinculava-se ao processo de colonização, que concebia o barbarismo sob uma nova tonalidade. A imagem do índio dialogava-se não apenas com o legado cristão, mas sobretudo, com os embates próprios ao mundo colonial.[369]

Os Jesuítas tinham como função instigar à ruptura do índio com o seu passado marcado pelo vício e pela distância do bem. A fim de integrar o índio na ordem hierárquica do corpo imperial, o missionário produzia a consciência do índio com arrependimento, culpa, projetando-o num presente contrito. Desse modo, se fazia com que o índio participasse, legitimamente, como todos os homens, no pecado adâmico. Esta descontextualização do índio por meio da escrita permitiu inseri-lo num contexto novo, de heresia, de idolatria e de paganismo. Por meio da escrita se preenchia, assim, uma importante função colonizadora, pela informação que os textos faziam circular, instigando os missionários ao zelo apostólico, e acentuando a presença do Estado português em províncias distantes[370].

---

[369] RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização*: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1996, p. 54-55.
[370] DAHER, Andréa. *Op. Cit.*, p. 48-50.

2.5 A FORMAÇÃO E O PERFIL DE UM NOVO HOMEM NA AMÉRICA PORTUGUESA

Ainda que se fale em transporte cultural e religioso, os modelos educativos de análise referentes ao contexto europeu têm de ser ajustados, em moldes próprios, à América Portuguesa. No contexto de terras brasílicas, este sofreu mudanças e adaptações constantes. Janice Theodoro da Silva referiu-se a um "transplante do projeto cultural ibérico", mostrando como muitas vezes se privilegiou, na História, a lógica econômica subjacente à expansão em detrimento da questão cultural, a autora mencionou a forma como a Igreja se adaptou, através de suas Ordens religiosas, ao projeto colonizador, agilizando a penetração da doutrina cristã em terras desconhecidas. A conversão do indígena à fé cristã demandava tempo, através da montagem das missões, mas a Igreja transportava consigo a cultura material, reproduzindo, arquitetonicamente, os seus edifícios. Do mesmo modo, os portugueses levavam consigo objetos, símbolos de domínio, mantendo, como diz a autora, a "plenitude cultural"[371].

A construção das primeiras residências e colégios na América Portuguesa obrigou os Jesuítas a uma enorme flexibilidade para conseguirem colocar de pé o seu projeto de missionação e de doutrinação indígena. Aos jesuítas faltavam alimentos, vestimentas e meios de sustento que permitissem erguer os primeiros colégios. Os tempos exigiam um olhar realista, e a obtenção de meios econômicos como forma de sustento foi o primeiro passo a dar. Se é correto dizer-se que o projeto jesuítico passava pelo funcionamento dos colégios como lugares específicos e práticos de instrução, também é correto dizer-se que a adaptação do projeto jesuítico ao meio circundante foi uma das causas do sucesso da Ordem no terreno. Também aí a escola apareceu com uma série de mecanismos pedagógicos que inculcaram no aluno um sentido de dever e de prática católica, de moldagem moral do carácter, mais dúctil e permeável às influências em tenra idade, mas com especificidades que os colégios europeus não tiveram. O termo "clausura" aplicado às instituições de ensino na América Portuguesa, que primaram por incluir alunos externos, é desadequado: primeiro

---

[371] SILVA, Janice Theodoro da. *Descobrimentos e Colonização*. 4.ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 9-10.

porque era difícil isolar o aluno do exterior, depois porque o próprio contexto em redor influenciou o programa de ensino e de catequização dos Jesuítas.

O desafio imposto à Companhia, em terras de missão, era o da conversão. Como conduzir o gentio ao aprendizado católico? Se Nóbrega afirmava que era necessário começar pelos mais jovens, Anchieta corroborava essa visão, que tanto se aplicava aos índios quanto às outras crianças. Ainda em tempos incipientes em terras brasis, Anchieta escrevera a Santo Inácio a seguinte missiva:

> Todo este tempo que havemos estado aqui, nos mandaram de Portugal alguns dos meninos órfãos, aos quais tivemos e temos conosco, sustentando-os com muito trabalho e dificuldade. Isso nos moveu a que recolhêssemos aqui também alguns órfãos, principalmente dos mestiços da terra, assim para os amparar e ensinar, porque é a mais perdida gente desta terra. E alguns piores que os mesmos índios (como disse na quadrimestre de agosto) e temos que é tão importante ganhar um destes como ganhar um índio, porque neles está muita parte da edificação ou destruição da terra, como também porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios. E dentre eles os que fossem suficientes e tivessem boas partes recolhê-los por irmãos, e aos que não fossem tais dar-lhes vida por outra via.[372]

Assim, os mais jovens devem ser vigiados, não se desprezando nem os meninos órfãos nem os índios, pois se deve ao "grande serviço de Deus tê-los e criá-los na mesma conta"[373]. Note-se ainda que Anchieta refere os casos de fuga daqueles que estão sob sua guarda, e que assim ficam inaptos para a conversão dos fiéis, por terem incorrido em comportamentos desviantes:

---

[372] "Carta do irmão José de Anchieta a Santo Inácio de Loyola", Piratininga, julho de 1554. *ARSI, Epp. NN. 95*, fl. 105-105v. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva. Op. Cit.*, p.12.
[373] *Ibidem*, p. 13.

> Quis agora Deus Nosso Senhor, por sua misericórdia, dar-nos a conhecer que não é gente de que se deva fazer caso para a conversão dos infiéis. Porque um deles, que era casado e outros dois, de que fazíamos alguma conta, tentados do espírito de fornicação, fugiram no mês de julho. Pôs-se logo muito cobro e diligência e apanharam-nos. Isso nos deu bem claro conhecimento deles.

A proposta de Anchieta, nesta carta, é que as crianças, quando chegadas à idade da adolescência, "os anos da discrição", como ele diz, sejam enviadas para a Europa,

> onde há menos inconvenientes e perigos para serem ruins, do que aqui, onde as mulheres andam nuas e não sabem negar a ninguém (...). E assim quererá Nosso Senhor que daqui a oito ou nove anos, sendo eles o que devem e tendo as partes que se requerem para a Companhia, vindo a estas regiões, farão grande fruto nos gentios, o que agora não fazem porque não têm nenhuma autoridade entre eles.[374]

Conclui-se que, sendo impossível tomar conta do desvio comportamental dos jovens, por certo um colégio europeu poderá formá-los adequadamente e eles retornarem à América. Se tivessem qualidades para serem padres poderiam recolher aos colégios, senão que fossem colocados na casa de órfãos na Europa. Reitera que estes "se são ruins, destroem o edificado." A "superintendência", como diz Anchieta, destes casos, deve ser feita pelos padres da Companhia, que não devem misturar estes estudantes com os futuros padres[375].

2.5.1 A medicina da alma nos "Catálogos Trienais"

---

[374] *Idem.*
[375] *Idem.*

Os padres da Companhia de Jesus teceram uma gama de comentários sobre o comportamento humano e a direção espiritual que deveriam dar aos padres missionários, aos indígenas, que eram objeto de conversão e mais tarde aos estudantes que frequentassem os seus colégios. Ou seja, o sucesso do projeto religioso e educativo da Companhia assentou, em grande parte, num esforço denodado para a formação dos seus membros. Nos escritos de Inácio de Loyola, fundador da Ordem religiosa, vemos a referência frequente a um entendimento mais profundo do ser humano e do seu destino, visando à orientação espiritual. Note-se ainda que é impossível converter sem gente capaz de dar conta de uma tão espinhosa missão. Em carta escrita ao padre Antônio Brandão, em junho de 1551, Loyola salientou a importância de que o mestre espiritual conhecesse o temperamento daquele que se entregasse aos seus cuidados, afirmando a necessidade de "acomodar-se à complexão daquele com quem se conversa, a saber, se é fleumático ou colérico,[...] e isto com moderação."[376] Loyola demonstrou a mesma arte de viver, indicando algumas regras de convivência e de civilidade:

> Nos negócios com toda a gente, principalmente com iguais ou inferiores em dignidade, falar pouco e esperar, ouvir muito e de bom grado; sim, escutar longamente até acabarem de dizer o que querem. Depois disso, responder em diversos pontos, concluindo e despedindo-se. Se retomarem a questão, abreviar as respostas no que for possível. A despedida, embora rápida, seja amável. No trato de pessoas de qualidades insignes, procurar ganhar-lhes a afeição para maior serviço de Deus Nosso Senhor. Para isso atender primeiro ao seu temperamento e adaptar-se a ele. Se são coléricos e falam com viveza, tomar um pouco seu modo em bons e santos assuntos; para esses, nada de grave, lento ou melancólico. Mas com os sérios, lento no falar, graves e pesados, tomar também o modo deles, porque isto lhes agrada: 'Fiz-me tudo para todos'.

---

[376] LOYOLA, Inácio de. *Cartas de Sto. Inácio de Loyola.* São Paulo: Loyola, 1993, vol. 2, p. 89.

> Advirta-se o seguinte: se alguém é de temperamento colérico e trata com outro colérico, se não são de um mesmo sentir, há grandíssimo perigo de se desajustarem suas conversas. Portanto, se um conhece ser de compleição colérica, deve ir, em todos os pontos do negócio, muito armado de consideração, com decisão de suportar e não altercar com o outro, principalmente se sabe que é doente. Mas se tratar com fleumático ou melancólico, não há tanto perigo de desajuste por palavras precipitadas.[377]

Cláudio Aquaviva foi autor do texto "Normas para a cura das enfermidades do ânimo", destinado a todos os Superiores da Companhia, visando à orientação da formação espiritual de seus discípulos. Neste texto, Aquaviva retomava a analogia tradicional entre doenças (e cura) do corpo e enfermidades (e terapia) da alma, definindo os vários tipos de doenças espirituais e os remédios necessários para cada uma, inspirando-se na tradição monástica e patrística (São Basílio, São Gregório, São Bernardo, Santo Agostinho, entre outros). O mesmo Cláudio Aquaviva, em "Normas para o exame de consciência" (*Instructio ad reddendam rationem conscientiae iuxta morem Societatis Iesu)* institui oficialmente, como prática perpétua da Companhia a prática do exame de consciência, tendo a função de autoconhecimento, de prevenção e cuidado de si mesmo[378]. Através desta prática, o religioso deveria desvelar integralmente a alma humana para o seu diretor espiritual. Aquaviva propunha na "Instrução" um roteiro de perguntas para orientar os diretores espirituais. Entre outras, uma questão procurava detectar os casos em que o sujeito experimentasse algumas "perturbações de ânimo". Ao justificar a introdução do exame de consciência, Aquaviva retomava a discussão sobre a necessidade de se estabelecer uma medicina do ânimo.

A partir de Aquaviva, a expressão "medicina da alma" aparece regularmente na literatura jesuítica. A utilização deste saber foi colocado

---

[377] "Carta escrita em Roma, setembro de 1541". LOYOLA, Inácio de. *Ibidem,* 1993, vol. 3, p. 21-22.

[378] "Industriae ad curandos animi morbos". *Opera Nostrorum*, Ms. n.º 429, *ARSI*, folhas 33-42 e em *INSTITUTUM SOCIETATIS IESU. Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium, Florentiae*. *Ex Typographia a SS Conceptione, Index Generalis*, vol. II, 1893, p. 257.

em prática, no plano da orientação espiritual, na atividade missionária e pedagógica da Companhia. Tratou-se de um conhecimento produzido acerca do ser humano e da sua dinâmica psicológica, visando à adaptação deste ao contexto social de inserção, neste caso a comunidade religiosa e o ambiente em que esta desenvolvia sua missão no mundo.

A teoria dos temperamentos e as categorias derivadas da psicologia filosófica são utilizadas em função do conhecimento de si mesmo e das próprias motivações, no processo de formação de jovens jesuítas e, especificamente, na construção de seu projeto de vida. As cartas intituladas *Indipetae*[379], documentos redigidos pelos jovens membros da Companhia e destinadas ao superior geral de Roma, tinham como objetivo explicitar as motivações que levavam os jovens a requererem fazer parte das missões além mar. Nem todos os pedidos eram atendidos pelo superior: o método de avaliação baseava-se na leitura das cartas e no conhecimento de seus autores através de informações fornecidas pelo padre provincial, o mestre dos noviços e os "Catálogos Trienais".

O critério de avaliação dos superiores para decidir o envio dos jovens missionários tinha em conta a análise das motivações descritas nas cartas: em primeiro lugar, a conformidade do solicitante ao perfil ideal (antropológico e religioso) do jesuíta - assim como definido pelo fundador Inácio de Loyola em sua vida e em seus escritos, bem como pela literatura de espiritualidade da Companhia. Em segundo lugar, examinavam-se as circunstâncias da vida do sujeito: as relações com os familiares, a idade, as aptidões demonstradas (definidas como "talentos"), os conhecimentos adquiridos, e finalmente a sua "compleição" ou temperamento.

Os autores das cartas, por sua vez, relatavam a sua história de vida, antes e depois da entrada na Companhia, explicavam as expectativas, procurando, em seus discursos, um processo de imitação de alguma figura ideal (da Companhia), ou na confirmação do desejo recebida por sinais interpretados como divinos (sonhos, encontros, fatos ocorridos). Em muitos casos, os pedidos não eram atendidos. Vários candidatos insistiam no assunto escrevendo repetidas cartas, de forma cada vez mais apelativa e marcada pela insistência no desejo de integrar as missões. Apesar da escritura das *Indipetae* ter sido instituída por uma

---

[379] Cartas definidas como "Índias", pois assim eram definidas, genericamente, as missões além mar. *Indi-petae* significa "pedido das Índias".

norma do padre geral da Companhia, tendo como objetivo disciplinar e tomar conhecimento dos pedidos para o envio em missão, parece não existir uma normativa quanto às formulas para a redação das mesmas – fato esse que as particulariza com relação ao restante *corpus* de correspondência epistolar elaborado no âmbito da Ordem.

Segundo Marina Massimi, a utilização da medicina da alma, especificamente da teoria dos temperamentos e das categorias da filosofia aristotélico-tomista, é visível na elaboração dos perfis de cada membro da Companhia, sobretudo nos "Catálogos", um instrumento periódico e sistemático para o conhecimento da situação concreta da Ordem, ao longo do tempo e em todos os lugares de missão[380]. Os "Catálogos Trienais", redigidos por cada comunidade jesuítica, por ordem do padre geral da Companhia tratavam, inicialmente, da simples listagem dos membros da Companhia (noviços e professos) presentes em cada casa ou colégio. Esta listagem devia ser enviada a cada três anos ao padre geral em Roma, para que este pudesse ter conhecimento claro das atividades da Companhia nas várias partes do mundo, naquele momento. Posteriormente, nas últimas décadas do século XVI, por ordem do padre geral, os termos de elaboração da lista tornaram-se mais complexos e detalhados. Os "Catálogos" organizam-se em três partes: o "Catálogo Primeiro", fornecendo informações acerca de cada jesuíta, da idade, proveniência e formação, tempo de pertença à Companhia. Neste "Catálogo" a cada jesuíta é atribuído um número, correspondente ao nome. O "Catálogo Segundo" é organizado por número, sendo omissos os nomes correspondentes, devido ao caráter reservado dos dados nele contidos. O documento fornece informações acerca do perfil de cada jesuíta, ou seja, o comportamento de cada membro da Ordem, referindo vários aspectos comportamentais, como o "juízo", a "prudência", o "talento", a "compleição*"* (ou temperamento).

O "Catálogo Terceiro" refere-se à situação concreta (numérica, econômica) das casas ou colégios da Companhia nas diversas províncias. O autor dos "Catálogos" era o padre provincial que, para a redação dos mesmos, devia colher informações no diálogo com cada membro e com os seus superiores, nas residências e nos lugares de atuação missionária. A partir das informações proporcionadas pelos "Catálogos" podia ser planejada e organizada a distribuição ou

---

[380] MASSIMI, Marina. *Op. Cit*. p. 625-633.

redistribuição dos membros da Companhia no tempo e no espaço, segundo critérios ideais, na ótica jesuítica, e tendo em conta a demanda concreta de cada situação (APÊNDICE G). A documentação dos "Catálogos Trienais" da província da Bahia são exemplo do que se afirmou[381].

Era importante dispor de gente que tivesse talento para línguas, ou seja, boa capacidade para falar e pregar na língua brasílica (*talentum ad linguas*), talento para pregar (*talentum ad concionatum*). Os jesuítas residentes no Colégio deveriam ter "compleição melancólica", uma vez que o excesso do humor da melancolia predispunha para as atividades intelectuais. Alguns indivíduos que fossem dotados de "compleição fleumática" estariam aptos a realizar "ofícios domésticos". De qualquer forma, o perfil ideal para a atividade missionária no Brasil, quanto ao temperamento, parece ser o "colérico sanguíneo" ou o "colérico melancólico", pois o excesso do humor da cólera predispunha o indivíduo à ação, ao heroísmo, a enfrentar circunstâncias árduas, tão frequentes no contexto aguerrido das terras brasis. Entre os religiosos não poderia haver muitos "sanguíneos", pois esta compleição predispunha o indivíduo à sexualidade e a todo tipo de prazeres da carne.

A ocorrência de problemas na vida cotidiana da Companhia, relacionados com as características temperamentais de seus membros, ficou documentada em algumas cartas reservadas, anexas aos "Catálogos". Essas forneciam observações escritas pelos padres provinciais solicitando que alguns indivíduos "excessivamente coléricos" (*coléricos adustum*) deveriam ser removidos de um ou de outro local, por serem inadequados ao serviço religioso e às missões, ocasionando desequilíbrios no meio da comunidade. Algumas cartas de religiosos, dirigidas ao padre geral, solicitavam o regresso à Europa. Os autores relatavam incapacidade para resistir às tentações cotidianas, presentes na convivência nas aldeias (por exemplo, as índias desnudas)[382].

Os casos que Fernão Gomes relata ao Provincial da Ordem, em 1584[383] (ANEXO C), são paradigmáticos dos comportamentos

---

[381] *Catalogus trienales et breves, 1556-1660, ARSI, Bras.* 5.1.
[382] Cf. MASSIMI, Marina. *Op. Cit*., p. 625-633.
[383] "Carta de Fernão Gomes ao Provincial", Bahia, 2 de janeiro de 1584. *ARSI, Bras*. 5.1, fls. 26-26v. (transcrições minhas).

exigidos pela Companhia. Segundo ele, Jorge Roy, um mameluco que fazia parte da Companhia há treze anos, que tinha estudado latinidade e casos, embora com "medíocre satisfação", é paradigmático da crítica feita aos mais distraídos e devassos, que acabam por ser notados nas aldeias "com grande infâmia". Desse modo, estudado o caso do comportamento dele, os Jesuítas resolvem enviá-lo a Portugal, libertando-se de um elemento cujo comportamento não conseguiam controlar. O mesmo se aplica a Francisco Neves, há sete anos na Companhia, e que andava há muito tempo "inquieto", com dúvidas na sua vocação. Além disso, cometera "muitas faltas de obediência e observância", e não tomava os remédios que lhe eram aconselhados. Relata a mesma carta que a Companhia decidiu mantê-lo na Ordem. Já Manuel de Oliveira, coadjutor temporal da Companhia desde há oito anos, era "muito colérico e tentado em sua vocação", mostrando em tudo "pouco juízo e nenhum desejo de se emendar". Sublinha-se, ainda, que em todas as partes onde estivera sempre dera "muito trabalho aos superiores", pois não obedecia a regras. Desse modo, a Companhia pede para dispensá-lo. Gedeão Lobo, ainda estudante, já apresenta comportamento "de pouco exemplo e muito colérico", além de sofrer de "falta de juízo". Apesar disso, é "bom em língua brasílica", e por isso mesmo deve ser enviado aos sertões. A sua distração constante é, nas considerações do autor da carta, prova de que não desejava ser sacerdote nem fazer o voto solene. Para a Companhia de Jesus, uma das características mais importantes de comportamento, insistentemente assainaladas nos "Catálogos", é a prudência: prudência na maneira de tratar com os colegas, prudência nas letras, prudência nos negócios[384] (APÊNDICE H). Assim, dispensando os que pareciam não ter capacidades para exercer o ofício religioso, Fernão Gomes deseja que sejam chamados para padres e missionários apenas aqueles que podem corresponder aos anseios da Companhia e manter, assim, a eficácia da sua ação[385]. A carta deste jesuíta mostra que nem sempre a Companhia tinha braços cooperantes nas suas trincheiras católicas, e por isso mesmo era necessário manter a ordem e as regras, observando os comportamentos cotidianos dos companheiros.

---

[384] "Catálogo dos padres e irmãos da província do Brasil", no ano de 1574. *ARSI, Bras.* 5.1, fls. 10-12.

[385] "Carta de Fernão Gomes ao Provincial", Bahia, 2 de janeiro de 1584. *ARSI, Bras.* 5.1, fl. 26-26v.

2.5.1.1 Exame e Engenho

Os conceitos de engenho, juízo, prudência, experiência das coisas, são empregados na filosofia aristotélica e tomista, especialmente na *Ética a Nicômaco*, texto amplamente retomado no Ocidente nos séculos XVI e XVII, e integram o conjunto das potências psíquicas superiores referentes às operações cognitivas.

No século XVI, o médico espanhol Huarte de San Juan[386] estabeleceu, em sua obra *Examen de Ingenios*[387], a partir do modelo da

---

[386] De origem fidalga, Juan Huarte de San Juan estudou Humanidades em Huesca, e medicina na universidade de Alcalá, entre 1553 e 1559. Residiu em várias cidades espanholas, como Huesca e Granada. Iniciou seu exercício profissional como médico em Tarancón, entre 1560 e 1570; e desde 1571 em Baeza e Linhares. Foi médico de Baeza, nomeado pelo Conselho de Felipe II, em 1572, onde exerceria sua atividade até à morte.

[387] *Examen de ingenios para las sciencias* (Baeza, Juan Bautista de Montoya, 1575) foi uma obra famosa, escrita pelo médico Juan Huarte de San Juan, cuja impressão pagou ao Conde Garcés. O êxito da obra foi tal que se reimprimiu em Espanha quatro vezes antes do final do século XVI (Pamplona, 1578; Valência, 1580; Huesca, 1581 e Baeza, em 1594). Durante o século XVII a obra foi publicada em Alcalá (1640), Madri (1668), Bilbao, Longronho, Medina del Campo e Granada. Muito maior foi o seu êxito na Europa, uma vez que foi traduzida em latim, língua cientifica da época. Existem muitas outras edições noutros idiomas. Edição utilizada da obra: SAN JUAN, H. *Examen de Ingenios.* [1594] Edição moderna de G. Seres. Madri: Cátedra,1989. Trata-se de uma obra precursora de três ciências: a psicologia diferencial, a orientação profissional e a eugenésia. Também tem importantes contributos para a Neurologia, Pedagogia, Antropologia, Patologia e Sociologia. A obra propunha melhorar a sociedade selecionando a instrução adequada a cada pessoa, segundo as atitudes físicas e intelectuais derivadas da constituição física e neurológica específicas de cada um. Estudou os diferentes comportamentos humanos, desde a teoria dos quatro humores e propôs que determinados ofícios ou estudos se enquadravam mais a cada temperamento, contendo uma classificação dos saberes. A obra recorre a um grande número de fontes, fora a observação clínica e a experiência médica do autor. Hipócrates e Galeno, entre os médicos; Platão, Aristóteles, Cícero, Pedro Lombardo, Escoto, Tomás de Aquino, Durando, entre os filósofos; e clássicos como Horácio, Demóstenes, Flávio Josefo, Juvenal, Justino e Celso; aparte de ter, como era natural, a Bíblia como fonte. A obra foi unanimente elogiada, merecendo apenas algumas críticas por parte de um estudante de Teologia, Diego Alvarez, e um médico de Évreux, Jordau Guibelet. O autor teve problemas com a Inquisição, foi perseguido graças às suas teorias sobre a concepção, tendo sido a obra proibida em Portugal (1581) e em Espanha (1583), figurando no *Index*, no século XVI. Circularam na Europa diversas edições clandestinas. A obra influenciou alguns autores, como Miguel de Cervantes, e sua obra *Dom Quixote de La Mancha*, cujo personagem ganhou o epíteto de "engenhoso". AGUILAR, Lorenzo Martínez. Tras las huellas de los humanisas de los siglos XV-XVII en su relación con Linares. *Boletín del Inst de Estudios Giennenses*, n.º 194, p. 47-109, 2006. DE IRIARTE, M.

república platônica, correlações entre o conceito de engenho, a estrutura temperamental dos indivíduos e a organização política das funções. O objetivo do escritor, médico e docente da Universidade de Alcalá, era a melhoria da república através da utilização racional de seus "engenhos", levando em conta também o perfil fisiológico e temperamental dos membros do corpo social. Possivelmente este texto foi difundido na Companhia de Jesus e influenciou a composição da estrutura dos Catálogos, visando análogo escopo de melhoria e eficiência do corpo social da comunidade religiosa[388].

A importância da qualidade do engenho no âmbito da Companhia é evidenciada nas *Constituições*, ao descrever as regras para o "Exame geral de Admissão". Um defeito na qualidade do engenho constitui-se motivo para recusar a admissão na Ordem. Possuir um bom engenho é tido como necessário para a atuação de um jesuíta, já que a esta característica são associados ministérios tais como o do governo, da oratória, do estudo e do ensino. A relação entre engenho, arte da retórica e ofício do pregador é assinalada pelo mestre jesuíta português Cipriano Soares, cujo manual de retórica – baseado em Aristóteles, Cícero, Quintiliano – constituiu-se em fonte básica para a formação dos pregadores nos colégios da Companhia: o capítulo oitavo do pequeno tratado é dedicado a este tema[389].

El doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios. Contribución a la historia de la Psicología diferencial. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; 1948. SALINAS, Quijada F. *Juan Huarte de San Juan*. Temas de Cultura Popular, n.º 44, 1978, p. 4-9. SALILLAS R. *Un gran inspirador de Cervantes*. El doctor Juan Huarte y su Examen de ingenios. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1905.

[388] MASSIMI, Marina. *Op. Cit*., p. 625-633.

[389] Data de 1562 o compêndio do jesuíta Cipriano Soares, *De Arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti ab eodem Auctore recogniti, et multis in locis locupleati*, que viria a ter extraordinária difusão na Europa, no Brasil e no Oriente, com cerca de cem edições. Cf. CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e Teorização Literária em Portugal*. Do Humanismo ao Neoclassicismo. 2.ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, p. 36. Ao tratado de Cipriano Soares juntou-se, a partir de 1576, a *Rhetorica Ecclesiastica*, do dominicano frei Luís de Granada. Ambos os manuais fundamentam a eloquência sacra portuguesa durante todo o século XVII e ainda no século XVIII. Este é o principal compêndio divulgado pela *Ratio Studiorum*, do qual é tributário o padre Antônio Vieira. Ambos os autores têm consciência de que a persusão resulta não só da compreensão intelectual mas também afetiva. A persuasão é uma "compreensão apaixonada", que reverte em convicção a decisão da vontade. Cf. MIRANDA, Margarida. *Sem a Voz que os animou, ainda ressuscitados são cadáveres actio* e *declamatio* na formação de Vieira, pregador. *Humanitas*. Coimbra, n.º 60, 2008, p. 279.

Na perspectiva jesuítica, havia relações entre a função psíquica do engenho e a complexão do corpo. Num dos "Catálogos" da Companhia de Jesus, Luís da Grã, reitor do Colégio e provincial por muitos anos, considera-se dotado de "boa complexão", mas possui também "prudência e maneira de tratar com os colegas"[390]. O filósofo jesuíta de Coimbra, Manuel de Góis, no *Comentário Conimbricense* ao tratado *De anima* de Aristóteles, refere-se ao termo *ingenium* no Livro II[391], quando, ao abordar alguns aspectos inerentes à unidade psicossomática que constitui o ser humano, discute a questão se a maciez da carne do corpo pode ser considerada indício de bom engenho. Aristóteles, ao dissertar acerca do sentido do tato e de sua importância no processo de conhecimento, afirmara que a maciez da carne predispõe a uma maior sensibilidade tátil e por isto a ter um bom engenho, ao passo de que os sujeitos que têm carne dura são rudes também quanto à inteligência[392]. Góis, porém, rejeita a tese aristotélica, com argumentos que relacionam o engenho à teoria dos temperamentos, alguns deles inclusive retirados de outros textos do Estagirita: os *Problemata.* Ao contestar a posição do *De Anima,* Góis propõe algumas evidências contrárias como, por exemplo, o fato de que os temperamentos fleumáticos dotados de carnes moles são menos inteligentes do que os coléricos e os melancólicos cujas carnes são mais duras devido à composição somática. Na filosofia conimbricense, portanto, parece haver a possibilidade de delinear certa conexão entre o engenho e os temperamentos caracterizados pela prevalência do elemento ígneo.

O engenho denota uma nova modalidade de pensamento. Numa realidade tão instável como a do século XVII, ao homem se requer uma tarefa criativa que não se satisfaça apenas nas variações de relações já consolidadas e evidentes, mas que também crie outras relações nada óbvias, menos evidentes e até misteriosas, através de uma contínua solicitação do intelecto e da imaginação. Explica-se assim a centralidade barroca do tema do engenho, dote este que consiste em aproximar coisas entre elas distantes, com uma sorte de círculo que

---

[390] "Catálogo da Bahia de Todos os Santos, mês de junho, 1574". *ARSI, Bras*. 5.1, fls. 10-12.(transcrição minha)

[391] GÓIS, Manuel de. *Curso Conimbricense*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de Antônio Alberto de Andrade. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, artículo III, p. 71-72.

[392] Cf. CAMPOS, Maria da Conceição. *Comentários do colégio conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado Da Alma, de Aristóteles Estagirita*. Lisboa: edições Sílabo, 2010.

provoca um incremento do conhecimento e do deleite provocado pela surpresa. Conforme assinala Battistini, o engenho é uma categoria já utilizada por Aristóteles. O Barroco retoma a categoria do engenho. No jogo da recepção, a audácia do poeta que, ao criar metáforas, identifica um conceito com outro que imediatamente parecia inconciliável, desencadeia um processo duplo de velar e de desvelar que obriga o destinatário a participar da mesma felicidade inventiva do emitente, experimentando o prazer de decifrar pelo próprio engenho o que fora criado pelo engenho de outro[393].

O autor salienta que, num mundo fragmentado como o do Barroco, o engenho parece ser a capacidade mais apta para encontrar relações de sentido e combater a perda de unidade entre sentidos e razão que se introduzira nos inícios da filosofia moderna. Daqui deriva a busca constante de correspondências e de processos associativos, não havendo nesta concepção uma diferença substancial entre o uso do engenho feito pelo cientista ao unir os fenômenos mais diversos sob uma única lei, e pelo poeta, gerador de metáforas, que consegue colocar numa única palavra múltiplos significados. Em ambos os casos, a intervenção do engenho permite uma idêntica operação[394].

O tema do engenho é recorrente na literatura jesuítica, sendo um lugar comum também a associação desta potência com algumas qualidades específicas do temperamento, de modo que não é de estranhar o uso destas categorias e da associação entre elas nos "Catálogos Segundos" da Companhia, com o objetivo de orientar a organização dos indivíduos para as funções que lhes são mais convenientes, conforme suas aptidões. Quem possuir bom engenho associado à prevalência de humores colérico ou melancólico é predisposto para as funções mais próprias do carisma jesuítico, tais como a pregação, o governo, a docência. Este tipo de documentação evidencia, portanto, a construção de um conhecimento das características psicossomáticas dos indivíduos tendo em vista sua inserção no corpo político e social[395].

---

[393] BATTISTINI, A. *Il Barocco.* Cultura, miti e immagini. Roma: Salerno editrice, 2000, p. 131-132.
[394] *Idem.*
[395] MASSIMI, Marina. *Op. Cit*., p. 625-633.

2.6 CONSTRUINDO A UTOPIA: QUINTO IMPÉRIO PARA EVANGELIZAR UM MUNDO NOVO

No plano missioneiro cristão, a expansão portuguesa se regeu por um dos móbiles legitimadores mais poderosos, a utopia da universalização do cristianismo, que comportava um plano espiritual e onírico. Serafim Leite afirmou que os padres jesuítas, na América Portuguesa, como noutros pontos do globo terrestre, "eram também evangelizadores da religião que ensina os homens o seu destino sobrenatural e eterno."[396] Em torno deste enunciado se definiram fins transcendentes, consagrados pela legislação colonial régia, em concorrência com outros objetivos materiais[397]. Se a missão no Brasil foi um empreendimento complexo, comportou também consigo o transporte de um projeto de cultura e de ideias, cujos agentes principais foram as Ordens religiosas. A ideia de uma *pax christiana*, ou seja, da unidade do Império romano, funcionou como um "mito justificador", ou seja, como afirmação do poder imperial associado ao empreendimento político e ideológico arquitetado na Europa[398].

O novo homem que a Companhia propôs, e sobre o qual Vieira escreveu, nos seus Sermões, tinha de ser um cristão disposto a conhecer o caminho da salvação, traduzida pela nova evangélica da chegada do Messias redentor. Pertencer à comunidade era acreditar num tempo que viria, que se projetava no futuro, um tempo regenerador, capaz de garantir a sobrevivência da alma, operando a ressurreição de cada homem à imagem de Cristo. Também por este futuro se uniam os cristãos na comunidade que os separava do resto do mundo e os unia a Deus pela aliança. O tempo futuro projetava o Reino para além dos limites do vivido, realizava-se com a morte e aspirava a um futuro promissor e edênico.

A noção de um tempo novo, de um tempo que haveria de vir, aparecia fortemente arreigada no discurso político medieval, que, no caso português, vai para além do Renascimento. Os tempos messiânicos eram, pois, os tempos novos que refaziam o pacto e reintegravam o mundo no cosmos em harmonia, que reforçavam a fidelidade absoluta a

---

[396] LEITE, Serafim. *Novas Páginas da História do Brasil*. *Op. Cit*., p. 140.
[397] FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit*., vol. I, 2006, p. 155.
[398] ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. Cit*., p. 13.

Deus. O povo eleito recebia a "terra prometida" das mãos de Deus. Todo o cristão era herdeiro de um passado, e o texto sagrado que o fixava valia como referencial. Era também esta pretensão ecumênica de portadores de boa nova que fazia de cada cristão um cruzado, muito antes da Idade Média, no sentido de conhecedor e propagador de uma verdade[399]. Deste modo, o novo homem moldado pelos Jesuítas, nos seus colégios, nas suas missões, descritos nas cartas e nos diversos Catálogos, deveria ser, antes de mais nada, um cruzado, um soldado de Cristo.

O Quinto Império seria constituído pela união de todos os homens através dos princípios cristãos. Os povos seriam reunidos num império universal formando um só rebanho, regidos pelo monarca da nação lusitana, na terra, e espiritualmente pelo Sumo Pontífice. Não havia, assim, um espaço geográfico definido, o Quinto Império alcançaria todos os recantos da Terra, Mares e Oceanos[400]. Ao revelar o Quinto Império, projetando a Idade de Ouro no futuro, o padre Antônio Vieira formulou uma "filosofia da Esperança". O Quinto Império (e a palavra Império é, ela própria, marcada pela ideia de totalidade) surgia como superação dos outros quatro Impérios (o dos Assírios, dos Persas, dos Gregos, dos Romanos), como sublimação da história, quando tudo nela se explicava e ganhava sentido, para onde tudo convergia. A sua teologia da História foi fonte de sentido global, utopia essa que deu sentido à sua prolixa obra[401].

2.6.1 As terras do Divino Salvador sob a égide quinto-imperialista

Em terras brasis, a denominação da cidade de Salvador já obedeceu a uma premissa de cristianização das novas terras a que se chegava. O titular da cidade era o Divino Salvador, escolhido

---

[399] FRÓES, Vânia Leite. "Era o Tempo do Rei…" In: LIMA, Lana Lage da Gama; CIRIBELLI, Marilda; HONORATO, Cézar Teixeira; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (orgs.). *História & Religião*. VII Encontro Regional de História. Núcleo Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: MAUAD Editora e FAPERJ, 2002, p. 42-43.

[400] MURARO, Valmir Francisco. *Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit.*, p. 323.

[401] URBANO, Carlota. O padre Antônio Vieira e a Companhia de Jesus. In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Op. Cit*., 2009, p. 39.

implicitamente por D. João III quando resolveu instituir o Governo Geral do Brasil com sede na "fortaleza do Salvador", que mandou Tomé de Sousa fundar na Bahia de Todos os Santos. O Titular da Cidade do Salvador era o mesmo da Catedral do primeiro bispado do Brasil, conforme estava indicado na bula *Super Specula Militantis Ecclesiae* que, em 1551, criou a diocese de São Salvador da Bahia de Todos os Santos. O nome de Salvador foi precedido do qualificativo de Santo, para que a Igreja conservasse sua tradição, guardando essa significação do vocábulo para o Salvador do mundo, Jesus Cristo, o filho que está sempre unido a Deus Pai, segunda pessoa da Santíssima Trindade incarnada.

A Igreja emanava documentação oficial em que a designação de Salvador não aparecia isolada, precedendo-a os qualitativos de Santo, Santíssimo ou Divino Em torno desta questão, aparece a discussão sobre a divergência de nomes da Capital e da Arquidiocese: Cidade do Salvador e Arquidiocese de São Salvador. A povoação fundada por Tomé de Sousa teria recebido a denominação de Cidade do Salvador, e ao primeiro bispado criado no Brasil o Sumo Pontífice Júlio III deu o título de Diocese de São Salvador da Bahia de Todos os Santos. A excessiva e abundante documentação joga a favor das duas denominações, historicamente certas, com o mesmo titular. Apesar de denominada Cidade de Salvador, a bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, do papa Júlio III (1551), cita a cidade de São Salvador e a Diocese de São Salvador. A denominação adotada pela Santa Sé não deveria discordar da do rei ou constar como engano, mas ainda que essas hipóteses fossem aceites, na bula *Inter Pastoralis Officii*, do papa Inocêncio XI (1676), que elevou a Catedral da Bahia à categoria de Sé Metropolitana, constam as seguintes denominações: "Cidade de S. Salvador da Bahia de Todos os Santos", "Igreja de S. Salvador da Bahia", "um só Arcebispo, o de S. Salvador da Bahia", "Igreja e cidade de S. Salvador da Bahia", "província de S. Salvador da Bahia" e "Arcebispado de S. Salvador da Bahia". A observação do Cónego Manuel de Aquino Barbosa é que as bulas, sendo espaçadas em cento e vinte e cinco anos, obedecem às mesmas diretrizes, com denominações idênticas, e não se verificou qualquer alteração que demonstrasse o mais

leve propósito de uma retificação. Portanto, a denominação São Salvador, em vez de Salvador, foi utilizada com segurança[402].

Os discursos providencialistas e messiânicos de Vieira evidenciavam uma escolha clara da cidade de Salvador para o combate às invasões e à heresia dos holandeses, considerando o Brasil uma conquista vitoriosa da Europa:

> No fim do ano de mil seiscentos e dezoito apareceu um cometa na Baía, que foi visto em todo o mundo e observado de todos os matemáticos; como consta de seus memoriais. Era um formoso meteoro, o qual, como precursor do sol, amanhecia três horas antes no mesmo Oriente. A sua grandeza se estendia até à quarta parte do hemisfério: a figura era de uma perfeitíssima palma, a cor, das folhas da mesma árvore, depois que o sol, que a seguia, lhe amadurecia a verdura. Todos naturalmente diziam que a palma prognosticava vitória; mas o mesmo cometa, que direito e levantado se mostrava no Brasil como palma, na Europa, inclinado e atravessado, representava a figura de um alfange de fogo; e tudo era porque, debaixo das neves e gelos de Holanda, como nas entranhas e fornalhas do Etna, se estava no mesmo tempo forjando e acendendo um vulcão, que havia de abrasar a Baía e o Brasil.[403]

O cometa em forma de palma é símbolo de vitória. Esta é uma relação decifrável, na ótica de Vieira, entre o signo visível e o referente significado[404], interpretado por ele como divino. Note-se a duplicidade que a Holanda representou, nos projetos vieirinos: se por um lado foi onde Vieira recolheu informações sobre modelos de organização no plano político e econômico, como é o caso das companhias

---

[402] Cf. BARBOSA, Manuel de Aquino. *Op. Cit*., p. 411-412.
[403] VIEIRA, Antônio. Obra profética. História do Futuro e Voz de Deus ao mundo, a Portugal e à Baía. Pedro Calafate (coord. geral). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit*., tomo III, vol. I, p. 603.
[404] Cf. CHARTIER, Roger. *Op. Cit*., 1991, p. 184.

monopolistas de comércio e navegação, foi também o país de heresia, do protestantismo, o inimigo religioso a combater[405].

Assim, a problemática do Quinto Império só pode ser analisada no contexto em que foi criada, tendo sido transposta, discursivamente, por Vieira, e comprovada constantemente em exemplos bíblicos, nos quais se lêem as origens divinas dos portugueses. A leitura de Vieira é fruto de uma mente arguta de um pregador excepcional, que se propunha criar soluções para Portugal, no plano material e espiritual[406]. O perfil da Ordem de Santo Inácio de Loyola, vocacionada para a ação concertada em vários cenários de missão e para o investimento na formação intelectual dos seus membros, predispunha os Jesuítas a serem os pioneiros do esforço de realização da utopia da universalização do cristianismo, processo no qual os colégios foram instrumentos privilegiados e fundamentais.

---

[405] Um dos aspectos mais significativos da estada de Vieira na Europa é a sua observação, em Roma e nos Países Baixos, dos modelos sociais, econômicos, institucionais, em confronto com a realidade portuguesa. Foram estes conhecimentos que lhe permitiram lançar um olhar crítico sobre Portugal. FRANCO, José Eduardo. Introdução. *Entre a Selva e a Corte*. *Op. Cit.*, 2009, p. 13. Com as perseguições inquisitoriais ocorridas na Península Ibérica, a comunidade judaica emigrara para a Holanda, contribuindo para afirmar o Império holandês. Consciente dessa realidade, Vieira tentou intermediar entre a comunidade sefardita de Amesterdão e o governo português, por forma a recuperar esse importante capital humano. Chegando a propor ao Santo Ofício medidas de reforma, de modo a atenuar os seus métodos persecutórios, e na sequência dos seus encontros com uma figura intelectual do seu tempo, Menassé Ben Israel, o jesuíta faz planos de integração dos judeus em seu projeto de utopia do Quinto Império, que lhe valeu o título de proto-ecumenista. Cf. GOMES, Pinharanda. *História da Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Guimarães editora, 1992, p. 319-328; BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira*: o Homem, a Obra, as Ideias. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.

[406] GANDRA, Manuel J. Padre Antônio Vieira: paralelo da sua vida e obra com o providencialismo, o milenarismo e o messianismo coetâneos. In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Op. Cit.*, 2009, p. 283.

Desenvolve-te a ti próprio, não para a fruição, mas para a ação
Inácio de Loyola. *Constituições.*

3 COLÉGIO DA BAHIA: PIONEIRO NO ENSINO JESUÍTICO NA AMÉRICA PORTUGUESA

Nóbrega indicava o futuro Colégio da Bahia como um Colégio onde se poderia estudar tão bem como em Portugal e com menos trabalho e menos custo do que indo ao reino[407]. A intenção inicial intentava na criação de uma instituição que formasse profissionais e quadros coloniais, sem que estes necessitassem de se deslocar à metrópole. Por um lado isso diminuiria os custos, conforme refere o jesuíta, mas por outro lado providenciaria o território americano ocupado pelos portugueses de quadros suficientes.

Houve sucessivas tentativas em tornar o Colégio da Bahia uma universidade, em padrões semelhantes à universidade portuguesa, mas todas elas fracassadas. Serafim Leite afirmou, categoricamente: "O Colégio da Bahia permanece para a posterioridade o mais alto padrão

[407] *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit.*, vol. II, p. 311.

dos estudos gerais da Companhia de Jesus no Brasil.“[408] Desde o início que o Colégio esteve no centro de colonização da América Portuguesa e da fundação da Província do Brasil. Na Bahia, capital da Província do Brasil e sede da Cúria Provincial, além do Colégio já existiam numerosas aldeias, desde o Camamu na parte sul até à aldeia do Espírito Santo (Abrantes) na parte norte, e ainda outras pelo sertão a caminho do Rio de São Francisco. Organizada deste modo, a Companhia de Jesus não cessou de se expandir, atingindo todos os limites da América Portuguesa[409].

O documento do *ARSI* sobre a “Fundação dos Colégios e Residencias do Brasil” indica que o princípio do Colégio da Bahia se situa em 1549. Por ser o primeiro Colégio dos Jesuítas, na América Portuguesa, é construído, à partida, como o projeto de “ser cabeça e seminário de todos os mais que, ao diante, se fundassem como a cidade havia de ser metrópole de todas as outras.”[410] O segundo aspecto que o documento salienta é a missão de conversão a que a Companhia estava destinada. Do mesmo modo que padre Francisco Xavier convertia almas na Índia, assim se devia fazer no Brasil com os gentios. À fundação deste Colégio seguiu-se a fundação do Colégio do Rio de Janeiro e o de Pernambuco. Sem uma renda fixa, os colégios funcionaram, primeiramente, à base das esmolas dos portugueses. O rei D. João III estabeleceu uma esmola para cada um por mês, cerca de 10 ou 12 mil reis a cada um deles. Passados cerca de 15 anos, em 1564, D. Sebastião dotou o Colégio da Bahia de 3 mil cruzados de renda por ano para sessenta religiosos. No edifício referente ao Colégio, o rei doava 160 cruzados por espaço de dez anos. Até 1598, este número não se modificou. O Colégio sobreviveu, no início, da esmola de D. João III e da renda de D. Sebastião, referindo o mesmo documento “que não se pagou uma nem outra alguns anos como convinha e depois a venda de que se pagou tudo junto.”[411]

No que diz respeito a terras, os padres pediram aos governadores algumas terras de sesmaria, tal como se davam aos

---

[408] LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 50.
[409] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 36.
[410] “Fundação dos Coll.os e Residencias do Brasil, 1598”. *ARSI, Bras*. 11.1, fl. 497. Na parte inferior do documento, no fl. 497, vem escrita a seguinte nota: “Deve ter levado este papel para Roma em 1598 o padre Fernão Cardim (Provincialato do P. Pero Rodrigues)”. Cf. “História dos Collegios no Brazil”, 14, 03, 011, BNRJ.
[411] *Ibidem*, fl. 497-497v.

moradores da cidade, de onde lhes vinha o mantimento. Além das terras de sesmaria, tinha as terras aforadas[412], onde se cuida do gado. Assim, o sustento do Colégio provinha da terra e do gado. Para além disso, os Jesuítas possuíam ainda o Camumu, terras na capitania de Ilhéus. Ocupavam doze léguas por costa, e seis para o sertão. O Colégio aproveitava uma ilha, uma vez que as restantes estavam impedidas de povoar pelos portugueses por estarem cheias de uma "gente cruel e fera". Refere-se ainda que as terras seriam de grande proveito quando fosse possível colocar engenhos de açúcar. No máximo, por ano, até a data de 1598, o Colégio teria cerca de dois mil cruzados[413] (ANEXO D).

O sustento do Colégio foi feito através de esmolas, provendo estas o vestimento, alimentos (azeite e vinho são citados, dizendo-se que não existem na terra) e o demais necessário para a Igreja. O Colégio possuía ainda duas residências anexas, uma na capitania dos Ilhéus, a 30 léguas e a que estava na capitania de Porto Seguro, a 60 léguas da banda do sul[414]:

---

[412] Aforamento designa o ato de concessão de privilégios e deveres sobre uma propriedade cedida em *enfiteuse* para exploração ou usufruto ao seu ocupante, pelo proprietário. Era um ato jurídico privado que se praticou em Portugal até 1960. Os aforamentos podiam ser concedidos por pessoas públicas (por exemplo mosteiros, Ordens religiosas) ou privadas, como casas senhoriais. Geralmente eram feitos especificando um certo número de gerações em que o foro (quantia em dinheiro ou espécies, ou ambas, paga anualmente ao senhorio do foro) estaria válido, antes que o mesmo caducasse juridicamente. Os prazos concedidos ou aforados eram existências vagas no momento dos bens patrimoniais da Casa Real, Casa das Rainhas, Infantado ou casa dos Infantes, ou dos bens das Ordens Militares de que o rei de Portugal era grão-mestre e administrador perpétuo desde o século XVI. Também os aforamentos, privados ou públicos, visavam fomentar a exploração e rentabilidade de fazendas agrícolas extensas, mas não só, pois que o regime da enfiteuse se aplicava igualmente a prédios urbanos e outros bens imóveis não agrícolas, que então constituíam prazos foreiros como os agrícolas. Mas a maior parte dos aforamentos eram rurais, daí o interesse dos proprietários de terrenos improdutivos e da própria Coroa e casas nobres e burguesas na multiplicação dos seus contratos de aforamento, contribuindo, em consequência, para a melhor condição econômica das populações do interior e das colônias. O aforamento foi transplantado para o Brasil desde o século XVI. A Coroa portuguesa, diante da abundância de terras abandonadas em seu território, adotou o aforamento compulsório, através do instituto da sesmaria. A doação de sesmarias era solicitada aos donatários governadores ou câmaras municipais. O sesmeiro, autoridade pública criada em Portugal, distribuía e fiscalizava as terras incultas. O aforamento era solicitado aos detentores de sesmarias (órgãos públicos, Ordens religiosas ou particulares). O proprietário das terras tinha de aceitar a presença de lavradores, que iriam utilizá-la, mediante pagamento. Cf. ROCHA, Manuel A.C. da. *Instituições de Direito Civil Portuguez*. Coimbra: Faculdade de Direito, Universidade de Coimbra, 1857, secção 6.ª, p. 415-455.

[413] "Fundação dos Coll.os e Residencias do Brasil, 1598", *ARSI, Bras*. 11.1, fl. 497 v.

[414] *Ibidem*, fls. 497v.-498.

> Senão tiver dívidas, pode sustentar com o que tem, os sessenta de sua fundação entrando neles dez ou doze que estão de ordinário nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, que lhe são sujeitas, e outros tantos que estão nas povoações dos Índios ocupados em seu ensino e doutrina aos quais este colégio prov[endo] necessário e os ditos poderá sustentar estreitam[ente] pelas coisas terem preços excessivos e os corsários do mar serem m[uitos] por onde senão pode prover do Reino do que há mister.[415]

Relativamente aos estudos no Colégio, estes são referenciados do seguinte modo, no mesmo documento:

> Não tem este colégio obrigação alguma particular. As lições que tem são livros introduzidos com consentimento dos gerais passados. Tem de ordinário uma lição de Teologia Escolástica, e outra de casos. Tem um curso de artes, quando assim estudantes para ele assim de casa como de fora que comum[men]te se começa de quatro em quatro anos tem duas lições ou classes de humanidades, e outra de ler e escrever, mas a nenhuma delas obriga a fundação.[416]

Noutra parte do mesmo documento se volta a sublinhar que o Colégio não tem obrigação alguma, e que

> Exercitam com todos nossos ministérios grátis como a Comp[anhia] costuma. Tem uma escola de

---

[415] No documento original "cosairo". Cosairo, cossario, corso ou corsário têm o mesmo significado, derivado da palavra italiana *corsaro*, que significa pirata, que por missão ou carta de corso (ou "de marca") de um governo, era autorizado a pilhar navios de outra nação (guerra de corso), aproveitando o fato de as transações comerciais se basearem na transferência material de riquezas. Os corsos eram usados como um meio fácil e barato para enfraquecer o inimigo que perturbasse suas rotas marítimas. Através dos corsos, os países podiam enfraquecer os seus inimigos sem suportar os custos relacionados com a manutenção e construção naval. "Fundação dos Coll.os e Residencias do Brasil, 1598". *ARSI, Bras.* 11.1, fl. 497.

[416] *Idem.*

> ler, de meninos filhos dos portugueses onde além da doutrina os ensinam a ler e escrever. Estão de ordinário em cada uma destas residências de quatro até seis dos nossos, que já agora se sustentam com muito [?] trabalho pelas capitanias estare[m] mui[to] pobres, e se ire[m] despovoando por causa de uma gente bárbara e cruel de que recebe[m] [somente?] perda e dano.Tem este colégio três aldeias de índios em que os nossos residem.[417]

Analisando o documento, confirma-se a gratuicidade do ensino, a escola de ler para os meninos filhos de portugueses, a residência permanente de quatro a seis padres jesuítas, o apontamento do esforço que a tarefa exigia, graças ao povoamento e às guerras com "gente bárbara e cruel", mas atesta-se também que, em 1598, o Colégio já possuía 3 aldeias de índios, nas quais os padres residiam. Confrontando com a carta do padre Manuel da Nóbrega, então Superior da Missão no Brasil, ao padre Simão Rodrigues, provincial de Portugal, há referência ao irmão Vicente Rodrigues, que já "ensina a doutrina aos meninos cada dia, e também tem escola de ler e escrever", e que os índios mostram disposição para aprender. Leite refere ser esta a primeira carta de Nóbrega escrita no Brasil poucos dias depois de chegar, a 29 de março de 1549[418]. Segundo o autor, esta é "a primeira menção positiva na história da instrução e educação do Brasil (e, da história da pedagogia jesuítico-americana, a primeira também)."[419] Em termos discursivos, a menção de Nóbrega à disposição dos índios para aprenderem não deixa de ser revelante, uma vez que nas cartas e na documentação em geral da Companhia, o índio vacila entre a imagem de cooperante e a imagem de "bárbaro e cruel". Não deixando nunca de enfatizar o trabalho árduo dos padres, e também a celeridade na construção das residências e das aldeias, o documento de 1598 mostra claramente a dificuldade na implantação do projeto jesuítico.

Quanto à distribuição dos padres, o documento de 1584 intitulado "Informação dos padres da Companhia de Jesus no Brasil" indicava que viviam no Colégio 70 pessoas, 24 padres (alguns são

---

[417] *Ibidem*, fl. 498.
[418] LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. *Op. Cit*., vol. I, p. 108; 110-111.
[419] LEITE, Serafim. *Novas Páginas de História do Brasil*. *Op. Cit*., p. 135.

pregadores), citando ainda noviços e alguns enfermos. Nos estudos, "uma lição de teologia e outra de casos, um curso de artes e duas classes de latim", para além disso, uma "escola de ler e escrever para os filhos dos portugueses"[420]. O mesmo documento referia a existência de uma igreja com 9 paróquias, engenhos de açúcar com mais de 30 escravos, 2 residências afetas ao Colégio, "nas quais estão portugueses". Ao Colégio estavam sujeitos 3 aldeamentos de índios, com 4 elementos da Companhia em cada uma, "ocupados na conversão e ensinando a doutrina. Predicando, batizando, confessando e ministrando todos os sacramentos"[421] (APÊNDICE I)

3.1 O COLÉGIO DOS MENINOS ÓRFÃOS DA BAHIA

Em 1549 os meninos ainda não eram muitos, mas Vicente Rodrigues acumulou as funções de mestre-escola com outras, tendo aprendido a tecer com um oficial tecelão que vinha na armada, por forma a instruir os índios do mesmo ofício. A educação dos meninos continuava, no entanto, a ser a sua atividade principal, e alguns meses depois, ele dispunha de um ajudante[422]. A notícia que Nóbrega transmitia, doze dias depois de chegar ao Brasil (na carta de 10 de abril de 1549), era a de que os primeiros alunos foram meninos mestiços, fruto de relacionamentos entre as índias e os portugueses que eles tinham achado em Vila Velha. Esses meninos falariam a língua tupi (das mães), mas não desconheceriam totalmente o português dos pais. A documentação do *ARSI* sobre a fundação do Colégio, escrita em datas posteriores à desta carta, não cita quaisquer referências a meninos mestiços, apenas se referindo a "meninos filhos de portugueses", o que não exclui que Nóbrega esteja certo em sua apreciação.

A carta de 9 de agosto de 1549, também ao padre Simão Rodrigues, refere a escolha de um lugar para o Colégio, de preferência perto da aldeia (referia-se, segundo Leite, à Aldeia do Monte Calvário),

---

[420] "Informação dos padres e irmãos da Companhia de Jesus no Brasil", janeiro de 1584. *ARSI, Bras*. 5.1, fl. 18-18v.
[421] *Idem*.
[422] *Idem*.

já que o objetivo era os padres começarem a batizar[423]. A opção era, ainda, estratégica, já que, segundo Nóbrega, o governador não queria o Colégio dentro da cidade, para não "haver guerra com o gentio", o que não convencia Nóbrega, porque "os que hão de estar no colégio hão de ser filhos de todo este gentio, que nós não temos necessidade de casa, e posto que haja guerra não lhes pode fazer mal"; ainda assim, a opinião de Nóbrega é a de que o Colégio ali permaneça[424]. A carta de 6 de janeiro de 1550 também referia o futuro Colégio: "Fizemos construir uma Igreja, onde os cristãos ouvem missa, e, junto a uma casa, onde o Irmão Vicente Rodrigues e Simão Gonçalves ensinam os meninos"[425]. Em 1583, o Colégio tinha 80 alunos neste ensino elementar[426].

No ano em que Nóbrega embarcou para o Brasil fundou-se na capital portuguesa o Colégio dos Meninos Órfãos, junto ao Colégio de Santo Antão (Lisboa), da Companhia de Jesus, dentro do mesmo espírito religioso. Mas as *Constituições* da Companhia, que só chegaram a Portugal em 1553 (e ainda a título incipiente), não incluíam estes estabelecimentos entre os seus ministérios. Em todo o caso, os meninos órfãos desempenharam no Brasil um papel fundamental, e um papel único na história das missões. Os primeiros sete partiram, em 1550, com o fim de pregar o nome de Jesus Cristo aos gentios. Também foram para Oriente, mas a sua pregação foi mais limitada, resumindo-se a cantar nos ofícios divinos. Os meninos órfãos tinham aprendido a cantar em Lisboa, atuando na corte por algumas vezes, e levando para o Brasil o que tinham aprendido[427]. Em 1552 dizia-se, no Colégio dos Meninos de Jesus na Bahia: "Em casa se tem exercício de tudo, assim de pregações como de cantigas, pela língua e em português, e aprendem muito bem o necessário."[428] A escola de canto da Bahia continuou no Colégio de São Vicente, e passou de São Vicente para São Paulo de Piratininga[429].

A documentação do *ARSI* referencia dois desses meninos no Colégio da Bahia, no Catálogo de 1562, Simão Gonçalves, de quem se diz ser "sacerdote escolar, de 28 anos. Há 13 anos que entrou na

---

[423] LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. *Op. Cit*., vol. I, p. 125.
[424] *Ibidem*, p. 126.
[425] *Ibidem*, p. 155-170. *MONUMENTA BRASILIAE*, *Op. Cit*., vol. I, p. 158.
[426] "Carta Ânua da Província do Brasil, de 1583", do provincial José de Anchieta do geral padre Cláudio Aquaviva, Bahia, 1 de janeiro de 1584. *ARSI. Bras.* 8, fls. 3-5v.
[427] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 63.
[428] *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. I, p. 396.
[429] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 64.

Companhia de Jesus, no Brasil. Foi um dos meninos órfãos que foi enviado de Portugal. Sabe pouco latim, fala a língua dos índios e é mestre de noviços" e Antônio de Pina, "sacerdote escolar de 26 anos, há 8 que foi recebido na capitania do Brasil. Foi um dos meninos órfãos. Percebe latim e língua dos índios."[430] (APÊNDICE J) Estes dados permitem aferir que muitos dos meninos órfãos seguiam o sacerdócio e integravam a Companhia. Com relação à atuação musical deles, a carta do padre Antônio Blasquez relata a sua entrada na Aldeia do Rio Vermelho, na Bahia, em 1557, cantando em procissão, "do que eles [os índios] se maravilharam e ficaram como atônitos, porque em extremo são dados à música e ouvir cantar."[431] É útil lembrar que, numa sociedade onde poucos sabiam ler e escrever, a música era também uma linguagem capaz de ordenar o mundo.

3.1.1 A importância da língua e da música na catequese

Os órfãos foram os primeiros que aprenderam a língua da terra, misturados com os meninos brasis, entrando alguns deles mais tarde para a Companhia de Jesus e tornando-se bons línguas, expressão usada para designar os que sabiam e falavam a língua brasílica ou tupi, que mais tarde se designou por geral, já na segunda metade do século XVII. Até aí foi referida como "língua Brasil", "língua da terra", e sobretudo "língua brasílica"[432].

Na impossiblidade de impor a língua portuguesa aos indígenas, os Jesuítas criaram novos códigos linguísticos, sob a denominação de língua geral. A publicação da *Gramática* do padre Anchieta, em 1595, tentava ensinar a língua tupi e utilizá-la para a mediação da aprendizagem da língua latina, para assim converter o gentio[433]. O ensino nos Colégio foi sempre ministrado em latim ou na

---

[430] "Colégio da Bahia de Todos os Santos, 1562". *ARSI, Bras*. 5.1, fls. 6-6v.(transcrição minha)

[431] *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit*. vol. II, p. 377-391, Cartas Avulsas, p. 199. Segundo a publicação: "copiada no livro de registro 'Cartas dos Padres da Companhia de Jesus sobre o Brasil, ...', cit. fl. 34.", como sendo de autoria do Ir. Antonio Blasques.[Bahia], 10 de junho de 1557.

[432] COUTO, Jorge. A Gênese do Brasil. In: MOTA, Carlos Guilherme. *Viagem incompleta*: a experiência brasileira 1500-2000. São Paulo: Senac, vol. 1, 1999, p. 65.

[433] SANTOS, Elaine Maria. Da Lei do Diretório ao Alvará de 1770: civilizar para o bem do Estado. OLIVEIRA, Luiz Eduardo (org.). *A Legislação Pombalina sobre o Ensino de Línguas*:

língua geral, sendo excluída a língua portuguesa, fato que distinguia a pedagogia jesuítica daquela que era posta em prática nas escolas conventuais do reino[434]. Data de 1596 o documento que Cláudio Aquaviva envia ao padre provincial Pero Roiz, mandando fazer cumprir o decreto do ano anterior (1595), ordenando a aprendizagem da língua brasílica a todos os padres da Companhia, sobretudo os enviados do reino, tendo em conta as dificuldades sentidas o terreno[435] (ANEXO E).

A percepção, por parte dos Jesuítas, de aspectos que interessavam aos indígenas, levava-os muitas vezes a readaptarem as suas estratégias no terreno. Um desses exemplos foi a música. Os padres jesuítas entenderam a afeição dos indígenas à música e ao canto. Seduzidos pela expressão musical, estes cantavam em procissões. Mas do mesmo modo, nos primeiros contatos, os meninos portugueses aprendiam a tocar maracás e taquaras. De Portugal vinham instrumentos musicais como a flauta, a gaita, as nêsperas, os ferrinhos, os pandeiros e soalhas, de forma a atrair, musicalmente, os indígenas[436]. Um dos exemplos disso é o fato de a música ter sido usada na sua catequização. Nóbrega utilizou esse método em sua catequese, primeiro na Bahia e depois em Piratininga. Em 1559, na Bahia, os meninos indígenas oficiavam missas cantadas[437]. Este método criou escola, de tal forma que levaria o padre Antônio Vieira a defender, no século XVII, o ensino de canto e instrumentos nas aldeias do Maranhão e Grão-Pará. A partir daí, a música entraria como disciplina escolar nos seminários, em particular no de Belém de Cachoeira (Bahia), aparecendo com três modalidades – canto, instrumentos e órgão – nas igrejas dos colégios e até nas de algumas fazendas maiores. A referência de Anchieta ao Colégio da

---

suas implicações na educação brasileira (1757-1827). Maceió, Alagoas: EDUFAL, 2010, p. 257.

[434] FÉRRER, Francisco Adegildo. *O Obscurantismo Iluminado*: Pombal e a instrução em Portugal e no Brasil. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1998, p. 43.

[435] "Carta de Cláudio Aquaviva para o padre provincial Pero Roiz, 13 de fevereiro de 1596". *ARSI, Bras*. 2, fl. 90.

[436] Embora os regulamentos da Companhia de Jesus fossem pouco afeitos à prática musical, e os eventos musicais não terem merecido a atenção dos Jesuítas, referências à música em cerimônias religiosas e eventos profanos foram encontradas em relatos desde pouco tempo depois da chegada dos Jesuítas no Brasil até sua expulsão, em 1759. A tese de Marcos Holler sobre a atuação musical dos Jesuítas no Brasil, no período colonial, colocou a música como uma influência na formação da cultura brasileira ou de identidades culturais regionais. Cf. HOLLER, Marcos. *Op. Cit.,* p. 2-3.

[437] *MONUMENTA BRASILIAE. Op. Cit.*, vol. III, p. 136.

Bahia na "Carta Ânua de 1583" é emblemática das atividades da Companhia com os indígenas:

> O ministério do ano inteiro com os índios consiste no seguinte: ensinar-lhes e explicar-lhes a doutrina cristã, batizá-los, uni-los pelo matrimônio, visitar os enfermos, ungir os doentes com os santos óleos, sepultar os mortos, dedicar-se à salvação de quantos lhe estão confiados, manter escolas primárias, em que os meninos aprendem também, com muita diligência a arte do canto e a tocar flautas e charamelas. Dão muito relevo, com o canto de órgão, às vésperas e missas, que nas aldeias quer no nosso colégio, nos dias consagrados às santas relíquias. E para isso são escolhidos aqueles cujas vozes se apresentam mais afinadas para formar o coral. E tamanha é a perfeição que, pela indústria dos nossos, adquirem nessas funções, que enchem da maior admiração aos portugueses.[438]

Nóbrega viu nas festividades entre as crianças apenas modos e costumes diferentes, sem entrever neles qualquer oposição à religião cristã. Nessa convivência tornava-se mais fácil abrir a porta à pregação do Evangelho[439]. Do mesmo modo, referiu em suas cartas que os meninos dos colégios deveriam cortar o cabelo como usavam os meninos da terra, mostrando claramente uma flexibilização consentida aos costumes do outro, desde que o carisma religioso e a finalidade da evangelização se mantivessem intactos[440].

No ano de 1583, Anchieta registra, na mesma "Carta Ânua", a frequência de oitenta meninos, alunos aplicados, segundo ele, que praticavam as "disputas", tal como nos colégios europeus, por forma a aprenderem a catequese:

---

[438] "Carta Ânua da Província do Brasil, de 1583", do provincial José de Anchieta ao geral padre Cláudio Aquaviva, Bahia, 1 de janeiro de 1584. *ARSI. Bras*. 8, fls. 3-5v. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 341.
[439] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 65.
[440] NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais Escritos*. *Op. Cit*., p. 137-146.

> Os meninos da escola primária, que completam o número de oitenta, dão mostra incomum de sua virtude. Com muita aplicação, procuram traçar as primeiras letras, para se poderem transferir depois às aulas de latim. Atraídos pelos prêmios, envidam grande esforço nas frequentes disputas a respeito da doutrina cristã, que decoram cantando, e das regras da aritmética. Incentivados pelo exemplo dos meninos, os estudantes das classes superiores, reunidos, nas sextas-feiras da quaresma, em nossa igreja, cantaram ao som do órgão e dos alaúdes as completas solenes, função a que se comparecia quase toda a cidade.[441]

Não se sabe exatamente o destino desses meninos órfãos, alguns morreram pelas condições precárias do Brasil, no século XVI, outros foram enviados de volta a Portugal, outros continuaram os seus estudos e tornaram-se sacerdotes da Companhia[442]. De qualquer forma, no século XVI o Colégio já tinha o canto como prática comum (e como forma de memorização da catequese), bem como as regras de aritmética, e as disputas frequentes.

3.2 ESCOLA DE LER, ESCREVER E CONTAR NA BAHIA

A escola de ler e escrever da Vila Velha da Bahia passava a ser "Casa do Nome de Jesus" na nova cidade de Salvador. Começando com mestiços da terra e órfãos de Lisboa, Nóbrega queria que fosse Colégio, e já de fato em 1552 se intitulava "Colégio dos Meninos de Jesus". Esta casa de ensino não obteve, desde logo, ajuda eclesiástica local, ficando estacionária. O padre Leonardo Nunes, entretanto, fora enviado para a vila de São Vicente, onde fundara uma escola, elevando-a a colégio, o Colégio de São Vicente[443]. A 29 de agosto de 1553,

---

[441] "Carta Ânua da Província do Brasil, de 1583, do Provincial José de Anchieta ao Geral P. Cláudio Aquaviva". Bahia do Salvador, 1 de janeiro de 1584. *Ibidem,* p. 342.
[442] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 216.
[443] LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 41.

Nóbrega decidiu que o Colégio de São Vicente fosse transferido para o planalto, fundando a aldeia cristã de Piratininga. Enviou à Bahia o padre Leonardo Nunes com instruções a Luís da Grã para que este ficasse naquela cidade e os quatro irmãos recém-chegados de Portugal, já com o curso de Humanidades e portanto capacitados para o ensino do Latim, se repartissem entre a Bahia e São Vicente. De início, o objetivo de Nóbrega foi o de fundar apenas dois colégios: um no Sul, na Capitania de São Vicente por ser porta e entrada do sertão; outro na Bahia, por ser capital do Estado do Brasil[444].

Na carta do padre Brás Lourenço, datada de 1553, descreve-se assim as atividades do incipiente Colégio dos Meninos de Jesus:

> O P.e Luís da Grã ocupa-se em pregar e confessar, e os outros Padres também nos ocupamos em confessar. Estava esta gente muito desejosa da nossa vinda, nem se querem confessar senão conosco. O Irmão Antônio Blasques ocupa-se em ensinar aos meninos a ler e escrever, e a alguns gramática. Ensina-lhes também a doutrina, faz fruto pela bondade de Deus, que tão diversas maneiras nos dá de ajudar as suas ovelhas. Aos domingos vou dizer missa a uma légua daqui, e lá ensino a doutrina cristã tanto aos portugueses como aos da terra e lhes falo, por um que levo comigo, na sua língua, coisas de Deus, especialmente do Juízo, que eles muito temem. O P.e Ambrósio Pires com um Irmão foi mandado para Porto Seguro, porque o P.e Navarro, que ali estava, entrou pela terra dentro com alguns portuguêses; e esperamos todos da sua ida grande serviço a Nosso Senhor, e fruto naquelas almas.[445]

A carta com a provisão do rei D. Sebastião, de Portugal, mandando fundar o Colégio de Salvador da Bahia data de 7 de novembro de 1564, iniciando-se com este 60 religiosos da Companhia

---

[444] LEITE, Serafim. *Novas Páginas da História do Brasil*. *Op. Cit*., p. 142.
[445] "Carta inédita de Brás Lourenço", Bahia, 30 de julho de 1553. *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. I, 1956, p. 517-518.

de Jesus[446] (ANEXO F). Menos de dois meses depois sai outra provisão régia, a 15 de janeiro de 1565, mandando fundar novo colégio na capitania de São Vicente ou outro lugar dessa costa, fundação da mesma base que o da Bahia, mas este para 50 religiosos da Companhia[447]. No "Catálogo de 1565 do Colégio da Bahia de Todos os Santos", como aparece designado, são referenciados 42 padres, com seus nomes, idades, funções no Colégio[448]. Em 1572 iniciou-se o curso superior para os candidatos ao sacerdócio na Companhia e em 1575 as aulas aceitavam estudantes externos. No final do século XVI, o Colégio já oferecia estudos de Humanidades, Filosofia (ou de Artes) e Teologia, além dos cursos elementares de ler, escrever e contar. Na sua maioria, os cursos eram superiores, ou seja, 20 anos depois da fundação do Colégio, o investimento educativo dos Jesuítas na qualificação do seu ensino era assinalável.

O alvará de D. Sebastião de 20 de janeiro de 1575, passado em Almeirim[449] (ANEXO G), obrigava o governador da repartição da Bahia de Todos os Santos, Luís Brito de Almeida, que visse "os chãos e propriedades que são necessárias para o edifício do Colégio da Companhia de Jesus", pedindo destes uma "avaliação", "por duas pessoas de boa consciência que o bem entendam" [450]. A intenção era vender aos padres da Companhia os terrenos por preço justo, "havendo respeito a serem para obra e coisa de tanto serviço de nosso ser e proveito espiritual do povo e nobreza da cidade", com as respectivas escrituras, atribuindo aos padres o título das propriedades. Tendo em conta a data do alvará, o Colégio funcionaria há cerca de vinte anos, notando-se aqui a preocupação régia em outorgar aos padres os terrenos dentro dos trâmites legais. No mesmo ano, a 11 de maio, o rei enviava novamente carta a Luís de Brito Almeida, um alvará que reiterava a necessidade de cumprimento das ordens anteriores, para que "os ditos colégios se possam fazer e acabar com a brevidade que convém para

---

[446] "Prouision del Rey de Portugal enq Manda al Captain de la Baya q vea quanto ban (?) menes ter sessenta personas dela Compª enel Colegio de St. Salvador; y si la redizima q lessa dado por fundação no lo basta; suple leque faltare dela hazenda de S.A." *ARSI, Bras*. 11.1, fls. 4v.-7v.

[447] *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit*., vol. IV, 1956, p. 94-106; p. 181-185.

[448] "Catálogo de 1565 do Colégio da Bahia de Todos os Santos". *ARSI, Bras*. 5.2, fls. 6-7v.

[449] "Fundacion del Colegio dela Baya de Sant Salvador del Brasil - fundatio Coll. Bahia". *ARSI, Bras*. 11.1, fl. 8v.-9.

[450] *Idem*.

serviço de Nosso Senhor e proveito espiritual"[451] (ANEXO H). Dirigia ainda, para as obras do Colégio, metade do dinheiro das comutações dos degredos.

Anchieta registrava, na Carta Ânua de 1583, que havia três aldeias supervisionadas pelo Colégio da Bahia (aldeias do Espírito Santo, São João e Santo Antônio), e que o Colégio apresentava resultados louváveis, "cresce cada dia o número de estudantes e melhora o resultado dos estudos."[452]

Em suas cartas, Manuel da Nóbrega referiu que, acima de tudo, estavam as virtudes e zelo de Nosso Senhor. A proposta do tipo de padre letrado não foi, num primeiro momento, necessária para a conversão do gentio no Brasil. Desta ideia partilha o autor João Adolfo Hansen, defendendo que, na ótica dos Jesuítas, a conversão deveria ser operada antes pelo exemplo de vida virtuosa do que por palavras[453]. Depreende-se que o principal projeto ao qual o Colégio estava afeto, desde a sua fundação, era a conversão dos indígenas, compreendendo um plano de estudos ainda incipiente. Em 1586, a carta de sesmaria de Álvaro Gonçalves afirmava, do mesmo modo, que a catequização era prioritária para o Colégio da Companhia "criar, e ensinar moços de gentio que por tempos lessem o nome do S[enhor] a todas as gentes."[454] (ANEXO I) Um outro documento da Companhia de Jesus, do século XVII (1662), afirmava o seguinte sobre o ensino no Colégio:

> Tem duas classes de latim, outra de curso quando há estudantes para ele e uma lição de Teologia, e outra de casos, e classe de ler, e escrever, mas nada disto tem de obrigação da sua fundação e o intento principal del Rei foi desencarregar-se da obrigação que tem para a conversão dos naturais da terra, por cujo respeito recebe os dízimos, e colocá-la na Comp[anhia] destas partes. Não tem outras obrigações. Sustenta de ordinário mais

---

[451] "Alvará de D. Sebastião a Luís de Brito Almeida", 11 de maio de 1555. *ARSI, Bras*. 11.1, fl. 10.

[452] "Carta Ânua da Província do Brasil, de 1583", do provincial José de Anchieta ao geral padre Cláudio Aquaviva. Bahia, 1 de janeiro de 1584. *ARSI, Bras*. 8, fls. 3-5v. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit.*, p. 342.

[453] HANSEN, João Adolfo. *Op. Cit*., 2001, p. 28.

[454] "Troca de hu pedaço de terra por outro e fez o Collegio da Bahia com Alv.º Glz. Ubaca", 16 Jan. 1586. *ARSI, Bras*. 11, fl. 21.

> gente do que os sessenta, por ser cabeça e seminário desta Província, e passam às vezes de oitenta com as residências que têm.[455]

A catequização foi uma das grandes metas dos Jesuítas, por isso estes ocupavam grande parte do tempo nessa tarefa. Nesse sentido, uma das obrigações dos professos era dar quarenta dias seguidos de catequese aos meninos e aos escravos, à tarde, nos dias de festa e aos domingos[456].

3.2.1 Estudos Inferiores e Estudos Superiores

No Colégio da Bahia havia os cursos de Primeiras Letras, Humanidades, Teologia. Desenvolveu-se, no século XVII, e fundou-se no século XVIII, a Faculdade de Matemática[457]. Esta Faculdade de Matemática coincidiu com a criação de uma cadeira de Ciências Matemáticas na Universidade de Évora, nos primeiros anos do século XVIII[458], o que mostra o avanço do Colégio com relação aos estudos universitários portugueses.

Na "Carta Ânua de 1582", o padre Anchieta relata um claro desenvolvimento do Colégio, referindo uma centena de estudantes, sem contar com os do curso elementar, que

> [...] quase são outros tantos, número que, nestas regiões, onde ninguém se ocupa de estudos, mas todos se deram ao comércio, consideramos o maior possível. Mas ainda que não crescessem em

---

[455] "Tiene dos classes de latin, otra de curso quando ay estudiantes para el y una licion de Theologia, y otra di casos, e classe de leer, y escrevir, mas nada desto tiene de obligacion de su fundacion y el intento del Rey principal fue descargarse dela obligacion que tiene a la conversion de los naturalesde la tierra, por cuyu respecto recibe los diezimos, y ponerla en la Comp.ª destas partes. No tiene otras obligaciones. Sustenta de ordinario mas gente de los sesenta, por ser cabeça y seminario desta Prouincia, y passan a las vezes de ochenta con las residencias que tiene". "Origen y fundacion del Coll.º de la Baya en Brasil". *ARSI, Bras*. 11.1, fl. 494 (tradução e transcrição minhas).

[456] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, 1938, p. 19.

[457] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo V, 1945, p. 69.

[458] LEITÃO, Henrique; FRANCO, José Eduardo. *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012, p. 306.

> número, fizeram tais progressos nas letras e na virtude, como nunca e em parte alguma neste país forma maiores.[459]

O último Catálogo do Colégio, em 1757, agrupava os estudos em duas categorias: Superiores e Inferiores. Os Estudos Superiores estavam divididos em três Faculdades: Teologia, Matemática e Filosofia. Em Teologia ensinavam-se as cadeiras de Prima, de Véspera e de Moral. Os Estudos Inferiores, além de uma cadeira privativa (de Retórica e Gramática) para os irmãos da Companhia, constavam de quatro cadeiras públicas: 1.ª Classe de Gramática; 2.ª Classe de Gramática; 3.ª Classe de Gramática e a Escola Elementar de meninos. Neste quadro, o Latim aparecia com a designação genérica de Gramática (1.ª, 2.ª, 3.ª); e os estudos públicos hoje agruparíamos não em duas, mas em três categorias: Ensino Superior (as três Faculdades), Ensino Médio (as três classes) e Ensino Elementar (a escola de ler e escrever). Note-se que o ensino do Latim foi modesto, no princípio, por falta de livros e mais ainda de alunos, mas pouco a pouco desenvolveu-se. Em 1564, o padre Luís Carvalho ensinava a *Eneida*, de Virgílio, na Bahia, a onze estudantes. Nos colégios maiores desdobraram-se as classes de Latim, ensino frequentado durante dois séculos por numerosas gerações de estudantes que seguiram todas as carreiras, segundo Serafim Leite[460].

Nestas classes de Latim ou Humanidades dos colégios, os alunos deviam recitar trechos de poemas ou discursos latinos (Virgílio, Cícero) e ensaiava-se a arte do diálogo. Os primeiros autos nas aldeias eram em língua portuguesa[461]. Ainda no século XVI estabeleceu-se a regra de falar latim nos exercícios escolares, incluindo o teatro[462], por

---

[459] "Carta Ânua da Província do Brasil, ano de 1581", Bahia, janeiro de 1582. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 472.

[460] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 43.

[461] No Colégio de Pernambuco, o ciclo de representações que se deu entre 1573 a 1578 compreendeu o êxito da tragédia intitulada *História do Rico Avarento e Lázaro Pobre*. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo II, p. 600; 606.

[462] O teatro representou um papel importante nos colégios e universidades dos séculos XVI e XVII, mas de modo particular na História da Educação da Companhia de Jesus. Na prática, as representações não foram raras, nem foram exclusivamente em latim, nem sempre sobre matéria sacra, nem baniram de todo as personagens femininas, como era recomendado na *Ratio*. Graças à dimensão internacional da rede escolar jesuítica e á mobilidade do seu corpo docente, a produção dramática dos colégios constituiu um repertório europeu e internacional sem precedentes. Cf. MIRANDA, Margarida. *Teatro nos Colégios dos Jesuítas.* A tragédia de

imposição de Roma, mas Cristóvão Gouveia, ao ser nomeado visitador do Brasil, pediu de Roma que as representações escolares fossem feitas em português, caso fossem diálogos, mas o latim continuaria a ser usado nas tragédias e comédias, por tratarem de assuntos mais sérios[463]. Os discursos formais de recepção deveriam ser também dirigidos em língua latina, como atesta Anchieta: "houve recepção ao novo governador, como é costume, no pátio do Colégio, com discurso em latim e breve diálogo dos meninos. E o mesmo se fez ao general de El-Rei Dom Filipe, que por mais de uma vez nos visitou."[464]

A conjuntura requeria que as representações teatrais fossem em português, visto que os pais cujos filhos estudassem nos colégios gostavam de assistir às peças. Em 1596, o geral chamava a atenção do provincial do Brasil por ter consentido tragédias e comédias sem o avisar, insistindo que se resguardasse a regra do uso do latim, que nunca era cumprida, sobretudo no teatro ligeiro. O rigor pedagógico era relevado em prole da adaptação ao público a que as representações se destinavam[465]. Outra função do teatro foi a de glorificar as atividades e as missões da Companhia. Nos séculos XVII e XVIII as vidas dos santos eram representadas à medida que estes iam sendo canonizados pela Igreja. A vida de São Francisco Xavier foi representada na Bahia, em 1620. A vida do primeiro missionário jesuíta do Padroado português permitia perceber a extensão da missão da Companhia de Jesus no Oriente, que coincidia com a de Portugal, estendendo o braço a Ocidente, na América Portuguesa[466]. Anchieta refere-se às representações no Colégio da Bahia no seguinte modo: "[...] Exibições, estas e outras que – como a experiência demonstra – concorrem para que se reunam, vindas por terra e por mar, verdadeiras multidões, aumentando assim o número das confissões, com o proveito das almas, que daí redunda, fácil de ser por todos comprovado."[467]

Acab de Miguel Venegas s.j. e o início de um género dramático (séc. XVI). Lisboa: FCG/FCT, 2006.

[463] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 43.

[464] "Carta Ânua da Província do Brasil, de 1583", do provincial José de Anchieta ao geral padre Cláudio Aquaviva, Bahia, 1 de janeiro de 1584. *Ibidem*, p. 343.

[465] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo II, p. 602.

[466] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo IV, p. 300.

[467] "Carta Ânua de 1584, ou Breve Narração das Coisas Atinentes aos Colégios e Residências, existentes nesta Província do Brasil", Bahia, 27 de dezembro de 1584. *ARSI, Epp. NN*., fls. 95; 118-199v. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 368.

Nessas representações teatrais da atividade apostólica jesuítica entrevia-se o projeto de *pax christiana*, afirmando-se claramente o poder imperial associado ao empreendimento político e ideológico expansionista de Portugal.

3.2.1.1 Curso de Artes e formação científica

A formação literária dos colégios completava-se com a formação científica, no sentido que esta noção pedagógica tomava no século XVI, que era a de Curso de Filosofia ou das Artes. A Congregação Provincial da Bahia, em 1568, indicava ao geral a conveniência de se ler no Colégio da mesma cidade a Dialética[468]. O Curso das Artes, constituído não apenas pela Dialética, mas por toda a Filosofia e Ciências Naturais anexas, começou no Colégio da Bahia em 1572, com 12 estudantes, 8 da Companhia e 4 de fora, pela mão do padre Gonçalo Leite, primeiro professor de Filosofia no Brasil. É um fato que favorece a excelência do Colégio, provando o seu pioneirismo: a primeira faculdade de Filosofia, primeira e única no século de quinhentos, foi a do Colégio da Bahia. Depois se ensinou também nos Colégios de Belém do Pará, São Luís do Maranhão, Olinda, Recife, Rio de Janeiro, a ainda num ou noutro seminário dirigido por padres da Companhia[469]. O texto utilizado para o estudo da Filosofia era o *Cursus Conimbricensis*, sendo extremamente comum o uso de manuais manuscritos.

A partir de 1599, os estudos do Colégio da Bahia regiam-se pela *Ratio Studiorum*. No que se refere à Filosofia ou Curso das Artes, a sua conclusão tinha honras semelhantes às das universidades portuguesas. O Colégio atribuiu o primeiro grau acadêmico de bacharel em Artes em 1575 (curso de Gonçalo Leite); os de mestre em Artes (com discursos e música de instrumentos) em 1578[470]. A "Carta Ânua" redigida por Quiríco Caxa assinalou este feito de forma avassaladora,

---

[468] *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. IV, p. 467.
[469] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, p. 193.
[470] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 97.

mostrando que até ali ninguém no Brasil tinha chegado tão longe[471]. O mesmo fato é registrado por Anchieta, na "Carta Ânua de 1584":

> No curso de Filosofia estudam atualmente oito, que no corrente ano forma promovidos ao grau de bacharel, com solene cerimõnia pública, presentes o clero, o governador e mais o povo. Estimulados, digamos assim, por essa dignidade e com vistas aos graus superiores, dedicam-se, com o maior empenho, aos estudos literários. Moços há que, precedendo aos mais em talento, modéstia e diligência, aspiram com ardor ser admitidos na Companhia. E vendo-se, por justas causas, obrigados a esperar por certo tempo, dão provas invulgares de sua obediência e sujeição.[472]

A este primeiro passo de gigante seguiram-se outros, como a atribuição de título de licenciado (graduado)[473] a alguns estudantes externos e a quatro jesuítas, com festas comemorativas.

O estudo das Matemáticas no Brasil teve princípios muito humildes, fazendo, inicialmente, parte da "escola de ler, escrever e contar", portanto com as primeiras operações, à altura dos discípulos deste gênero elementar de ensino. Em 1584 dizia-se "escola de ler, escrever e algarismo" e, em 1605, "lição de Aritmética", nos três principais Colégios (Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco). Na Europa desenvolviam-se os estudos matemáticos; Descartes, alunos dos Jesuítas, criou a Geometria Analítica e realizaram-se outros importantes progressos[474]. Graças ao movimento de proliferação dos colégios, o

---

[471] "Carta Ânua da Província do Brasil de 1573", Quirício Caxa, Bahia, 17 de janeiro de 1574. *ARSI, Bras.* 15.1, fls. 251-263v.

[472] "Carta Ânua de 1584, ou Breve Narração das Coisas Atinentes aos Colégios e Residências, existentes nesta Província do Brasil", Bahia, 27 de dezembro de 1584. *ARSI, Epp. NN*., fls. 95; 118-199v. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 367.

[473] Na organização do ensino universitário português, "licenciatura" é a designação utilizada para a conclusão do curso frequentado no ensino superior. O Brasil designa por "curso de graduação", que corresponde ao mesmo grau atribuído. Por conseguinte, optou-se por esta designação na tese. Além de Portugal e do Brasil, a licenciatura existe como grau de ensino superior em outros países, com caraterísticas diferentes. O termo, no Brasil, é utilizado para identificar o curso que forma para atuar no ensino. Graduado tem um sentido mais geral e refere-se a alguém que concluiu um curso superior. Existe ainda o termo bacharelado, que designa o graduado que não tem formação para exercer o magistério.

[474] LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 46.

Brasil não ficou de fora dos novos progressos científicos, e o Colégio da Bahia funcionou como interface qualificado entre a Europa e o Brasil. Em 1757, a Cartografia aparecia no Colégio com o nome expresso de "Matemáticas" e com a uma atribuição autônoma de Faculdade[475].

O estudo da Física era também parte integrante do curso de Artes. No Renascimento, a Matemática tendia a separar-se da Física enquanto disciplina, e nos Estatutos da Universidade de Coimbra de 1559, junto ao Curso de Artes e distinto dele, nomeou-se a cadeira de Matemática[476]. A Física, ensinada então nas Universidades, era a de Aristóteles, e por ela se pautavam algumas interpretações da Sagrada Escritura. Formou-se a mentalidade positiva de que as Letras Sacras nunca podiam estar em contradição com os fatos físicos certos e averiguados, e que a mudar alguma coisa, teria de ser a interpretação. As experiências físicas do mundo moderno desmoronaram as teorias do mundo físico de Aristóteles e de Ptolomeu. As novas ideias circulavam e entravam oficialmente nas escolas da Companhia. Neste domínio, relativamente ao século XVI e até meados do século XVIII, o plano de estudos delineado não está muito defasado do que é ministrado nas universidades europeias (APÊNDICE K).

As tradicionais verdades científicas começavam a ser postas em causa, com as ideias e descobertas de Copérnico, Galileu e posteriormente Newton, mas essas novas ideias demoraram a chegar ao ensino universitário. A autoridade continuava a ser Aristóteles. O panorama alterou-se com o século XVIII, com o avanço das novas ideias e particularmente com a afirmação do Direito Natural e da Física moderna. O Colégio das Artes de Coimbra fazia imprimir em 1754 o *Compêndio dos Elementos de Matemática necessários para o estudo das Ciências Naturais e das Belas-Letras*. Na área das Matemáticas, o *Compêndio* de Inácio Monteiro[477], que abrangia elementos de

---

[475] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomo VII, p. 163; 436.

[476] Cf. GOMES, Pinharanda. *Os Conimbricenses*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Biblioteca Breve, 1992.

[477] Inácio Monteiro foi um cientista e filósofo português (1724-1812), admitido na Companhia de Jesus em 1739, que fez em Évora, até 1748, o noviciado e os estudos de Retórica, Filosofia e Matemática (1753-1755), no Colégio de Jesus, em Coimbra, ao mesmo tempo que estudava Teologia. Foi preso em Santarém, em 1759, e desterrado para Itália, perdendo alguns manuscritos, mas salvando os de Filosofia, cuja redação tinha adiantado. Em 1761 entregou à revisão e censura a parte relativa às ciências, em sete tomos. Passou os anos de exílio quase

Aritmética, Geometria, Secções cónicas e Trigonometria; dentro da Física noções de deram origem ao estudo da Estática, Mecânica, Hidrostática, Aerometria, Hidráulica, Ótica[478]. Nos colégios do Brasil circulavam obras como as de Newton e as de Boscovich[479].

3.2.1.2 Teologia e Casos de Consciência

Pensou iniciar-se no Colégio da Bahia o estudo de Teologia Moral, designada como "lição de Casos de Consciência" ou apenas "lição de Casos"[480]. A primeira menção como ensino efetivo para os padres e irmãos na Capitania de São Vicente dá-a Nóbrega em 1556. Começou ele próprio esse magistério e continuou-o Luís da Grã[481]. Como lição pública, para os da Companhia e para os de fora, os Casos de Consciência mencionavam-se em 1568 no Colégio da Bahia, sendo frequentados por cónegos e dignidades da Sé e outros sacerdotes externos já em 1634[482]. Ainda no século XVII os Casos foram ensinados no Colégio do Rio de Janeiro, e no começo do século XVIII no de Pernambuco. Além das lições públicas destes colégios, todos eles de fundação régia, exigiu-se que houvesse livros de Moral para a solução de casos de consciência sobre os quais os padres da Companhia fossem consultados, nas Residências maiores de São Paulo, Santos, Espírito Santo e Ilhéus. Todavia, onde as lições públicas se tornavam mais profícuas eram nas cidades da Bahia e do Rio de Janeiro. Na Bahia, o Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide mandou que nenhum clérigo se ordenasse sacerdote sem ter frequentado durante um biénio as aulas públicas de Teologia Moral do Colégio[483]. De igual modo, no Colégio do Rio de Janeiro, D. Francisco de São Jerônimo exigiu que os candidatos ao sacerdócio tivessem cursado dois anos de Teologia Moral no Colégio, mediante "certidão" do mestre de Moral da Companhia de

---

todos em Ferrara. A sua obra é vasta e se distingue pela clareza, método e erudição. LEITÃO, Henrique, FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit*., p. 120.

[478] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, p. 166.

[479] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VI, p. 27.

[480] *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. II, p. 25-26.

[481] *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. II, p. 282; 284.

[482] *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. IV, p. 438.

[483] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, p. 180-181.

Jesus[484]. Também houve lições públicas de Teologia Moral nos Colégios do Pará e do Maranhão[485]. O Colégio da Bahia sobressaiu, de entre os diversos colégios dos Jesuítas, uma vez que o próprio ensino preparava os mestres para marcarem sua presença em questões relevantes que agitavam as escolas europeias de então, como o "Probabilismo"[486].

A Teologia Dogmática ou Especulativa começou a ensinar-se no Colégio da Bahia em 1572, no início apenas para os da Companhia, alargando-se depois em 1575 a alunos externos, conforme refere José de Anchieta: "As cadeiras de teologia e de casos de consciência foi acrescentada mais uma de teologia, para atender àqueles, que terminaram o curso de artes, cujo excelente proveito no estudo nos faz esperar grandemente de sua doutrina."[487]

Não tardou a repartir-se em dois cursos, o longo ou acadêmico e o breve ou de seminário. O primeiro fora constituído para aqueles que tinham feito o curso das Artes com excelência – dele sairiam os futuros professos da Companhia; o segundo para os que desde logo se destinavam ao sacerdócio no grau de coadjutores espirituais e pouco mais aprendiam então que a Teologia Moral (Casos de Consciência). No Colégio da Bahia estudava-se quatro anos a obra de São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*[488]. O Direito Canônico não se ensinou enquanto curso autônomo nos colégios, mas em diversos tempos e lugares os Jesuítas foram consultados pelos prelados e intervieram no Sínodo Diocesano da Bahia, em 1707[489].

---

[484] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*. tomo VI, p. 5.

[485] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo IV, 1943, p. 265.

[486] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, p. 179. Originariamente a teoria do probabilismo tinha sido fundada nos finais do século XVI por alguns teólogos, sob a direção do dominicano Bartolomé de Medina. Esta doutrina advogava, na avaliação da licitude moral de uma ação duvidosa, o seguimento de juízo que favorecesse a liberdade, desde que este juízo se provasse solidamente como verdadeiro. Os críticos da Companhia de Jesus lançaram o descrédito sobre esta doutrina, fazendo-a fonte de justificação em favor da tolerância de todos os vícios e pecados. Este aspecto acentuou a tese de que os Jesuítas eram capazes de realizar, justificar e perdoar todos os crimes. FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit*., vol. I, 2006, p. 291.

[487] "Carta Ânua da Província do Brasil, ano de 1581. Bahia, janeiro de 1582." ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 472.

[488] LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 49.

[489] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, 1949, p. 188.

O curso durava três anos, às vezes quatro. O visitador Cristóvão Gouveia impôs o triénio para os alunos de fora da Companhia, colocando como condição, para se começar um curso, que os alunos fossem pelo menos dez, o que era significativo da escassez de população que se instruía. Todavia, o progresso acentuou-se entre 1593 e 1598, passando de vinte estudantes para quarenta, em menos de uma década o número de estudantes duplicava[490]. Serafim Leite aponta ainda um dado curioso, referindo que no ano de 1598 estavam entre os estudantes cinco religiosos carmelitas[491].

Tornava-se complicado organizar cursos regulares e sucessivos de Teologia, dado que a população começou por ser escassa e só depois foi crescendo, a pouco e pouco. No seu plano modesto, o Colégio da Bahia produziu frutos locais. Cristóvão Gouveia declarou, em 1583, que ali tinham estudado " alguns casuístas que são párocos, e alguns formados em Artes que são professores, e dois ou três teólogos pregadores na Sé desta cidade, e cónegos da matriz, e párocos das paróquias "[492].

Com relação às obras estudadas no Colégio da Bahia, as fontes foram as obras adotadas pelos professores do mesmo Colégio, nomeadamente, a *Gramática Latina de Manuel Álvares*[493], impressa em Lisboa em 1572, adotada em todos os colégios jesuítas e uma das gramáticas latinas mais difundidas e profusamente editadas em todo o mundo; as obras do padre Pedro da Fonseca, *Instituições Dialécticas* e *Isagoge Filosófica*[494]; o *Curso Conimbricense*, de Manuel de Góis[495], um compêndio de aula postulado como uma necessidade pedagógica, a *Summa Universae Philosophiae* do padre Baltazar Teles[496], o *Cursus Philosophicus* de Rodrigo Arriaga[497]. Além destes textos, houve

---

[490] LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 46.
[491] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, 1938, p. 85.
[492] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 183.
[493] ÁLVARES, Manuel. *Gramatica Latina*. Fac-símile da edição de 1572. Funchal, 1974.
494 FONSECA, Pedro da. *Instituições Dialécticas*.[1564] Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos/Universidade de Coimbra, 1964; FONSECA, Pedro da. *Isagoge Filosófica*. Introdução, edição do texto latino e tradução de Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos/Universidade de Coimbra, 1965.
[495] GÓIS, Manuel de. *Op. Cit.*
[496] TELES, Baltasar. *Summa Universae Philosophiae*. Lisboa: ex Officina Laurentíj de Anveres, 1642.
[497] ARRIAGA, Rodrigo. *Cursus philosophicus*. Antverpiae: ex Officina Plantiniana Balthasaris Moeti, 1632.

professores do Colégio que deixaram escritas as suas lições, como o padre Domingos Ramos, baiano, que deixou um Curso Filosófico ainda hoje inédito, e o padre Luís de Carvalho, que escreveu *Quaestiones Selectiores Philosophiae*.

3.2.2 Períodos de descanso e férias

As atividades escolares eram entrecortadas com períodos de descanso e de férias, feriados semanais ou periódicos. O descanso semanal era de um dia, quartas ou quintas-feiras, consoante as conveninências, sobretudo dedicado à oração. Os domingos eram dedicados aos sermões[498]. Não havia aulas nas vésperas das festas solenes celebradas na igreja do Colégio. Quando houve Casa do Campo pertencente ao Colégio, ali ficavam ou iam passear pelas imediações. Durante as férias tinham também outras distrações, alguns ofícios mais humildes, como servir na cozinha, varrer. A lista destes ofícios era afixada e cada qual escolhia aquele que queria.

Foram também fixados, em casa apropriada, os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, que todos os religiosos da Companhia deveriam fazer uma vez por ano. Em 1561 Nóbrega tratou de a mandar construir. No regulamento, onde a disciplina era rígida, o padre Alexandre de Gusmão propusera que os internos arrumassem suas próprias camas e varressem os cubículos, por forma a aprenderem a cuidar das suas coisas, mas tanto o padre Provincial quanto o Geral se opuseram[499]. A carta do padre Cláudio Aquaviva ao Provincial Pero Roiz, a 8 de fevereiro de 1596, ordena que no Colégio da Bahia, assim como nas demais partes onde os jesuítas estivessem, se dedicassem à oração e aos *Exercícios Espirituais*[500].

Os estudantes externos passavam as férias grandes com os pais nas cidades, vilas, fazendas, canaviais, segundo as condições de

---

[498] "Carta de Cláudio Aquaviva para o padre provincial Pero Roiz, 13 de fevereiro de 1596". *ARSI, Bras*. 2, fl. 91.
[499] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo V, p. 180-189.
[500] "Carta de Cláudio Aquaviva para o padre provincial Pero Roiz, 13 de fevereiro de 1596". *ARSI, Bras*. 2, fl. 91.

cada qual. Fixou-se o período de férias nos meses de dezembro e janeiro, com alguma diversidade.

As férias grandes, na Bahia, eram organizadas em torno do Natal, com ligeiras variantes. As férias não eram iguais para todos. Os ouvintes de Teologia, Especulativa ou Moral, tinham as férias completas, desde Santa Luzia (13 de dezembro) até às festas da Purificação (2 de fevereiro), conforme ordenação de Cristóvão Gouveia, em 1586. Para os alunos de Letras e da Escola Elementar eram da véspera de Natal em diante. As aulas, durante o mês de dezembro, ficavam reduzidas a hora e meia diária[501]. Pela Páscoa, os alunos do curso superior tinham quinze dias de férias, os estudantes dos outros cursos tinham metade. Havia alguns dias feriados pelo Espírito Santo. Os bons ares da terra são exaltados por Luís da Grã, que relata ao padre João Gonçalves o seguinte:

> as ocupações eram de ensinar os meninos que a cargo temos e ter cuidado de dar ordem ao que era necessário para sustentação dos meninos, que é farto trabalho para sua disposição: que por graça do Senhor foi sempre em muito notável aumento, vindo do Reino sem remédio humano de saúde, porque não puderam fazer tantos os muitos que o procuraram no Reino, quanto fez a terra com tão bons ares como tem: que sem dúvida os velhos e de fraca compleição a sentem muito a propósito para sua saúde corporal, e de todas as partes do Brasil se diz o mesmo[502].

Para os estudantes internos, isto é, para os futuros jesuítas, fundaram-se casas de campo, não muito distantes dos colégios, onde iam fazer o seu descanso semanal e as férias maiores. Com o tempo, tornaram-se famosas a Quinta do Tanque, na Bahia, e a Fazenda de São Cristóvão, no Rio de Janeiro. Aí se construíram edifícios apropriados chamados "Casas de Recreação", com terreno arborizado, oratório privativo, jogos de tabuleiro e sobretudo de movimento, como bola, malha ou bilhar[503].

---

[501] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 94-95.
[502] LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. *Op. Cit*., vol. II, p. 130.
[503] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 58.

3.2.3 Disciplina

A eficácia da instrução da Companhia de Jesus assentou sobretudo em elementos de ordem moral, como a persuasão, a emulação, a repreensão, mas sem excluir os de ordem física. Em 1560, o governador Mem de Sá ordenou que se criassem cadeias nas aldeias da Bahia, destinadas aos pequenos delitos dos índios, e também para que o meirinho índio prendesse os meninos da escola fugitivos dela[504]. Esta norma estava de acordo àquela que era praticada na Universidade de Coimbra, em 1548, na qual o meirinho podia prender os estudantes do Colégio das Artes que faltavam às aulas[505]. O Colégio das Artes de Coimbra seguia o *modus parisiensis*, que era também adotado pela Companhia de Jesus, cuja legislação previa castigos corporais. No Brasil ordenou-se que estudantes com mais de dezasseis anos não recebessem açoites e que ninguém fosse castigado por mãos de mestres da Companhia. Esses castigos deveriam ser reencaminhados a um "Corretor" designado para esse fim. Os alunos eram divididos em três grupos: menores, médios e maiores. Os menores poderiam ser corrigidos com açoites, os médios com palmatoadas, e os maiores seriam apenas chamados à Ordem, primeiro em particular, depois em público. Se não houvesse emenda, os alunos seriam excluídos do Colégio, e só ao Reitor cabia a decisão de encaminhar alunos ao Corretor[506]. Os colégios muniam-se por este sistema ou um equivalente, possuindo um "Gabinete do Corretor", separado das aulas, que, no caso do Colégio da Bahia, segundo Serafim Leite, se situava no pavilhão das Humanidades, entre a 3.ª e a 4.ª classes de Gramática e se intitulava "Casinha de Mastigóforo"[507].

A disciplina impunha-se em todas as atividades, nas aldeias. Com a estabilidade destas, as danças dos índios apareciam por ocasião

---

[504] *MONUMENTA BRASILIAE*, *Op. Cit*., vol. III, p. 172.
[505] *ESTATUTOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA* [1559]. Introdução, notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, 1963, p. 228.
[506] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 89-90.
[507] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, p. 419.

de visitas de personalidades da Companhia e de fora dela. Este sistema se estendeu por todas as aldeias da América Portuguesa. A dança foi, progressivamente, disciplinada. Os padres não suprimiam as danças indígenas, mas impuseram horários, aos sábados à noite, para que, não tanto pelas danças como pelo *caxiri*, *cauim* ou outras bebidas inebriantes, os índios não ficassem incapazes para a vida social ou assitência aos atos de culto nos domingos de manhã. A estas danças indígenas acrescentaram os padres outras, sobretudo com os meninos, como meio de instrução, entretenimento e arte.

A correção individual dos alunos externos completava-se com outra, de caráter coletivo, quando a transgressão do regulamento recaía sobre muitos. A dedicação aos estudos nem sempre era uma constante, e os rapazes gostavam de folgar, festejar e cantar[508].

3.3 COLÉGIO DA BAHIA E SEUS ALUNOS

Os alunos que passaram pelo Colégio seguiram carreiras variadas. Nas palavras de Serafim Leite: "pelo pátio do colégio e pelo Terreiro de Jesus tinham passado gerações sucessivas de estudantes, milhares e milhares que seguiram todas as carreiras do período colonial, eclesiástica, militar, civil, e que dão a esse Terreiro, ainda existente, a mais nobre e alta tradição escolar do Brasil." [509] Acrescenta ainda que o Colégio funcionou como uma "escola de patriotismo, pois no Pátio da Bahia se organizou em 1638, contra os Holandeses, a primeira Companhia de Estudantes, que aparece na história do Brasil com carácter oficial."[510] Os alunos do Colégio intervieram na defesa da colônia, constituindo formações militares em diversas praças. Os batalhões não se formaram apenas no Colégio da Bahia, mas também no Colégio do Rio de Janeiro (1581) e no Colégio de Olinda (1630). O Colégio da Bahia foi palco da invasão dos holandeses descrita por Vieira, na sua "Carta Ânua de 1626":

---

[508] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 83.
[509]LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo X, p. 18.
[510] *Ibidem*, p. 69-70.

> Vendo este desamparo, o senhor Bispo veio-se ao nosso Colégio, deu conta do que se passava e, ainda que dois padres dos nossos lhe lembraram que ninguém esperaria se tivessem notícia da saída de Sua Senhoria, contudo, ouvindo a outros dois padres, e a muitas pessoas de fora, que a cidade estava já entrada dos inimigos, e vendo que só não podia já defendê-la, se saiu. Consumidas, pois, algumas fórmulas do Santíssimo Sacramento, porque as mais eram já levadas para fora em outra custódia, com a devoção que o tempo e a ocasião pedia; e tendo já tirado a mais da prata e os ornamentos mais ricos postos em cobro, que não deu o tempo lugar para mais, seguiram ao prelado os nossos, que estavam em casa, e os que se recolhiam do forte e mais estâncias, aonde até então assistiram a pé quedo, animando e confessando a gente. Detiveram-se na Quinta do Colégio, meia légua da cidade, e, não havendo esperança de defesa, se puseram antemanhã a caminho.[511]

Na vasta lista de figuras ligadas ao Colégio aparecem nomes como os do padre Cristóvão Gouveia, visitador do Colégio; padre Fernão Cardim, Reitor; padre Vicente Rodrigues, que iniciou no Colégio o Curso Elementar; padre Antônio Blasquez, primeiro mestre de Latim no Colégio da Bahia e cronista; Cláudio Aquaviva, padre geral; padre Quirício Caxa, reitor do Colégio em 1576 e professor de Teologia Moral; Baltasar Teles[512] e Leonardo do Vale[513]. Os casos de alunos aqui

---

[511] VIEIRA, Antônio. Carta Ânua de 1626. Epistolografia. Cartas Diplomáticas. Carlos Maduro (coord.). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa do Padre Antônio Vieira. Op. Cit.*, tomo I, vol. I, p. 118.

[512] Baltasar Teles dedicou em 1652 a 4.ª edição da sua *Summa Universae Philosophiae* aos padres e irmãos do Brasil.

[513] Leonardo do Vale (1538-91), que viveu quase quarenta anos entre os indígenas da Bahia, Porto Seguro e São Paulo. Elaborou o primeiro *Vocabulário na Língua Brasílica* e ainda uma *Doutrina Geral na Língua do Brasil* (1574). Serafim Leite referiu que, em 1567, Leonardo do Vale vivia no Colégio da Bahia e cinco anos depois era Lente de Língua Brasílica no mesmo Colégio, onde ainda se encontrava, em 1574. Dez anos mais tarde já se encontraria na casa de São Paulo de Piratininga, como mestre de língua, tendo aí falecido a 2 de maio de 1591. O seu *Vocabulário* já era manuscrito de uso didático quando faleceu. Como patrimônio de uso

assinalados receberam a formação no Colégio da Bahia e tiveram percursos com um sucesso assinalável, em sua época, em áreas distintas. Vieira, o pregador, o diplomata, o escritor, Simão de Vasconcelos, o cronista, Alexandre de Gusmão, o político, Sebastião da Rocha Pitta, o historiador, Monteiro da Rocha, o cientista, Gregório de Mattos, o poeta. Todos eles fazem parte de uma raiz comum, o Colégio da Bahia, e representam o ideário de um novo homem, formado pela Companhia: um homem católico, disposto a enfrentar suas lutas, como um soldado de Cristo, mas ao mesmo tempo um homem erudito, um sábio, que estivesse colocado no eixo do poder. Destaca-se também, neste âmbito, a pluralidade da formação no Colégio da Bahia, cuja formação complementar era obtida no exterior, nas universidades portuguesas (caso de Alexandre de Gusmão, Sebastião da Rocha Pitta e Gregório de Mattos).

3.3.1 Antônio Vieira: escolástica e retórica de um pregador

O Colégio da Bahia terá certamente influenciado uma das figuras mais proeminentes do Barroco, o padre Antônio Vieira, que ali foi aluno, e que exerceu cargos como os de visitador, orador, pregador, autor de inúmeros sermões. A originalidade da sua figura tem a ver com sua produção prolixa de sermões e cartas, que dão conta de um envolvimento em acontecimentos importantes, numa longa vida, de quase 90 anos, toda ela pautada por uma intervenção social significativa. Para além de um percurso político notável, são ainda assinaláveis o seu talento oratório e de escrita. Além de ser a figura mais excepcional do Colégio da Bahia, é também a mais completa. Toda a formação de Vieira foi feita no Brasil, é na Europa que ele adquire notoriedade. Nascido em 1608, filho de Cristóvão Vieira Ravasco, escrivão das devassas dos pecados públicos em Lisboa, e antigo prestador de serviços

---

comum da província do Brasil, circulava sem nome de autor. Aquando da sua morte, em 1591, o provincial Beliarte identificou-o, comunicando a Roma que Leonardo do Vale compusera um vocabulário na língua do Brasil, nesta carta indicava-o como "príncipe dos línguas do Brasil e Túlio nela". VALE, Leonardo do. *Vocabulario na Lingua Brasílica*. Ms. português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Airosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938; LEITE, Serafim. Leonardo do Vale, autor do primeiro 'Vocabulário na Língua Brasílica'. In: *Verbum*. Rio de Janeiro, vol. I, 1944, p. 18-28.

nas armadas, a família partiu para a Bahia quando Antônio Vieira contava apenas sete anos, tornando-se o pai secretário da governação da colônia.

A formação de Vieira foi feita no Colégio da Bahia, e conta-se que aos quinze anos fugira de casa dos pais para se internar no Colégio, entrando na Companhia de Jesus, a 5 de maio de 1623. Em 1626 já os superiores de Antônio Vieira, reconhecendo o seu talento estilístico, lhe haviam confiado a redação do relatório anual (Carta Ânua), que a província enviava ao geral da Ordem. Em finais de 1626, Vieira foi mandado para o Colégio de Olinda, para reger a cadeira de Retórica. Terminado o tempo de tal magistério, dão-lhe a ordem de regressar à Bahia. Vieira ordenou-se dez anos depois, em dezembro de 1635.

Regressou a Lisboa em 1641, após a Restauração portuguesa, mas fez diversas viagens pelo continente europeu. O jesuíta e homem do púlpito desempenhou também o ofício de Embaixador itinerante ao serviço da causa da Restauração da independência nacional. Por três vezes foi chamado a assumir funções de embaixador ao serviço de Portugal. O êxito da pregação de Vieira não se deveu, exclusivamente, à sua formação retórica. O poder da sua palavra deveu-se, sem dúvida, à sua elevada formação em Sagrada Escritura, associada a uma exegese renovada, mas também aos profundos conhecimentos de filosofia e de teologia.

A Escolástica, que serviu de berço à formação de Vieira, desde os tempos decisivos e estruturantes da sua passagem como aluno e professor pelo Colégio da Bahia, é uma filosofia de cooperação entre filósofos que aceitam como ponto de partida um património comum de verdades. Nem sempre as circunstâncias em que o padre Antônio Vieira escreveu foram as melhores, entre viagens, debates e polêmicas diversas que nem sempre lhe proporcionaram a serenidade necessária para a contextualização erudita ou para a citação precisa, todavia, sua formação não esconde um profundo conhecimento dos contextos doutrinais discutidos nas universidades europeias, com uma sólida base de conhecimentos adquiridos na sua formação[514].

---

[514] Entre os anos de 1574 e 1582, Luis de Molina proferiu na Universidade de Évora um conjunto muito vasto de lições que viriam a constituir, com pouquíssimas alterações, quase todas atinentes a questões de estilo, a sua obra *De iustitia et iure*, publicada em Cuenca, entre 1593 e 1609. Estas lições de Molina constituíam um comentário à *Suma Teológica* de S. Tomás, que Molina enriquece com as contribuições dos comentaristas modernos, com especial destaque para Francisco de Vitória, Covarrubias, Azpilcueta Navarro e Domingo de Soto.

O poder persuasivo da pregação do padre Antônio Vieira encontra também as suas raízes na certeza interior do poder efetivo da palavra. Com a metáfora da funda de Davi, Vieira expunha sua convicção sobre a eficácia da palavra como arma de arremesso, que derruba, fere e vence os inimigos. O orador não esquecia porém que era necessário pregar palavras e obras. O poder persuasivo dos sermões de Vieira deveu-se também certamente ao *ethos* do pregador. O *topos* 'pratica o que pregas', lugar comum da tradição apostólica mas também da tradição retórica pagã, é abundantemente ilustrado pela pregação de Vieira, nomeadamente pela já apresentada metáfora bíblica da funda de Davi:

> Antigamente convertia-se o mundo; hoje porque não se converte ninguém? Porque hoje pregam-se palavras, e pensamentos; antigamente pregavam-se palavras, e obras. Palavras sem obras são tiro sem bala; atroam, mas não ferem. A funda de Davi derrubou o Ggante; mas não o derrubou com o estalo, senão com pedra: *Infixus este lapis in fronte ejus*[515] [1Rs 17, 49].[516]

Na Proposição do mesmo sermão, Vieira afirma que o ideal de pregação é começar por ele mesmo, "quero começar pregando-me a mim. A mim será, e também a vós: a mim, para aprender a pregar; a vós, para que aprendeis a ouvir"[517]. Para uma alma se converter por meio de um sermão, diz Vieira, há de haver três concursos: há de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há de concorrer Deus com a graça, alumiando. A doutrina de que se servia o exímio pregador para persuadir, isto é, sua formação retórica, tinha um aspecto particular: o da *actio* de pregador. Por detrás do gênio criativo do grande escritor e pregador está uma formação literária, filosófica e teológica que nos é descrita pela *Ratio Studiorum*. Com a renovação da pregação cristã, a

---

CALAFATE, Pedro. Introdução. A Chave dos Profetas. Livro Primeiro. Pedro Calafate (coord.). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa do Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit.*, tomo III, vol. V, p. 109.

[515] "A pedra cravou-se-lhe na fronte". (tradução da edição citada)

[516] VIEIRA, Antônio. Sermão da Sexagésima. Parenética. João Francisco Marques (coord. geral). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa do Padre Antônio Vieira*, tomo II, vol. II, p. 53.

[517] *Ibidem*, p. 49.

célebre definição de Quintiliano para o orador como homem bom nas palavras e nas ações[518] convertia-se na questão da santidade e da exemplaridade do pregador. Nem só as palavras persuadem, mas também as ações e a pessoa do orador. Esta não era uma questão nova no tempo do padre Antônio Vieira, nem sequer de quando surgiu a *Ratio*, mas um assunto que advinha das artes de pregação (*artes praedicandi*) medievais. No século XVI a questão foi retomada, com a assimilação da tradição da retórica pagã à tradição apostólica, e o século XVII reproduziu, incessantemente, aquela síntese[519].

Na tradição ibérica, as instruções de pregadores da segunda metade do século XVI colocavam a tônica na formação espiritual do pregador e na questão da graça ou da iluminação mística do amor divino, mas para Vieira a pregação persuasiva era de outra ordem: profundamente racional, confiada na iluminação da graça, sim, mas sem nunca prescindir de uma enorme confiança no poder da razão (*logos*) e da codificação retórica[520]. Palavras e ações virtuosas são noções inseparáveis e complementares. Conforme afirmou Margarida Miranda, "o pregador há de imitar Cristo e os apóstolos, sim, mas sem qualquer tipo de misologia, isto é, horror ao raciocínio, às ciências ou às palavras — antes por meio delas, como se a graça divina não quisesse prescindir da sabedoria humana."[521] A formação do pregador não se fazia pois sem o estudo demorado da eloquência em função da qual estavam organizados os estudos das Humanidades. Raciocínios, ciência e palavra eram estudos desenvolvidos pelas humanidades e retórica.

De acordo com a *Ratio Studiorum*, a classe de retórica era aquela para a qual convergiam todos os estudos humanísticos e que, mais do que todas, era destinada a realizar a integração dos saberes, combinando o *homo sapiens* com o *homo loquens.* Não se trata de uma formação retórica no sentido técnico ou estilístico mais restrito, mas da formação retórica tal como a *Ratio Studiorum* determinava que fosse

---

[518] "Uir bonus dicendi peritus". QUINTILIANUS, M. Fabius. [Marco Fábio Quintiliano] Institutio oratoria, 12, 1. In: *Institutiones*. Declamationes Maiores.

[519] Aníbal Pinto de Castro observou que o capítulo 4 do Sermão da Sexagésima se aproxima do Livro I da retórica Eclesiástica de Frei Luís de Granada (sobre a dignidade do pregador, a força persuasiva do seu fervor apostólico e da sua vida exemplar). CASTRO, Aníbal Pinto de. *Op. Cit.*, p. 96 e ss.

[520] MENDES, Margarida Vieira Mendes. *Op. Cit*., 1989, p. 151 ss.

[521] MIRANDA, Margarida. *Op. Cit.*, 2008, p. 271.

praticada em todos os colégios, quer no Colégio da Bahia, onde o padre Antônio Vieira estudou, quer no Colégio de Olinda, em Pernambuco, onde foi professor de Retórica durante os anos do seu magistério (1627 a 1630). A *Ratio Studiorum* nasceu no seio de uma sociedade em que a eloquência tinha valor universal e um estatuto de supremacia sobre as ciências particulares. Para a Igreja, a eloquência representava, além do mais, um poderoso instrumento da sua própria Reforma, essencial para homilias, sermões, sínodos, concílios, debates doutrinais. O ideal de eloquência partilhado pelo ensino dos Jesuítas era o de uma eloquência (*eloquentia*) inseparável da sabedoria, do conhecimento (*sapientia*), como era próprio da cultura humanística.

A eloquência tinha em pauta não apenas a utilidade do discurso mas também a sua elegância. De modo geral, porém, abrangia três componentes principais: os preceitos de oratória, o estilo e a erudição. Tendo em vista a gravidade do discurso profissional de sábios, governantes, magistrados, teólogos e pregadores, a *Ratio Studiorum* parece remeter, efetivamente, a poesia para um lugar propedêutico. O ideal de perfeição na fala e na eloquência das palavras (*eloquentia perfecta*) pressupunha uma vasta cultura, poética mas também filosófica, oratória e histórica. Exigia o estudo dos preceitos da arte, do estilo e da erudição, mas sobretudo a leitura dos modelos e, ainda mais, a prática na imitação (sem preconceitos) dos melhores autores, de modo especial Cícero. Os preceitos da oratória só faziam sentido quando aplicados ao exercício prático de composição, de escrita e de declamação. Era necessário escrever todos os dias, evitando o formalismo vazio, mas progredindo simultaneamente no saber e na capacidade de expressão. No centro do cânone de estudos jesuítico estavam, por isso, as *litterae humaniores.*

A educação para a eloquência, particularmente para a eloquência sagrada, bem como a formação de bons oradores e bons pregadores era tão importante como formar um filósofo ou teólogo. A invenção (*inuentio*) retórica não podia ser concebida desligada da elocução (*elocutio*). Não bastava conhecer todas as matérias e encontrar todos os argumentos de persuasão; era necessário saber exprimi-los de maneira agradável e elegante e dispô-los de forma conveniente e eficaz *(dispositio*). Se o maior dever dos religiosos era pregar e transmitir aos outros a verdade da palavra de Deus, essa missão deveria ser realizada com perfeito conhecimento do sentido da Escritura, com capacidade

para transmitir aos ouvintes, da maneira mais oportuna, as próprias certezas.

Vieira recebeu uma sólida preparação retórica, um saber que aprendeu e ensinou durante três anos, enquanto professor no Colégio de Olinda e autor de comentários aos textos dos clássicos, para uso dos seus alunos. A palavra nunca deixou de ser, para ele, um meio eficaz de intervenção e atuação na vida política, moral e social, uma arma que podia manusear com a mais aguda destreza. A convicção de Cícero e de Vieira era a de que o discurso só se consuma quando é proferido a um auditório, transmitindo não apenas os argumentos e raciocínios veiculados pelo verbo, mas ainda comunicando aos sentidos toda a carga passional das palavras através da voz e do rosto. Antônio José Saraiva referiu-se a Vieira como um autor de discursos "engenhosos". Para o estudioso, não há, em Vieira "palavras átonas, indiferentes, languescentes. Cada uma parece ocupar o lugar que lhe é próprio, como em estado de alerta. É o que constitui a famosa 'propriedade' deste escritor [...]"[522].

A *actio* do pregador não estava apenas na sua intuição pessoal, mas numa assimilação profunda da doutrina clássica (nomeadamente de Cícero), que a retórica jesuítica revalorizava. Tudo o que dizia respeito à *actio*, escrevera Cícero, era dotado de uma espécie de força natural. Por isso, é por meio da *actio* que o orador consegue mover até os mais rudes e ignorantes. Na verdade, as palavras do orador só podem agir sobre aqueles que partilham a mesma língua; os seus pensamentos mais agudos escapam muitas vezes ao entendimento daqueles que são destituídos de agudezas; a ação, porém, que exprime as emoções da alma, a todos move, pois todos experimentam as mesmas emoções da alma e reconhecem nos outros aquelas mesmas expressões de que se servem[523].

A teorização retórica antiga que o humanismo jesuítico converteu em retórica cristã considerava a ação (*actio*) uma das partes da retórica. Na classe de retórica, os preceitos sobre a ação e a pronunciação (*pronuntiatio*) codificavam a oratória jesuítica com tanta propriedade como os preceitos sobre a invenção (*inuentio*), a disposição (*dispositio*) ou a elocução (*elocutio*). Ação e pronunciação diziam

---

[522] Cf. SARAIVA, Antônio José. *O Discurso Engenhoso*. São Paulo: editora Perspectiva, 1980, p. 9.
[523] CICERONIS, M. Tulius. [Marco Túlio Cícero] *De Oratore*, Liber Tertius, 223.

respeito à atividade da voz e do gesto, destinada à vista e aos ouvidos, os sentidos pelos quais todas as emoções penetravam na alma, segundo Cipriano Soares[524]. Da codificação retórica jesuítica fazia parte o jogo cénico-dramático. As formas de dizer um texto, de modo que o orador incarnasse, na perfeição, toda a variedade de expressão das paixões, sem gestos supérfluos, dando ao texto total prioridade. A voz e os gestos eram artes ao serviço do mesmo fim, a eloquência e a persuasão. O sermão também era representação: de sentimentos de cólera e de piedade, de indignação e de admiração, de afeto e de animosidade, de doçura e de violência. A estes sentimentos correspondiam outros tantos tons e gestos codificados pela retórica de Cícero, Quintiliano e Cipriano Soares, que o pregador não podia ignorar. Fiel aos cânones clássicos da retórica, o padre Antônio Vieira praticou a eloquência, sublinhando quanto os Sermões eram, acima de tudo, exercícios espirituais[525].

Se hoje a retórica e a exegese ocupam campos distintos do conhecimento, na época de Vieira esses campos formavam, no orador, uma unidade denominada arte retórica, considerada um dom divino. Os procedimentos discursivos do pregador inaciano, o uso de múltiplos recursos de linguagem desvendavam, antes de mais, a unidade divina que se manifestava em todas as coisas criadas, Os ornamentos significavam meios eficazes para despertar o afeto dos ouvintes e conduzi-los à ação. Tal como afirmou Valmir Muraro: “os verdadeiros sermonistas, assim como os profetas, recebiam poderes equivalentes aos do Criador e a capacidade de convencer os ouvintes com o poder singular das suas palavras”[526]

3.3.2 Alexandre de Gusmão: carreira diplomática

Alexandre de Gusmão foi outro caso de um aluno de excelência do Colégio da Bahia, com um percurso político e cultural notáveis. Nascido em Santos, em 1695, faleceria em Lisboa, a 31 de

---

[524] SOARES, Cipriano. *De Arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti ab eodem Auctore recogniti, et multis in locis locupleati. Conimbricae*: 1562, fl. 114.
[525] MIRANDA, Margarida. *Op. Cit*., 2008, p. 281.
[526] MURARO, Valmir. *Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit*., p. 322.

dezembro de 1753. Dos doze irmãos de Alexandre, oito entraram para a vida religiosa. Com seus irmãos, Simão e Bartolomeu, ele estudou no Colégio de Belém, em Cachoeira, na Bahia, cujo fundador e diretor foi o padre jesuíta, seu homônimo, Alexandre de Gusmão. O padre Alexandre de Gusmão apadrinhou Bartolomeu e Alexandre, e por sua orientação o jovem Alexandre passou para o Colégio das Artes, ainda na Bahia, onde completou em três anos seus estudos de Latim, Lógica, Metafísica, Ética, Retórica e Filosofia, distinguindo-se como "filósofo excelente"[527].

Em 1710, Alexandre mudou-se para Lisboa, para morar com Bartolomeu. Alexandre é escolhido, em 1715, como secretário da Embaixada portuguesa, na corte de Luís XV, em Paris. Ali cursou Direito Civil, na Sorbonne, convivendo com estudantes, na sua maioria pobres. Em 1719, voltou a Portugal levando o diploma de Direito, conquistado com distinção. Tendo já adquirido um sólido conhecimento de história política e administrativa e em leis dos países europeus, também entrara em contato com as personalidades do mundo oficial e com os tratados e acordos pelos quais as nações procuravam estabelecer seus direitos umas em relação às outras. Na ida a Paris, passara por Madri, onde a comitiva portuguesa fizera curta estada, aproveitando para se inteirar do Tratado de Utrecht, que determinava limites das colônias espanholas e portuguesas nas Américas. Em Paris, além de intensificar a sua formação diplomática e cultural, bebera também das novas ideias anticlericais e racionalistas dos filósofos franceses. Em Coimbra mostraria todo conhecimento da legislação portuguesa.

Em 1720, viu-se incluído na delegação portuguesa que faria negociações em Cambray, em França, para que assim se familiarizasse ainda mais com as lides diplomáticas. Logo em seguida foi enviado para Roma, onde ficou sete anos, funcionando quase como embaixador de Portugal junto à Santa Sé, num momento tenso das relações entre ambos, que levou a um corte de relações, em 1728.

Em 1740, foi nomeado Escrivão da Puridade (Secretário particular do Rei), sua influência cresceu, sendo que ele praticamente dirigia a política externa portuguesa, nesse período. De 1746 a 1750, este diplomata nascido no Brasil, que representou Portugal em diversos países, nomeadamente em Roma, onde chegou a ser convidado para a corte do papa Inocêncio XIII, notabilizou-se pelo seu papel crucial nas

---

[527] BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brazileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, vol. I, 1883, p. 28-33.

negociações do Tratado de Madri, assinado em 1750, que definiu os limites entre os domínios coloniais portugueses e os espanhóis, na América do Sul. Entre 1730 e 1750 foi secretário particular de D. João V, e nessa condição teve grande influência na política portuguesa sobre o Brasil. Na sua atuação do Tratado de Madri, defendeu o princípio da *Uti Possidetis*. O resultado do Tratado significou a triplicação do território brasileiro e o *Uti Possidetis* passou a ser largamente utilizado pela diplomacia brasileira para solucionar as questões fronteiriças do Brasil[528].

O Tratado determinou que sempre haveria paz entre as colônias americanas, mesmo quando as metrópoles estivessem em guerra. Abandonou as decisões tomadas arbitrariamente nas cortes europeias por uma visão mais racional das fronteiras, marcadas pelos acidentes naturais do terreno e pela posse efetiva da terra. O princípio romano de *Uti Possidetis* deixou de se referir à posse de direito, determinada por tratados, como até então tinha sido compreendido, para se fundamentar na posse de fato, na ocupação do território: as terras habitadas por portugueses eram portuguesas. Entretanto o Tratado logo fizera inimigos: os jesuítas espanhóis, expulsos das Missões, e os comerciantes impedidos de contrabandear no Prata.

Note-se ainda as capacidades intelectuais de Alexandre de Gusmão[529], cujos escritos sobre a genealogia do povo português defendem a teoria de que não poderia haver pessoa com sangue puro no Reino de Portugal, uma vez que havia, desde há séculos, uma relação estreita e direta mantida entre os reinos judeus e mouros[530]. Alexandre de Gusmão foi, também, o criador e articulador do Sistema Tributário da Capitação, implantado por Gomes Freire de Andrade, 1.º Conde de Bobadela, e Martinho de Mendonça nas Minas Gerais, São Paulo e suas então comarcas de Goiás e Mato Grosso. O Sistema Tributário da Capitação, assim como o Tratado de Madri, são ambos obra de

---

[528] Devido à intervenção de Alexandre de Gusmão, meio continente foi assegurado a Portugal. Para a região mais disputada, o Sul, ele enviara, em 1746, casais de açorianos para garantir a posse do terreno. Era uma nova forma de colonização que Alexandre preconizava, através de famílias que produzissem, sem precisar de escravos. Os primeiros sessenta casais fundaram o Porto dos Casais, mais tarde Porto Alegre.

[529] "Cartas e Outros Papéis Oficiais relativos ao Brasil", IANTT, PP/TT/MSBR/2. Cf. GUSMÃO, Alexandre de. *Cartas*. Organização de Clara Crabée Rocha. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981.

[530] BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Op. Cit.*, vol. I, 1883, p. 28-33.

Alexandre de Gusmão, executados depois por Gomes Freire de Andrade.

3.3.3 Simão de Vasconcelos: cronista da Companhia de Jesus

A Ordem inaciana foi profíqua em cronistas e escritores. Da pena de Simão de Vasconcelos saiu, em 1663, a *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo*, reeditada em 1865[531]. Da biografia do autor conhecem-se alguns aspectos fundamentais, como as data de nascimento, de morte e as principais funções desempenhadas, mas desconhece-se grande parte dos seus percursos dentro da complexidade da Ordem, circunstância que torna este contemporâneo do padre Antônio Vieira uma figura enigmática. Sabe-se que nasceu no Porto, em 1596, e que morreu a 29 de setembro, em 1671, no Rio de Janeiro. Emigrado com a sua família para o Brasil, estudou no Colégio da Bahia, onde, até entrar para a Companhia, cursou Humanidades, Filosofia e Teologia, e graduou-se em Mestre de Artes. Ensinou Humanidades dois anos, e Teologia Especulativa e Moral cinco anos. Mestre de noviços por mais de seis anos e prefeito de Estudos por um ano, era ajudante do provincial aquando da Restauração da Independência de Portugal (1640). Voltou ao Brasil (1642) com o governador Antônio Teles da Silva, que o elegeu como seu confessor.

Dos diversos cargos que ocupou dentro da Companhia, destacam-se os de vice-reitor do Colégio da Bahia e o de reitor do Colégio do Rio de Janeiro e o de Provincial, o que evidencia alguma relevância na sua trajetória. Para além da *Chronica*, Simão de Vasconcelos escreveu outras obras, como as *Notícias curiosas e necessarias das cousas do Brasil* (1658), a *Continuação das maravilhas que Deus he servido obrar no Estado do Brasil, por intervenção do mui religioso e penitente servo seu, o veneravel padre João de Almeida, da Companhia de Jesu* (1662); um *Sermão que pregou na Bahia e o 1.º de Janeiro de 1659, na festa do nome de Jesu* (1663) e a *Vida do veneravel*

---

[531] VASCONCELOS, Simão de. *Op. Cit.*

padre Joseph de Anchieta, da Companhia de Jesu, thaumaturgo do novo mundo na província do Brasil (1672).

Apesar de terem convivido, o padre Antônio Vieira apenas se referiu a ele em escassas referências, em duas cartas[532]. Não existe nenhum estudo sistemático sobre o padre Vasconcellos, só alguns dados compilados por Serafim Leite[533], e portanto o seu percurso biográfico fica na penumbra. O seu itinerário de professor, procurador, provincial e ainda autor é complexo, do ponto de vista político e de evangelização[534]. No Arquivo Histórico Ultramarino conseguiu localizar-se apenas uma carta de Simão de Vasconcelos, de 21 de setembro de 1643, escrita na Bahia, solicitando emprego no Reino para o religioso despedido da Companhia de Jesus, Antônio Camelo, filósofo com princípios da Teologia, Mestre de Humanidades no Colégio da Bahia[535].

3.3.4 Sebastião da Rocha Pitta: estudos humanistas e crônicas da vida política

---

[532] Na carta ao padre provincial do Brasil, de 1 de maio de 1660, o pregador discute a especificidade da missão da Serra de Ibiapaba e diz ter recebido uma carta de Simão de Vasconcelos, onde este afirma achar-lhe "escusa" em ter escrito para o Pará pedindo que se suspendessem algumas ordens do padre visitador Francisco Gonçalves. Cf. VIEIRA, Antônio. Carta ao padre Provincial do Brasil. Epistolografia. Cartas da Missão. Cartas da Prisão. Carlos Maduro (coord. geral). Miguel Real (coord.). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira. Op. Cit.*, tomo I, vol, II, p. 290. A segunda menção aparece inserida numa carta a Duarte Ribeiro de Macedo, escrita a 3 de janeiro de 1679, por isso mesmo posterior à morte de Simão de Vasconcelos, versando a complexa questão da "conjuração papista", em que a rainha D. Catarina foi acusada de planear a morte de D. Carlos II. Vieira discorda de tanto sigilo, frisando que teve notícias de uma carta recebida por Simão de Vasconcelos, lida por este, em segredo, ao padre confessor, e que para todas estas cautelas lhe "falta a paciência". VIEIRA, Antônio. Carta a Duarte Ribeiro de Macedo. Epistolografia. Cartas de Lisboa. Cartas da Baía. Carlos Maduro (coord. geral). Mary Del Priore; Paulo de Assunção (coord.). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit.*, tomo I, vol. IV, p. 169.

[533] O autor procedeu ao inventário das cartas de Simão de Vasconcelos no tomo IX da sua *História da Companhia de Jesus*, e transcreveu algumas no tomo V. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomos V e VI; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomos VII, VIII e IX, 1949.

[534] Cf. SANTOS, Zulmira C. Em Busca do Paraíso Perdido: a Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil de Simão de Vasconcellos, s.j. In: *Quando os Frades Faziam História*. Porto: Academia Portuguesa de História-Centro de Estudos de História Religiosa, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 145-178.

[535] AHU, Bahia, Cx. 1, doc. 66.

Sebastião da Rocha Pitta nasceu na Bahia, em 1660, cursou Estudos Humanísticos no Colégio da Companhia de Jesus, na cidade natal. Formou-se em Cânones em Coimbra, em 1682. Em 1678 foi Alferes, ascendendo a Coronel em 1694. Foi Fidalgo da Casa Real (1701) e Cavaleiro da Ordem de Cristo, fundando, com outros confrades, a "Academia Brasílica dos Esquecidos" (1724). Vereador em 1727, faleceu a 2 de novembro de 1738. Ficou conhecido pela sua vasta obra, quer pelos seus textos literários quer pela sua obra histórica. Publicou *Breve Compêndio e Narração do Fúnebre Espetáculo que na insigne cidade da Bahia, cabeça da América Portuguesa, se viu na morte d'el Rei D. Pedro II* (1709), tendo em apêndice três sonetos e um romance em castelhano, que lhe conferiu a categoria de segundo poeta brasileiro que viu estampadas as suas produções líricas; *Sumário da Vida e da Morte da Excelentíssima Senhora D. Leonor Josefa de Vilhena e das exéquias que se celebraram à sua memória na cidade da Bahia* (1721), com um romance, três sonetos e duas décimas em apêndice. A sua obra mais conhecida é a monumental *História da América Portuguesa, desde o ano de 1500, do seu descobrimento, até o de 1724* (1750), fragmentada em dez livros, dos quais o primeiro e o segundo contêm a descrição da natureza e a sua fecundidade, das cidades, províncias e gentes do Brasil[536]. Os restantes, sem abandonar a enumeração das grandezas e excelências da terra, destinam-se à crônica da vida política e administrativa da colônia até 1724, ano da instalação da Academia Brasílica dos Esquecidos, quando o escritor pôs termo à obra. Em muitos pontos, o relato procura acompanhar ano a ano o desenrolar dos acontecimentos, fixando-se nos sucessivos governos da América Portuguesa[537]. Da sua obra fazem ainda parte a *Oração do Acadêmico Vago Sebastião da Rocha Pita presidindo na Academia Brasílica*, na conferência de 7 de maio de 1724. Inédito até 1972 permaneceu um Tratado Político, manuscrito de 53 páginas, redigido em 1706[538].

---

[536] PITTA, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa*. [1730] Prefácio e notas de Pedro Calmon. São Paulo: W.M. Jackson Inc. Editores, 1964. Primeira impressão da obra: *Historia da America Portugueza*, publicada em Lisboa pela Officina de Joseph Antonio da Silva, Impressor da Academia Real, no ano de 1730.

[537] MOISÉS, Massaud. *História da Literatura Brasileira*: das Origens ao Romantismo. São Paulo: editora Pensamento-Cultrix, Ldta., vol. I, 2001, p. 162.

[538] MARTINS, Heitor. O Tratado Político de Sebastião da Rocha Pita. Separata das *Atas do V Colóquio Internacional dos Estudos Luso-Brasileiros*. Coimbra, 1966, p. 11.

3.3.5 José Monteiro da Rocha: ciências e circulação de saberes

Nas ciências, houve figuras do Colégio que se destacaram. José Monteiro da Rocha (1734-1819) foi, certamente, o caso mais significativo. Ainda menino, foi para o Brasil, encaminhado por um padre jesuíta. Desde a sua chegada a Salvador, estudou no Colégio da Bahia, ordenando-se padre na mesma cidade, a 15 de outubro de 1752. Toda a sua formação se deu nesta instituição e sua condição religiosa permaneceu inalterada até à expulsão da Companhia de Jesus pelo Marquês de Pombal, em 1759. Após a expulsão, ocupou a função de professor público de Gramática Latina e Retórica. Os trabalhos de José Monteiro da Rocha nesta sua fase são praticamente desconhecidos dos estudiosos.

Das obras de Monteiro da Rocha conhecem-se, basicamente, aquelas que foram publicadas nas *Memórias da Academia de Lisboa*, o manuscrito sobre o sistema dos cometas não foi publicado nem aparece citado por nenhum dos biógrafos de Monteiro da Rocha, nem por aqueles que se dedicam ao estudo da História da Astronomia, ou da Física em Portugal. A obra foi dedicada ao senhor Fructozo Vicente Vianna, na época deputado da Mesa e Tribunal da Inspeção. Segundo Monteiro da Rocha foi o deputado que permitiu que a obra saísse "da tenebrosa sepultura do esquecimento". Certamente foi Fructozo Vianna o mecenas que o incentivou à publicação do livro, mas por motivos desconhecidos esta nunca foi publicada. No Prólogo ao leitor, o autor se resguardou das possíveis refutações ao seu texto e pediu que seus críticos se assegurassem de suas afirmativas antes de atacarem o texto e as análises apresentadas sobre os cometas.

Após a secção introdutória, o texto seguia em duas partes, a primeira onde Monteiro da Rocha dissertava sobre as diversas teorias dos cometas e a segunda em que ele apresentava os cálculos e as demonstrações matemáticas. No título da primeira parte o autor apresentava seu projeto: o exame das sentenças dos filósofos e matemáticos mais célebres e a tese de que os cometas eram "astros tão antigos como o mesmo mundo em que vivemos". Ao longo dos quinze

capítulos que compunham a primeira parte, o autor impugnava as diversas teorias a respeito dos cometas que ficaram célebres ao longo do tempo. O sistema de Panécio era refutado, em seguida o autor examinava as teorias de Liceti, Anaxágoras, Aristóteles, Cassani, Maestlini, entre outros[539].

Estudou Filosofia com o professor brasileiro Jerônimo Moniz e Ciências Matemáticas com o alemão João Brewer. Já depois da expulsão dos Jesuítas da Bahia, voltou a Portugal em 1766 e graduou-se bacharel em Cânones. Ficou conhecida a sua perícia enquanto cientista, sendo chamado a Lisboa para colaborar na redação dos *Estatutos da Universidade de Coimbra*. Nos anos de 1771-1772 se ocupou em ordenar os Planos Literários das ciências naturais e muitos outros que pertenciam ao complemento da nova fundação da mesma Universidade. Em 1772 recebeu, em Coimbra, o grau de doutor e foi incorporado na Faculdade de Matemática. Como professor regeu a disciplina de Ciências Físico-Matemáticas até 1783, e mais tarde a de Astronomia, até 1795. Nesse ano pediu e obteve a jubilação, apesar da carta régia que o nomeava diretor perpétuo da Faculdade de Matemática e do Observatório Astronômico. Foi cônego magistral da Sé de Leiria, sócio da Academia de Ciências de Lisboa, desde 1780, vice-reitor da Universidade de Coimbra, membro da Sociedade Real da Marinha, vice-presidente da Junta da Direção-Geral dos Estudos, comendador da Ordem de Cristo e conselheiro do príncipe regente. Em 1804 entregou o governo da Universidade a M.P. de Aragão Trigoso e seguiu para a corte, porque D. João o tinha escolhido para mestre dos seus filhos. Acompanhou a família real até ela embarcar para o Brasil (1807) e, depois, foi morar em São José de Ribamar. Por sua morte, deixou a livraria ao seu antigo discípulo, o príncipe D. Pedro (futuro D. Pedo IV), e os manuscritos à Academia das Ciências. José Monteiro da Rocha traduziu quatro volumes (de Bezout, Bossut e Marie) para servirem de compêndio na Faculdade de Matemática[540].

---

[539] CAMENIETZKI, Carlos Ziller; PEDROSA, Fábio Mendonça. A Observação Cometária de José Monteiro da Rocha no Brasil Seiscentista. In: GOLDFARB, José Luiz; FERRAZ, Márcia H. M. (orgs.). *Anais*: VII Seminário Nacional da História da Ciência e da Tecnologia. VII Reunião da Rede de Intercâmbios para a História e a Epistemologia das Ciências Químicas e Biológicas. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 104.

[540] LEITÃO, Henrique; FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit.*, p. 124.

3.3.6 Gregório de Matos: o poeta satírico

Gregório de Matos nasceu na cidade de Salvador, em 1636, e morreu no Recife, em 1696. Foi advogado, poeta, e considerado o maior poeta da literatura barroca no Brasil. Ficou também conhecido pela sua vertente satírica da literatura. Foi alcunhado de "Boca do Inferno" ou "Boca de Brasa", o que mostra a sua propensão para criar polêmicas em torno de suas ideias e de seus escritos. Tendo nascido numa família abastada, de empreiteiros de obras e de funcionários admninistrativos, estudou, em 1642, no Colégio da Bahia. Em 1650 continuou os seus estudos em Lisboa e, em 1652, na Universidade de Coimbra, onde se formou em Cânones, em 1661[541].

O seu percurso profissional foi marcante. Em 1663 foi nomeado Juiz de Fora de Alcácer do Sal, tendo sido obrigado a atestar sua "pureza de sangue", conforme determinavam as normas jurídicas da época. A 27 de janeiro de 1668 representou a Bahia nas Cortes de Lisboa. Em 1672, o Senado da Câmara da Bahia outorgou-lhe o cargo de Procurador. A 20 de janeiro de 1674 foi novamente representante da Bahia nas cortes, contudo, foi destituído do cargo de procurador. Em 1679 voltou ao Brasil, nomeado pelo arcebispo Gaspar Barata de Mendonça, desembargador da Relação Eclesiástica da Bahia. D. Pedro II, rei de Portugal, nomeou-o em 1682 tesoureiro-mor da Sé, um ano depois de ter tomado ordens menores. Em Portugal, já ganhara a fama de poeta satírico e improvisador. O novo arcebispo, frei João da Madre de Deus, destituíu-o dos seus cargos por não querer usar batina nem aceitar a imposição das ordens maiores, de forma a estar apto para as funções de que o tinham incumbido. A partir dessa altura, começou a satirizar os costumes do povo de todas as classes sociais baianas (às quais chamará de "canalha infernal"), principalmente os nobres (apelidados de "caramurus").

A poesia que desenvolveu foi de carácter corrosivo, erótico (quase ou mesmo pornográfica), apesar de também ter andado por caminhos mais líricos, e mesmo sagrados. Entre os seus amigos encontraremos, por exemplo, o porta português Tomás Pinto Brandão. Em 1685 o promotor eclesiástico da Bahia denunciou os seus costumes

---

[541] Cf. PERES, Fernando da Rocha. *Gregório de Mattos e Guerra*: uma re-visão biográfica. Salvador: edições Macunaíma, 1983.

livres ao tribunal da Inquisição. Acusou-o, por exemplo, de difamar Jesus Cristo e de não mostrar reverência, tirando o barrete da cabeça ao passar uma procissão. A acusação não teve seguimento. Entretanto, as inimizades cresceram, em relação direta com os poemas que vai concebendo. Em 1694, acusado por vários lados (principalmente pelo governador Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, e correndo o risco de ser assassinado, é deportado para Angola. Uma condenação tida como mais leve foi atribuída ao amigo e protetor D. João de Lencastre, então governador da Bahia. Foi dito que Lencastre mantinha livro público, no qual eram copiados as poesias de Gregório. Como recompensa por ter ajudado o governo local a combater uma conspiração militar, recebeu a permissão de voltar ao Brasil, ainda que sem permissão de voltar à Bahia. Morreu no Recife, vitimado por uma febre contarída em Angola. Pela biografia se vê que foi considerado um rebelde que, apesar de ser um clássico, hoje ainda muitos consideram um "poeta maldito"[542].

Conforme atesta a autora Sílvia La Regina, nenhuma composição do poeta fora publicada até 1841, quando Januário da Cunha Barbosa incluiu em seu *Parnaso Brasileiro*[543] oito poemas de Gregório de Mattos. A obra inteira obra atribuída ao poeta ficou, na maioria das vezes, desconhecida, nos vários códices conservados em coleções particulares. Aquela primeira e parcial publicação foi intencionalmente de dimensões diminutas. Após esta, seguiram-se outras publicações, enquanto diminuia gradativamente a censura das obras e aumentavam os poemas considerados publicáveis, até se chegar, em 1968, à edição realizada por James Amado[544]. Esta pode ser

---

[542] BARROS, Higino. *Gregório de Matos*. Os Melhores Poemas do Boca do Inferno, o Primeiro Poeta Maldito Brasileiro - Antologia. Higino Barros (org.). L&PM, 1999.

[543] *Mattos da Bahia que contem a vida do Dor. Gregório de Mattos Guerra. Poesias Sacras e obsequiozas a Príncipes, Prelados, Personagens, e outros de distinção com a mescla de algumas satyras aos mesmos*, 485 pp., índice dos títulos e dos primeiros versos. Inclui as *Obras do Pe. Euzebio de Mattos A Payxão de Christo, S.N. Instituição do Diviníssimo Sacramento*. Inicia com a *Vida* de Rabelo. James Amado chama este códice "códice Licenciado" 1 (U). *Apud* LA REGINA, Sílvia. Fortuna Crítica Gregoriana. In: PERES, Fernando da Rocha; LA REGINA, Sílvia. *Um Códice Setecentista Inédito de Gregório de Mattos*. Salvador da Bahia: EDUFBA, coleção Nordestina, 2000, p. 27; LA REGINA, Sílvia. Os Códices de Gregório de Mattos. *Ibidem*, p. 42.

[544] MATTOS, Gregório de. *Obras completas de Gregório de Mattos. Crônica do viver baiano seiscentista.* James Amado (ed.). 7 vols. Salvador: Janaína, 1968; MATTOS, Gregório de. *Obra Poética*. James Amado (ed.). Notas de E. Araújo. 2 vols. Rio de Janeiro: Record, 1990.

considerada um *corpus* de uma escola poética, já que inclui todos os poemas atribuídos a Gregório em um determinado códice, sem nenhuma exclusão. A obra do poeta continua, assim, apresentando aos estudiosos uma questão de fundamental importância, a da atribuição[545]. A obra atribuída contém mais de 700 textos. Reune poemas líricos, satíricos, eróticos, religiosos, encomiásticos (laudatórios), entre outros, utilizando grande variedade de ritmos e de rimas. Com exceção da épica, não há gênero ou estilo poético que não tenha praticado, apesar de o autor ser mais conhecido pela sua vertente satírica. Utilizando-se de pitorescos jogos de palavras e de grande malabarismo verbal, realiza uma crítica irreverente aos costumes da Bahia colonial, que recebe, em seus poemas, o carinhoso tratamento de "Senhora Dona Bahia", não poupando críticas aos govenadores, aos padres, aos corruptos. A sua escrita recebeu influências fortes do barroco espanhol, de autores como Luís de Gôngora e Francisco de Quevedo.

Apesar do carácter transgressivo da sua poesia, João Adolfo Hansen aponta que, no século XVII, a sátira não está, de modo algum, em desacordo com a moral. A crítica retórica e poética dos costumes é feita para corrigir excessos e desvios, e obedece a regras estritas. Nelas, até mesmo a obscenidade e a maledicência estão previstas. Um autor como Gregório de Mattos só pode ser lido e compreendido a partir de seu tempo, e das convenções estéticas que o produziram[546].

3.4 BIBLIOTECA DO COLÉGIO DA BAHIA E CIRCULAÇÃO DE LIVROS

Algumas cartas dos missionários jesuítas, solicitando livros e bibliotecas aos superiores da Companhia de Jesus mostram que, paulatinamente, os Jesuítas se foram tornando em pioneiros na circulação de livros no Brasil. Nóbrega, em carta escrita na Bahia, a 15 de abril de 1549, fez um pedido de livros, os quais, ele confirmaria em outra missiva, registrada de Porto Seguro, em 6 de janeiro de 1550. Afirmou ele "[...] terem chegado duas caixas contendo livros e

---

[545] LA REGINA, Sílvia. Os Códices de Gregório de Mattos. *Ibidem*, p. 35.
[546] Cf. HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho*: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ornamentos"[547]. Há ainda outro registro de 25 de abril de 1553, do padre Cipriano Soares, quando este tratava da missão evangelizadora no Brasil, solicitando ao padre Inácio de Loyola que enviasse livros[548]. Em finais de quinhentos, existiam bibliotecas jesuíticas no Maranhão, Pará, Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo. No ano da expulsão da Companhia, em 1759, a sua biblioteca era da ordem de 15 mil volumes. Além de cartilhas, livros de devoção, práticas de sermonários e catecismos teológicos, existiam clássicos, censurados pelo *Index* inquisitorial, como Virgílio, Cícero, Horácio, Ovídio, Sêneca, Aristóteles, Platão, Demóstenes, Homero, Hesíodo e Píndaro[549].

Vainfas forneceu pistas sobre a presença de escolas e livros protestantes no país, durante o século XVI. Segundo ele, o francês Pero de Vila Nova, em 1592, contou à Inquisição que os luteranos, "[...] mais e mais poderosos que os católicos, começaram a espalhar seus livros luteranos e semear sua doutrina luterana, fazendo escolas públicas de sua seita". Ainda afirmava que fora aluno da dita escola, na qual os protestantes :

> [...] ensinavam que Deus não fizera a missa, e que a missa era feitura dos homens, e que na hóstia consagrada da missa não estava o verdadeiro corpo de Cristo, e que o verdadeiro sacramento é receber uma fatia de pão em comemoração do corpo de Cristo, como eles luteranos, usavam, e negavam haver de se venerar a cruz, nem imagem alguma, e não faziam comemoração alguma de Nossa Senhora [...][550]

A biblioteca do Colégio da Bahia teve, no princípio, carácter privado e depois acesso público. Nóbrega não cessou de pedir livros para a biblioteca do Colégio, que dava então os seus primeiros passos na década de 50 do século XVI. Chegaram até Nóbrega obras de Teologia Moral e de Direito, sobretudo para ajudar na resolução dos Casos de

---

[547] *MONUMENTA BRASILIAE. Op. Cit.*, vol. I, 1956, p. 131.
[548] *Apud* ARAÚJO, José de Souza. *Perfil do leitor colonial*. Salvador; Ilhéus: editora UESC, 1999, p.24.
[549] *Ibidem*, p. 34-37.
[550] VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 192.

Consciência. Luís da Grã encomendou ao Provincial de Portugal, em 1554, obras escolares de autores latinos[551]. A intervenção do rei D. João III na biblioteca do Colégio é um dado a reter em sua história. O rei mandava livros e enviava dinheiro, interessado em aumentar a biblioteca. Para além da doação régia, alguns prelados doavam obras à livraria do Colégio, que era também alvo de avultadas compras por parte do provincial Marçal Beliarte. Este mecenas das letras, que de uma assentada comprou 15.000 réis de livros, enviando âmbar para Portugal, o que rendeu 40.000 réis, sendo que na Bahia os livros valeriam 80.000, o que para a época representava muito dinheiro[552]. Em finais do século XVII a biblioteca atingira os 3.000 livros, de todo o gênero de escritores, sendo estes guardados por um diligente livreiro, Antônio da Costa, natural de Lyon, França, que sabia latim e organizava o catálogo. Os ofícios dele são enumerados e classificados da seguinte forma: *bibliopegus* (encadernador), *typographus* (tipógrafo), *impressor* (impressor), *bibliothecarius* (bibliotecário) e *bibliothecae praefectus* (prefeito ou diretor da biblioteca)[553]. Os dados de Serafim Leite apontam para a falta de uma tipografia por parte dos Jesuítas, em terras brasis, ao contrário do Oriente, para onde tinham levado uma tipografia em regra, uma vez que a comunicação era mais difícil. Sendo a tipografia de licença régia, não houve indícios que os Jesuítas possuíssem uma na América Portuguesa. As designações de encadernador, tipógrafo e impressor levam a admitir a hipótese de um pequeno prelo portátil para pagelas[554] de uso privado, bem como uma caixa de tipos para lombadas de livros encadernados[555].

Ao fechar-se o Colégio da Bahia, em 1760, os livros estavam orçamentados em 5.490.000 réis. Se compararmos os valores aos do Colégio do Rio de Janeiro, cujo arrolamento data de 1775 esta possuía 5435 volumes, desfalcada, segundo Leite, desde 1760, em 734 livros, que se declararam "sem valor". Os volumes aproveitáveis e arrolados em 1775 avaliaram-se em 1.152.000 réis, cifra muito menor do que a do Colégio da Bahia, que em 1760 contava com cerca de 12.000 volumes de livros. Os colégios maiores possuíam ainda uma biblioteca com

---

[551] *MONUMENTA BRASILIAE*. *Op. Cit*., vol. II, 1956, p. 147.
[552] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo II, 1938, p. 541.
[553] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 110.
[554] Pagela é uma pequena página (lat. *pagella, ae*).
[555] LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 111.

secção pública[556]. A referência de Leite aos livros que iam parar a outras bibliotecas, às vezes bem distantes, como a do Rio de Janeiro, ou mesmo a do Porto, atestam esta circulação de livros[557]. Depois do fecho da biblioteca do Colégio da Bahia, só no século XIX se fundou a biblioteca pública da Bahia, que constava de 7.000 volumes em 1816, menos do que possuía meio século antes a biblioteca do Colégio[558]. A biblioteca do Colégio iniciou-se com a chegada de Nóbrega, em 1549. Em 1694 possuía, aproximadamente, 3.000 livros, e, segundo Serafim Leite, era a mais importante do Brasil, à data da expulsão da Companhia[559].

3.5 BOTICA JESUÍTICA

Uma das boticas jesuíticas mais importantes em terras brasílicas foi a da Bahia. Sua importância histórica tornou-a um centro distribuidor de medicamentos para as demais boticas dos vários colégios, de norte a sul da América Portuguesa. Para isso, e como a Bahia mantivesse maiores contatos com a metrópole, os padres pareciam conservar a botica bem aparelhada para o preparo de medicamentos, iniciando-se nela, inclusive, o aproveitamento das matérias primas indígenas. A relação das boticas com as enfermarias, nos próprios colégios, é feita por Serafim Leite ao afirmar que "segundo a informação da Província do Brasil, de 31 de dezembro de 1583, o

---

[556] Mesmo os colégios menores tinham bibliotecas, não havia aldeia ou fazenda que não possuísse alguma estante de livros, conforme os inventários. Os colégios da Bahia e do Rio de Janeiro eram os principais, mas todos os outros eram munidos de biblioteca: o do Recife, São Paulo, Espírito Santo, Maranhão, Pará. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VI, 1949, p. 58. A *Ratio Studiorum* previa uma renda anual para a biblioteca de cada colégio, proveniente dos bens do próprio colégio, ou de outra fonte. A verba não poderia ser desviada para nenhum outro fim. *CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS*. *Op. Cit*., p. 74

[557] Leite cita as referências de um livro na biblioteca do Porto em que se lê "Livraria pública do Collegio da Bahia", ou de outros livros existentes no Palácio arquiepiscopal de S. Joaquim, no Rio de Janeiro, que dizem "Pertence à Livraria publica do Collegio do Rio", mostrando assim a circulação de livros entre as bibliotecas. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo II, 1938, p. 544; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VI, p. 28.

[558] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo V, p. 94.

[559] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo V, 1945, p. 94.

Colégio Novo [Terreiro de Jesus na Bahia] tem, nesta data, o claustro de pedra e cal e, na parte leste, fica a igreja e a sacristia; a do sul, tem por cima a capela e a enfermaria, de boa grandura"[560]. A "Carta Ânua" do padre José de Anchieta, datada de 1584 refere o seguinte: "Nada de novo foi acrescentado ao edifício do colégio, a não ser uma enfermaria, bastante espaçosa, exposta por ambos os lados ao ar fresco e salutífero.[...]"[561]

Em 1694, a farmácia do Colégio da Bahia foi descrita como elegante e provida de toda a espécie de remédios. Em 1722, a botica do Colégio já era conhecida como a mais famosa e de maior movimento entre as boticas brasileiras. Em 1728, a nova botica é reconstruída fora do Colégio, junto à portaria do Terreiro de Jesus[562]. A localização privilegiada da Bahia deve ter contribuído para que seu Colégio atingisse a fama e a grandeza reconhecidas durante quase três séculos. Serafim Leite parece ter feito uso das narrativas de Fernão Cardim, Gabriel Soares de Sousa e Jéan de Léry[563], ao referir-se à agricultura desenvolvida pelos jesuítas do seguinte modo: "[...] tais eram as plantas principais, que os Portugueses levaram para o Brasil desde os primeiros dias da colonização e que os jesuítas, por sua vez, cultivaram e desenvolveram [...]"[564]. O trânsito de espécies vegetais entre a colônia e a metrópole foi bastante intenso, pois, a Pernambuco, vieram, pelas mãos dos jesuítas, mudas de mangueiras e coqueiros, entre outras plantas não nativas e que foram cultivadas no Brasil.

As "Collecções de Receitas" do Colégio da Bahia foram importantes nas atividades dos Jesuítas desenvolvidas nesse local.

---

[560] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomo I, livro I, cap. IV, p. 53

[561] "Carta Ânua da Província do Brasil, de 1583", do provincial José de Anchieta ao geral padre Cláudio Aquaviva, Bahia, 1 de janeiro de 1584. *ARSI, Bras*. 8, fls. 3-5. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 339.

[562] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomoV, livro I, cap. IV, p. 87-8.

[563] Jean de Léry (Côte-d'Or, c. 1536 - Suíça, c. 1613) foi um pastor, missionário e escritor francês e membro da igreja reformada de Genebra durante a fase inicial da Reforma Calvinista. É autor de duas obras, relatos de viagem: *Histoire mémorable du siège de Sancerre* (1574) (*História memorável do cerco de Sancerre). Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* (*História de uma viagem feita na terra do Brasil*), primeira edição (1578), Nova edição de Frank Lestrignant, Presses du Languedoc/Max Chaleil Editeur,1992.

[564] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomoV, livro I, cap. IV, p. 178-80.

Quando o Colégio da Bahia foi saqueado e sequestrado em julho de 1760, por ordem dada pelo Marquês de Pombal, o desembargador incumbido da ação judicial comunicava a seus superiores que havia feito as diligências necessárias para se apossar da botica do Colégio e de algumas receitas particulares, entre as quais se achava a "Triaga Brasílica"[565]. Nessa época, a "Triaga" já se tornara quase lendária, mas a receita, porém, não apareceu na Botica, nem em lugar algum na Bahia, foi encontrada mais tarde na "Coleção de Receitas" no Arquivo Romano da Companhia de Jesus[566]. Serafim Leite, ao referir-se às receitas da "Coleção de Receitas", das quais a Triaga é uma delas, diz que "[...] pelo exame dos [medicamentos] que pertencem ao Brasil, se vê que doenças tinham mais preparados locais, e correlativamente as enfermidades mais comuns. Sobressaem as da pele, a anemia e a sífilis"[567]. Se as informações de Serafim Leite estiverem corretas, as doenças para quais a Triaga Brasílica supostamente servia estão

---

[565] As triagas são receitas à base de plantas, animais e outras substâncias, como minerais, sais, óleos etc., utilizadas pela humanidade desde a Antiguidade. Algumas vezes eram constituídas por apenas um único ingrediente, mas podiam abarcar mais de seis dezenas de substâncias A maior parte dos autores, porém, considera que o termo origina-se do grego *theriake* e do latim *theriaca*. A concepção inicial que se dá às triagas é a de antídoto contra a mordida de serpentes e contra venenos em geral. Este sentido permeia sempre as triagas. Posteriormente, entretanto, observa-se que estas receitas acabaram tornando-se remédios universais (panacéias). Embora as triagas tenham sido originadas como antídoto contra os venenos de serpentes e outros venenos, as receitas foram sendo reformuladas, seus ingredientes foram sendo substituídos e outros ingredientes foram sendo acrescentados às receitas. O processo de seleção, substituição ou acréscimo de ingredientes, entretanto, não deve ter ocorrido de forma pontual e possivelmente seguiu critérios bastante complexos, e não somente o acaso ou a tentativa e erro. Desta forma, muitas modificações foram sendo feitas às fórmulas primitivas. A famosa triaga galênica universal, por exemplo, incluía cerca de 60 substâncias, e tornou-se famosa durante a Idade Média na Europa. Algumas triagas tornaram-se populares e obtiveram aceitação e prestígio. Entre elas cita-se a Triaga de Veneza, que foi uma das mais famosas na Europa, gozando de ampla aceitação popular ainda em fins do século XVIII. A preparação dessa triaga, por exemplo, era acompanhada de perto para que não houvesse falsificações. Em Paris, no antigo Colégio de Farmácia, havia um grande cerimonial para a preparação da triaga. Cf. SANTOS, Fernando Santiago dos. *As plantas brasileiras, os jesuítas e os indígenas do Brasil*: história e ciência na Triaga Brasílica (séc.XVII-XVIII). São Paulo: Casa do Novo Autor editora, 2000, p. 62-63.

[566] *Ibidem*, p. 59.

[567] Serafim Leite traz uma extensa lista de enfermidades para as quais as receitas da Collecção serviam terapeuticamente: enfermidades da pele, doenças anêmicas, males venéreos, febres, vermes intestinais, "enfermidades das senhoras", chagas e feridas, tumores duros, apoplexias, paralisia, histerismo, hidropisia, disenterias, entre muitas outras. LEITE, Serafim. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil* (1549-1760). Lisboa/Brotéria: Tipografia Porto Médico Ltda., 1953, p. 91.

incluídas no rol citado. A lista, porém, das enfermidades constantes da "Noticia do Antidoto ou nova Triaga Brasilica que se faz no Collegio da Companhia de Jesus da Bahia" é imensa, indo muito além das doenças de pele, da anemia e da sífilis. Segundo o que se lê nesta "Noticia", a Triaga é referida, primeiramente, como um antídoto contra todos os venenos, exceto os corrosivos, e para a mordedura de cobras e outros animais peçonhentos. Esta indicação terapêutica parece não ser simples acaso, uma vez que a Triaga é apresentada como "Antidoto ou Panacea Composta" à imitação das triagas europeias. Sabe-se que as triagas inicialmente constituíam se em antídotos contra venenos[568].

Apesar de não ser um ofício diretamente relacionado aos jesuítas, a prática da medicina e da confeção de remédios tornou-se comum entre os membros da Companhia. Muitos deles tornaram-se habilidosos boticários, e as receitas das boticas jesuíticas, muitas vezes secretas, gozavam de grande prestígio. Se a política mantida por Portugal na América Portuguesa dificultou a criação de uma universidade, uma vez que esta era considerada uma ameaça à dependência da metrópole, a vinda espontânea de médicos para a colônia não era empreendimento atrativo. Os médicos restringiam-se, então, a uns poucos brasileiros, formados na Europa, e a raros europeus que em terras brasis exerciam a sua função. Os Jesuítas dedicaram-se, também, à farmácia e à medicina, embora priorizassem as necessidades cotidianas, que traziam consigo inúmeras pressões sociais[569].

Não esqueçamos que todo este conhecimento advinha também de uma prática diária de convívio com os indígenas e de uma observação atenta dos seus saberes. Anchieta relata, a esse propósito, a cura que os indígenas aplicavam às doenças de pele, às quais ele, genericamente, chama de "cancro":

> O cancro (que lá é tão difícil de curar) cura-se facilmente pelos índios. Eles à doença, que é a mesma que entre nós chamam [uruguáporé] e curam-na assim: do barro de que fazem vasilhas, aquecem ao fogo um pouco, bem amassado, e, tão

---

[568] SANTOS, Fernando Santiago dos. *Op. cit*., p. 170.

[569] FERRAZ, M.H.M.A. Química Médica no Brasil Colonial: o papel das Novas Terras na modificação da Farmacopéia Clássica. In: ALFONSO-GOLDFARB, A. M.; MAIA, C. A. (orgs.). *História da Ciência*: o Mapa do Conhecimento. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp. Col. América: Raízes e Trajetórias, vol. 2, 1995, p. 696.

> quente quanto a carne o possa suportar, aplicam-no aos braços do cancro, que pouco a pouco morrem; e repetem isto tantas vezes até que, mortas as pernas e o corpo, o cancro desprende-se e cai por si. Há pouco se provou isto por experiência com uma escrava dos portugueses quando padecia desta doença.[570]

Os Colégios do Maranhão e do Pará pareciam distribuir os remédios à população de forma diferenciada: aos pobres, sempre gratuitamente, e aos ricos, mediante uma simbólica remuneração (esta renda era, em parte, destinada à manutenção das livrarias). Em tempos de epidemias, entretanto, esta regra talvez não fosse seguida, e os remédios seriam distribuídos gratuitamente a todos, ricos e pobres. As livrarias jesuíticas, cuja receita era, em parte, fornecida pela venda de medicamentos, abasteciam os membros da Companhia que se dedicavam à confecção de remédios com livros, os mais variados, versando sobre medicina, farmácia. Segundo M. Ferraz, a introdução das plantas medicinais utilizadas pelos indígenas modificou de maneira bastante profunda a matéria médica e a terapêutica trazidas pelos europeus às colônias americanas. Desta forma, havia o emprego do tratamento clássico nas novas drogas. Isto deve ter sido uma das razões principais para que se tenha perdido boa parte dos conhecimentos nativos que simplesmente não puderam se encaixar na farmacologia tradicional utilizada pelos europeus[571]. As boticas jesuíticas na América Portuguesa eram apontadas como locais de referência, durante boa parte do período colonial, para a preparação de remédios, e constituíram, junto às enfermarias, o auxílio necessário à população em tempos de pestes, calamidades e outras mazelas.

Os poucos boticários e médicos que havia na América Portuguesa até finais do século XVIII tinham formação na metrópole, de lá traziam o corpo de conhecimento adquirido da educação universitária

---

[570] "Carta sobre as coisas naturais de São Vicente do irmão José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laínes, Roma. São Vicente", 31 de maio de 1560. *ARSI, Epp. NN*. 95, fls. 89-92v. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 131. Hélio Viotti anota a referida carta mencionando a aproximação filológica entre "caranguejo' e "câncer" (de pele, no caso), e que representa variedade de outras enfermidades. Assim, Anchieta se referia a moléstia de pele perfeitamente curáveis (*Ibidem*, p. 145).

[571] FERRAZ, M.H.M.A. *Op. Cit*, , p. 704.

europeia. A ideia inicial é a de que as triagas utilizadas na América Portuguesa eram triagas fundamentalmente baseadas nas triagas europeias de então. Na verdade, já se encontravam plantas medicinais brasileiras mescladas a plantas de origem europeia, asiática e africana, conhecidas de triagas milenares. Serafim Leite diz que, em 1732, vieram de Lisboa, para o Colégio dos Jesuítas do Pará, "[...] alcaçuz, jalapa, ruibarbo, pós, triagas, ungüentos, óleos, bálsamos, todos os 'específicos' então em voga na farmacopéia da Europa"[572]. A "Collecção de Receitas", na qual se insere a "Triaga Brasílica", traz o nome de várias outras triagas, tais como a "Triaga Optima da Botica do Collegio Romano", a "Triaga da India, chamada do Sul", e "Triaga contra Lombrigas"[573]. Sem dúvida, a "Triaga Brasílica" pode ter sido realmente o medicamento mais famoso no Brasil no século XVIII. Foi referida por muitos autores como o "medicamento extraordinário" das terras brasílicas. Ao que tudo indica, era manipulada mediante fórmula secreta, e continha mais de sessenta ingredientes distintos, muitos deles nativos do Brasil[574]. Essa triaga se usava contra a mordedura de animais peçonhentos, em várias doenças febris, e principalmente como antídoto e contraveneno, tendo grande fama, na época[575].

3.6 ARQUITETURA E EDIFÍCIOS

Os Jesuítas atribuíam grande importância à localização espacial dos seus colégios. Fatores como o clima, o meio, o ambiente,

---

[572] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo IV, livro III, cap. III, p. 189.

[573] LEITE, Serafim. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil*. *Op. Cit*., p. 291.

[574] A "Triaga Brasílica", a mais conhecida farmacopéia jesuítica publicada em Roma, em 1766. Encontra-se atualmente depositada no Arquivo Romano da Companhia de Jesus.

[575] J. P. S. Dias comenta que a "triaga brasílica", junto a outros fármacos brasileiros, está relatada entre as fórmulas de grande número de medicamentos do Tratado III do "Erário Mineral", de L. G. Ferreira. O autor destaca, entre os doze tratados da obra de Luís Gomes Ferreira, Erário Mineral, o tratado XI, cujo tema é "Da cura dos venenos e mordeduras venenosas das cobras do Brasil", e o tratado III, "Da miscelânea de varios remédios". DIAS, J. P. S., Terapéutica química y polifarmacia en Portugal: la contribución de João Curvo Semedo (1635-1719). In: ACEVES PASTRANA, Patricia (ed.) *Construyendo las ciencias quimicas y biológicas*. Serie Estudios de Historia Social de las Ciencias Químicas y Biológicas. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, vol. 7, 1998, p. 85.

eram para ser tidos em conta, e por isso os colégios deveriam estar em pontos mais salubres e elevados das capitais. Contavam ainda os arvoredos e a luminosidade do local, condições que os inacianos julgavam indispensáveis ao meio em que o aluno deveria viver, crescer e ser formado. Estes princípios eram universais, na ótica dos Jesuítas, pois aparecem discriminados nas *Constituições*[576]:

> Os Jesuítas sempre procuraram adotar um lado prático na construção de seus edifícios, que deviam estar longe dos olhares indiscretos, serem "sólidos, cômodos, espaçosos, arejados e iluminados, como também revestidos de "certa aparência magestosa", embora "sóbrio o estilo e moderada a ornamentação.[577]

Por esse motivo, é notável a semelhança das linhas principais de todos os colégios, sendo estas instituições educativas ramificações de um mesmo tronco. Outra explicação plausível é o fato de todos os desenhos e projetos dos colégios serem sujeitos à revisão do padre geral, justificando-se assim a analogia do critério de uniformidade dos planos das novas edificações com os de outros colégios anteriormente construídos, se aproveitando de igual modo a experiência acumulada, na construção de um novo edifício, aperfeiçoando as instalações[578]. Outro aspecto a ter em conta é que a organização de um colégio jesuíta era exímia, lembrando "uma cidade dentro de outra cidade"[579].

---

[576] "Ad hoc etiam curandum est ut domus et Collegia in locis, ubi loci, ubi sit purum et salubre coelum, habeantur, et non in eis qui contrariam habent proprietatem". LOYOLA, Inácio de.*Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. *Op. Cit.*, parte X, vol. II, p. 145. "E, nesse ponto, deve ter-se cuidado com [a escolha] dos locais da casa e dos colégios, onde haja ar puro e salubre, e não naqueles [lugares] que tenham propriedade contrária. " "Sint (aedifica) ad habitandum et officia nostra exercenda utilia, sana et fortia". "Estes edifícios devem ser habitáveis e os nossos ofícios exercidos devem ser úteis, sãos e fortes""Ne fiant palatia nobilium; sint utilia sana et fortia (...) nunc sumptuosa nec curiosa." "Não precisam se tornar palácios nobres [para] serem saudáveis e fortes (...) nem [precisam ser] sumptuosos ou indiscretos"). *Ibidem,* parte I, p. 113. (traduções minhas)

[577] MADUREIRA, J.M., s.j. *A Liberdade dos Índios*: a Companhia de Jesus. Sua Pedagogia e Seus Resultados. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929, p. 614-616.

[578] *Idem*.

[579] Cf. BUTEL, Fernand. *L'Éducation des Jésuites Autrefois et Aujourd'hui*. Paris: Librairie de Firmin-Didot, 1890, p. 446.

O programa das construções jesuíticas era relativamente simples, podendo ser dividida em três partes, correspondendo cada qual a uma determinada localização: para o culto, a igreja com o coro e a sacristia; para o trabalho, as aulas e oficinas; para residência,os "cubículos", a enfermaria e mais dependências de serviço, além da "cerca", com horta e pomar. Sendo objetivo da Companhia a doutrina e catequese, a igreja devia ser ampla a fim de abrigar um número sempre crescente de convertidos e curiosos, sendo localizada, de preferência, em frente a umespaço aberto – um terreiro – onde o povo se pudesse reunir e andar livremente, não se prevendo, na maior parte das vezes, a construção ordenada de casas em volta dessa praça. Mais modesto e menos independente, o programa jesuítico na América Portuguesa não comportava os traçados urbanísticos integrais tão característicos das missões da província do Paraguai, das quais ficaram os Sete Povos das Missões. Nas missões do sul, cada núcleo jesuítico comportava a cidade e os principais colégios pertenciam a organizações urbanas distintas[580].

Nóbrega pode contar com a colaboração do arquiteto Francisco Dias para a construção da Casa e do Colégio da Bahia, e ainda a dedicação do seu sobrinho, o Mestre de Obras Diogo Peres, ambos trazidos por Tomé de Sousa. Francisco Dias entrou para a Companhia em 1577, viajando para o Brasil em 1578, trazido pelo padre Visitador Cristóvão Gouveia. O primeiro arquiteto titular da Companhia na América Portuguesa trazia no currículo a experiência da construção da igreja de São Roque, como também o projeto arquitetônico do Colégio e da igreja jesuíta da Ilha Terceira dos Açores. Apesar de não haver concebido a arquitetura da igreja de São Roque, projetada pelo arquiteto Afonso Álvares, de acordo com Serafim Leite, ele foi responsável pela eliminação das três naves originais (nave central e das capelas laterais), adotando a nave única, de forma a eliminar as colunas e a valorizar a visibilidade do altar e dos púlpitos, elementos modernos que introduziu nas igrejas da Companhia do Brasil. Francisco Dias projetou e construiu diretamente três igrejas: a igreja do Colégio do Rio de Janeiro (1555-1597), a igreja de São Miguel, do Colégio de Santos (1585-1600), a igreja de Nossa Senhora das Graças, do Colégio de Olinda (1584-1597). A planta da igreja do Colégio de Olinda seguiu o traçado inovador de São Roque de Lisboa e já estava quase concluída em 1597, quando

---

[580] COSTA, Lúcio. A Arquitetura dos Jesuítas no Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n.º 5, 1941, p. 13.

Francisco Dias recebeu ordens para regressar à Bahia, a fim de concluir as obras do Colégio e da igreja daquela cidade.

Em Salvador, Francisco Dias não projetou, mas reviu os desenhos e os cálculos das plantas do Colégio e da igreja (atual Catedral Primaz do Brasil). Numa carta de Pêro Rodrigues vem citada uma outra carta, de 1598, referindo o seguinte: "Também aponta V.P. [Vossa Paternidade] a ordem que terei em edificar a nova Igreja deste Colégio da Bahia e as Capelas como se darão em tudo se guardaram que V.P. [Vossa Paternidade] ordena." No mesmo fólio refere as "m[uitas] coisas tocantes às Aldeias, pela maneira que [?] foram escritas e lidas diante dos meus 4 consultores e do P. Fer[não] Cardim [...]".[581] (ANEXO J)

Na descrição do Colégio mostra-se claramente o programa seguido e indica com minúcia o conteúdo de cada um dos "quartos" da "quadra" e a respectiva orientação:

> Tem de novo feito um claustro de pedra e cal e no quarto da parte de leste, fica a igreja e sacristia; a igreja é razoável, bem acabada, com seu coro, é bastante por agora para a terra, e bem ornada de ricos ornamentos... O outro quarto da parte do Sul tem por cima a capela e enfermaria de boa grandura, por baixo despensa e adega. O quarto da parte do poente tem dezanove câmaras; nove por cima e por debaixo dez com as janelas grandes que fazem cruz nos corredores. O quarto da parte de Nordeste tem sete câmaras por cima e seis por debaixo: todas são forradas de cedro, e amplas mais que as de Coimbra, os portais de cantaria, e é edifício bem acomodado, exceto que está por aperfeiçoar e forrar os corredores e guarnecer.[582]

---

[581] "Carta de 10 de outubro de 1598", Pêro Rodrigues. *ARSI, Bras*. 15.1, fl. 467v. (transcrição minha) Cabia aos provinciais da Companhia terem consultores. Conforme a carta de Anchieta cita: "Pela carta de V. Paternidade, que há pouco nos chegou às mãos, vimos Reverendo Cristo padre, que V. P. (para atender à devoção e desejo de muitos) queria que se escrevesse sobre as coisas de cá dignas de admiração ou desconhecidas nessa parte do mundo." Cf. "Carta de Anchieta a P. Diogo Laines", Roma. 31 de maio de 1560. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VI, p. 125,126.

[582] *Apud* COSTA, Lúcio. *Op. Cit*., p. 14.

A forração de cedro é uma forração comum dos tetos. A igreja existente no Colégio da Bahia no momento da expulsão dos Jesuítas era a quarta construção: a primeira, erigida por Nóbrega, durou até 1553. No mesmo ano, começou a levantar-se a segunda, também por Nóbrega; porém, esta já se encontrava em ruínas em 1564. Em 1572 inaugurou-se a terceira, construída por Mem de Sá. Em 1624 ocorreu a invasão da Bahia pelos holandeses, que se estabeleceram no Colégio e profanaram a igreja. Logo após sua expulsão, começou-se a pensar em uma reconstrução, que se iniciaria somente em 1657, e terminaria em 1672[583].

A igreja do Colégio da Bahia, orientada em direção norte sul, foi, a princípio, edifício autônomo. Em 1552, a primeira igreja de taipa ameaçada por arruinamento foi reconstruída com o mesmo material. Em 1561, a terceira igreja, já com utilização de materiais mais resistentes, pedra e cal, é iniciada[584]. Logo depois, entretanto, viu-se incorporada a um plano de construção em quadra – partido seguido, aliás, pelos Jesuítas desde as suas primeiras edificações na Bahia. Francisco Dias, arquiteto vindo de Portugal, em 1577, incumbido da construção do Colégio de Jesus na Bahia, projetou novo edifício formando conjunto com ela. Presumivelmente esses planos também previam a ereção de uma igreja maior e mais moderna, de acordo com o estilo e a grandiosidade do Colégio definitivo. Só no século seguinte, porém, foi possível levantar-se essa igreja, a atual Catedral Basílica do Salvador. Em 1572, na festa do Divino Espírito Santo, foi consagrada a 3.ª igreja, iniciada em 1561. Em 1581 foram colocados os sinos vindos de Portugal, ocorrendo a complementação com imagens e painéis em 1585.

O Colégio continuou com sua construção em taipa. O local onde fora erguida a 3.ª igreja é muito controverso: segundo alguns historiadores seria onde hoje está a sacristia da 4.ª igreja – Catedral; para outros corresponde ao ponto do prédio da Secretaria de Trabalho e Bem Estar Social (Antiga Coelba) e *Cine Excelso*. A 3.ª igreja do Colégio estava totalmente concluída em 1584, e o Colégio já se encontrava em pleno funcionamento com todos os seus compartimentos construídos.

---

[583] Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomo V, 1945.

[584] LEMOS, Ubirajara Dantas. Colégio dos Jesuítas – 450 anos de História. In: MENEZES, Jacy Maria Ferraz de. *Memória Iconográfica da Educação na Bahia* – Colégio dos Jesuítas. Salvador: Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação do Campus I. Projeto Memória da Educação na Bahia convênio UNEB/CNPQ – Programa Nordeste de Pesquisa, 1999, p. 10.

Anchieta faz referência a isso em sua "Carta Ânua de 1581" (ANEXO K):

> No material do colégio [da Bahia] se trabalhou esse ano, com grande aumento, porque se começou e acabou, da banda do sul em que ficam, quatro casas grandes de maneira que a crasta fica toda fechada, coisa que todos muito desejávamos pelo muito que, sem elas, ficava toda a casa devassada. Fez-se também uma grande e formosa varanda, da banda do leste para dentro da casa, que serve de corredor, enquanto se não muda a igreja.[585]

O Colégio entrou pela porta maior da arquitetura colonial, pois Francisco Dias é considerado o autor de um estilo próprio arquitetônico que, divulgado na América Portuguesa, caraterizou toda a arquitetura jesuítica e não jesuítica[586].

3.7 MODELOS INSTITUCIONAIS: COLÉGIO DA BAHIA EM FACE DAS UNIVERSIDADES PORTUGUESAS

Não há dúvida de que, se considerarmos a universidade como uma instituição específica do contexto europeu, essa instituição não foi, ao longo do período colonial, implantada na América Portuguesa. Algumas tentativas sistematicamente frustradas de estender aos colégios jesuítas as prerrogativas universitárias deram conta da intencionalidade da Coroa portuguesa de manter a dependência em relação à

---

[585] "Carta Ânua da Província do Brasil, de 1581", de José de Anchieta para Cláudio Aquaviva, Bahia, 1 de janeiro de 1582. *ARSI, Bras*. 15.1, fls. 326-329. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 311.

[586] GADELHA, Regina Maria A. Fonseca. Para Além da Catequese: artes e ofícios dos Jesuítas da Província do Brasil (séculos XVI-XVII). In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti; NEUTZLING, Inácio, s.j.; DOWELL, João A. Mac (orgs.). *A Globalização e os Jesuítas*: Origens, História e Impactos. Anais. São Paulo: Edições Loyola, vol. 2, 2007, p. 366-368.

Universidade de Coimbra[587]. Já no início do século XX, Pedro de Azevedo escrevia, numa nota sobre instrução portuguesa:

> […] Até parte do reinado de D. José (1750-1777) toda a educação superior era ministrada numa cidade e numa Universidade [Coimbra], no que não entra em consideração a de Évora de curta duração, nem a aula de fortificações em Lisboa. Escolas secundárias eram mantidas pela Companhia de Jesus, por algumas outras ordens religiosas e militares, principalmente em Coimbra.[588]

O Brasil constituiu uma exceção na América Latina. A Espanha espalhou universidades pelas suas colônias[589], mas Portugal, fora dos colégios reais dos jesuítas, se limitou às universidades da metrópole: Coimbra e Évora. Não havendo na colônia estudos superiores universitários, o caminho para o diploma levava às universidades ultramarinas. A rede de colégios em expansão, articulada com os dois pólos de ensino universitário, em Coimbra e em Évora, fomentada pelo ação empreendedora dos padres da Companhia, conseguiu reunir contribuições de mecenas do Estado e privados, bem como avultadas somas de recursos, e suscitou tanto a admiração como o receio de muitos. O Colégio da Bahia funcionou com parâmetros universitários e, desse modo, podemos observar quais são os modelos institucionais da Companhia de Jesus para edificar os seus colégios na América Portuguesa e formar os seus alunos.

Há um histórico de tentativas para tornar o Colégio da Bahia uma universidade, no intuito óbvio de se constituírem universidades no

---

[587] MENDONÇA, Ana Waleska P.C. A Universidade no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, n.º 14, mai/jun/jul/ago 2000, p. 132.

[588] AZEVEDO, Pedro A. de. Nota sobre a Instrução Portuguesa nos Séculos XV e XVI. In: *Archivo Historico Portuguez*. Lisboa: Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo, vol. V, 1907, p. 19.

[589] Desde o século XVI que na América Espanhola se assistia à fundação de universidades. Em 1551, no Peru, foi fundada a Universidade de São Marcos, e, dois anos mais tarde, no México, criou-se a Real e Pontifícia Universidade. Ainda na América Latina, no princípio do século XVII, em Córdoba, foi erigida uma Universidade na Argentina. Cf. TEIXEIRA, Rodolfo. *Op. Cit.*, p. 123.

Brasil. Houve petições para elevar o Colégio a esta condição, e razões pelas quais, sucessivamente, lhe foi negada essa possibilidade.

3.7.1 O curso de Artes no Colégio da Bahia e os atos de solenidade

O primeiro curso de Filosofia no Brasil teve início em 1572. O Colégio da Bahia atribuiu o grau de Mestre em Artes aos estudantes, externos e internos. No caso dos internos, estes poderiam ensinar sem a cerimônia de recepção pessoal do respectivo grau, segundo as determinações pontifícias. Mas o prestígio dos professores e a solenidade da situação requereu que eles se apresentassem com as insígnias do grau que se conferia, buscando-se um mínimo de representação, que era a borla azul, cor da Faculdade. Os recém-formados foram isentados do uso do Capelo, por Privilégio Real, obtido em Coimbra, e que consta no alvará de 2 de Janeiro de 1560, "em que S. Alteza há por bem que os Padres da Companhia não sejam obrigados nem constrangidos a levar capelos nos autos e exercícios que na Universidade costumam, e levem somente borla no barrete, como levam os Religiosos."[590] Sobre estas cerimônias, o padre Anchieta descreve o seguinte, na "Carta Ânua de 1581":

> E além disto, este ano se deu o grau de licenciados e mestres, aos que o ano passado tinham dado fim ao curso das artes e isto se fez com a maior solenidade, que nunca nesta terra se viu (e não menor que a com que se costuma dar, nas universidades da Europa), pois nenhumas das cerimônias do anel, livro, cavalo, borlas e capelos de veludo lhes faltou. Ajuntando-se uma obra, que se lhes fez da trasladação das cabeças das Onze Mil Virgens, que foi recebida com muito aplauso,

[590] TEIXEIRA, Antônio José. *Documentos para a História dos Jesuítas em Portugal*. *Op. Cit.*, p. 225-226.

> a qual eles viram acompanhados do Sr. Bispo e dos mais graves da cidade.[591]

A observação de Anchieta nos mostra o hábito que ele, antigo estudante de Coimbra, tinha em assistir a estas cerimônias, que autorizavam a seriedade dos graus acadêmicos. Em 1550, ele assistiu à oração acadêmica de Dom Antônio, futuro prior do Crato, honrada pela presença da família real, ocasião em que se encenou uma comédia[592]. Importa salientar a comparação que o autor faz do Colégio da Bahia às universidades europeias, nos mostrando assim a dimensão e o valor do mesmo.

A segunda metade do século XVII constitui um período de análise de suma importância. Expulsos os invasores holandeses, as tentativas para se criar uma universidade no Brasil foram diversas. Em 1639 ampliou-se o uso das insígnias, porque tanto os mestres de Teologia Especulativa e Moral, como os examinadores, usavam a borla branca desta faculdade à moda das universidades portuguesas[593].

As cerimônias de atribuição de grau representaram, assim, um dos aspectos tradicionais das universidades portuguesas mantidos nos colégios do Brasil. Em 1578, a "Carta Ânua do Brasil" do padre Ludovico Fonseca já referia as cerimônias láureas de encerramento, das quais participava toda a cidade presença, com a presença do governador, do bispo e de outras pessoas ilustres da cidade[594].

As ordens de praxe universitária foram uma constante, e Manuel de Lima, professor da Universidade de Évora, que esteve no Brasil como visitador em 1610, determinou que o curso de Artes não começasse sem ter pelo menos 15 alunos candidatos de fora e outros da casa, o que fosse bastante para ocupar um mestre três anos. O curso de Artes no Colégio da Bahia apresentava-se como uma faculdade de Filosofia, de Direito Pontifício, de feição e praxe universitária, atribuindo graus com solenidade. Assim descrevia Anchieta a cerimônia

---

[591] "Carta Ânua da Província do Brasil, de 1581", dirigida a Cláudio Aquaviva, Bahia, 1 de janeiro de 1582. *ARSI, Bras.* 15.1, fls. 326-329. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 310.

[592] Cf. TEIXEIRA, Antônio José. *Op. Cit*., p. 649.

[593] *ORDINATIONES PROVINTIAE BRASILIAE*, Biblioteca de Évora. Cód. CXVI/2-25. Cf. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, 1949, p. 192.

[594] "Carta Ânua da Província do Brasil de 1578", padre Ludovico Fonseca, Bahia, 16 de dezembro de 1578. *ARSI, Bras*. 15.2., fl. 302 v.

solene do magistério em Artes em 1581: “ Não faltou nem o anel, nem o livro, nem o cavalo, nem o pajem de barrete, nem o capelo feito de estôfo de seda.“[595]. O grau de mestre de Artes seria atribuído em atos de solenidade, mas Manuel de Lima estabelecia também a justa causa da atribuição, pedindo aos examinadores que fossem retos nos votos, e que a atribuição distintiva do *cum summa laude* só fosse atribuída com merecimento. O importante, para o visitador, era manter o Estatuto Geral das Universidades, uma forma clara de promoção do Colégio[596].

O alvará datado de Lisboa a 16 de julho de 1675 fez valer, em Portugal, o primeiro ano de curso de Artes aprendido no Colégio[597]. Segundo Antônio José Teixeira, “um ano de Artes tornava os jesuítas senhores da instrução secundária, por eles desta maneira monopolizada.” Os Estatutos relativos ao Colégio de Artes de Coimbra foram aprovados por Carta Régia, datada em Almeirim a 20 de fevereiro de 1565, e assinada pelo Cardeal D. Henrique, na altura regente de D. Sebastião, relativos unicamente ao Colégio das Artes, estabelecendo a sua independência da universidade, repetindo-se ali o privilégio, que os Jesuítas já tinham conseguido, de serem feitos os exames dos bacharéis e dos licenciados no referido Colégio com a maioria dos professores da Companhia.

A independência do Colégio das Artes tinha sido declarada no primeiro regimento, no tempo do Principal André de Gouveia, mas logo que foi despachado, em 1549, o terceiro principal, o mestre João Costa, o rei mandou anexar o Colégio à universidade. Pouco depois, no ano de 1551, tornou a ficar separado e sem a tutela das escolas superiores. A Companhia quis para si o mesmo privilégio que D. João III concedera ao Colégio do mestre André Gouveia, ex-reitor do Colégio de Santa Bárbara[598]. O Real Colégio das Artes de Coimbra, ou Colégio das Artes, desempenhou um papel de relevo na organização dos estudos da Companhia, conservando os estatutos compostos por André de Gouveia. Quando os Jesuítas tomaram posse do Colégio, em 1555, o padre Diogo

---

[595] “Carta Ânua da Província do Brasil de 1581”, Bahia, 1 de janeiro de 1582. *ARSI, Bras.* 15.1, 324-326v.

[596] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, p. 192-193.

[597] A mesma condição foi atribuída aos Colégios de Braga (Colégio da Conceição da Nossa Senhora em Santarém. Alvará datado em Lisboa a 16 de julho de 1675, Rio de Janeiro (Colégio do Rio de Janeiro, Alvará datado em Lisboa a 7 de outubro de 1689). TEIXEIRA, Antônio José. *Op. Cit.*, p. 696.

[598] Cf. TEIXEIRA, Antônio José. *Op. Cit*., p. 696.

Mirão, provincial, enviou o seu texto para Roma, para ser examinado, e assim manteve os mesmos estatutos[599]. No espaço educativo em Portugal, este aspecto representou, nitidamente, uma tomada de poder dos Jesuítas, na tentativa de se aproximarem do ensino de grau superior. Veja-se, novamente, os documentos coligidos por Antônio Teixeira, referindo as cartas régias, assinadas em Almeirim a 23 de fevereiro de 1572, numa das quais D. Sebastião mandou que a visitação do Colégio fosse feita daí em diante pelo provincial ou visitador ordinário da Companhia; e declarou que os estatutos dados ao Colégio das Artes não deveriam conter coisas que repugnassem ou fossem contra as *Constituições*, regras e modos de proceder que os padres jesuítas tivessem em suas universidades, escolas e colégios[600]. Na outra determinou que, nos estatutos novos da universidade, "se não escrevesse coisa alguma que fosse contra o regimento, atos e exercícios do colégio, e que tudo quanto está nos atuais seria de nenhum efeito na parte, que se encontrasse com os Estatutos, provisões e ordem e modo de proceder do mesmo colégio."[601] Teixeira citou ainda que a visitação destinada a aferir o cumprimento do contrato, reservada, exclusivamente, ao rei, passou a ser feita pelos da casa, ou seja, pelos padres da Companhia[602].

3.7.2 Tentativas para tornar o Colégio da Bahia universidade

O Colégio da Bahia, que sempre tinha admitido aos estudos quem os solicitava, recusou-se a admitir moços pardos (filhos de branco e de negra), por serem considerados indisciplinados e numerosos. Para justificar a exclusão, o provincial alegou que o Colégio era particular, e portanto poderia reservar a admissão a quem lhe parecesse correto. Como nas universidades de Coimbra e Évora a frequência continuava aberta a todos, os moços pardos recorreram ao rei. A resposta de D. Pedro II, datada de 9 de fevereiro de 1689, em Lisboa, manda admitir os

---

[599] *Statua Noui Regii Gymnasii* [*Conimbricensis*], [1548]. *MONUMENTA PAEDAGOGICA SOCIETATIS IESU*. Ladislau Lukács, s.j. (org.). *Op. Cit.*, p. 637-645.
[600] TEIXEIRA, Antônio José. *Op. Cit*., p. 697-698.
[601] *Ibidem*, p. 698.
[602] "Livro dos estatutos, provisões, privilégios e liberdades do Colégio das Artes, entregue aos padres da Companhia de Jesus pelo rei D. João III (1555-1759)", IANTT, PT/TT/AJCJ/AJ 007.

moços pardos, estabelecendo a matéria jurídica portuguesa em respeito ao ensino. O documento fazia a distinção entre escolas públicas e escolas particulares, sendo que estas tinham o direito de reservar a admissão, mas não podiam atribuir graus públicos, ao contrário das públicas, que o podiam fazer, mas não podiam reservar o direito de admissão. A obrigação, imposta ao Colégio da Bahia, de admitir indiscriminadamente os alunos de todas as classes ou "raças" (conforme designado no documento) que aí procurassem se instruir levou ao implícito reconhecimento oficial dos seus graus acadêmicos dados em cerimónia pública[603].

Fernando de Azevedo relatou a tentativa, mal sucedida, da Câmara da Bahia, em 1671, de conseguir a equiparação do Colégio ao de Évora, de que resultou a provisão de 16 de julho de 1675, por meio da qual se autorizava levar em conta em Coimbra e em Évora, um ano de Artes, para os estudantes de Retórica e Filosofia que tivessem cursado as aulas dos Jesuítas na Bahia. Com esta medida, no dizer desse autor, "se fecharam todas as perspectivas para a criação no Brasil colonial, de cursos superiores destinados à preparação para as profissões liberais."[604] Dentro do quadro político do pacto colonial, é inaceitável a auto-suficiência das colônias. O pacto colonial tomou forma ao longo dos século XVII e XVIII, e depois no século XVIII acentuou o fato de as colônias dependerem da metrópole e terem a obrigação de abrir um maior mercado para os seus produtos; segundo, dar ocupação a um maior número de habitantes da metrópole, e terceiro, fornecer uma maior quantidade dos artigos de que precisa. A lógica de Portugal assentava no fato de poder expandir os seus recursos humanos e materiais, exigindo às metrópoles um retorno que precisava ser assegurado. Havia, por isso, um sentido conferido pela metrópole à colônia, num só movimento, num só fluxo. Do mesmo modo, a ideologia do colonizador era a de que a colônia seria "uma dádiva da metrópole"[605].

Analisando a partir deste ponto de vista, Portugal estava interessado em fomentar estruturas educativas a partir da metrópole, assegurando a formação na América Portuguesa para os quadros locais, mas sem tornar essas estruturas independentes. Retomo aqui a ideia de

---

[603] *Ibidem*, p. 203-204.
[604] AZEVEDO, Fernando. *Op. Cit.*, p. 532-533.
[605] *Ibidem*, p. 23.

Antônio Manuel Hespanha sobre autonomia como elemento estruturante de toda a organização político-institucional de Antigo Regime, sem deixar de ter em conta a diversidade de espaços normativos e de instituições[606]. Se sobreviveu uma imagem de império centralizado, "ideologicamente compensadora" para o colonizador português, os elementos periférios, se destacados na conjuntura, poderiam enfraquecer e colocar em causa este empreendimento, razão pela qual dificilmente uma estrutura como o Colégio da Bahia se poderia constituir enquanto universidade[607].

Para elevar o Colégio da Bahia a universidade de equiparação civil, houve uma primeira tentativa, ainda no século XVI, no tempo do provincial Beliarte, e uma séria diligência da Câmara da Bahia no século XVII, mas sem êxito. Naquela oportunidade fora redigida uma petição pela Câmara de Salvador, em 20 de dezembro de 1662, e enviada à metrópole por intermédio do procurador da província do Brasil. Naquele documento, que fora rejeitado pelo monarca, os jesuítas e parte da população de Salvador desejavam que os cursos de Artes e de Teologia, ambos ministrados pelo Colégio da Bahia, fizessem parte de uma universidade e fossem reconhecidos pelas leis de Portugal. Eles pretendiam a equiparação à Universidade de Évora. No ano seguinte, isto é, em 1663, chegara à Corte um outro documento também subscrito pela Câmara de Salvador, reiterando o documento anterior, porém desta vez requerendo a equiparação dos cursos à Universidade de Coimbra[608]. Este segundo documento também fora rejeitado pelo rei de Portugal.

Em 1686, a Câmara da Bahia manifestou ao provincial Alexandre de Gusmão a intenção de tornar o Colégio uma universidade:

> o empenho que tem havido na promoção destas escolas ao título de universidade, sempre com impedimentos e obstáculos que frustram este grande intento. É certo que Vossa Paternidade está a sugerir o que até agora não pôde conseguir a diligência por via do beneplácito real. É certo que Vossas Paternidades têm privilégio concedido

---

[606] HESPANHA, Antônio Manuel. *Op. Cit.*, 1992, p. 41.
[607] HESPANHA, Antônio Manuel. *Op. Cit.*, 2010, p. 50.
[608] SILVA, Clóvis Pereira da. As Tentativas de Fundação de uma Universidade no Brasil. In: *A Matemática no Brasil*: uma história de seu desenvolvimento. 2.ª ed. Academia Colombiana de Ciências Exactas, Físicas e Naturales. Curitiba: edição eletrônica V.S. Albis, 1998, p. 1-2.

> pelas bulas apostólicas dos Santíssimos Senhores Júlio III, Pio IV e Gregório XIII, para dar o grau aos seus Alunos, não só na Faculdade Filosófica, mas expressamente o Doutorado na Teológica.[609]

A Câmara mostrava, através dessa missiva, que estava bem informada, o Colégio podia, de fato, atribuir o grau em Artes e o doutorado em Teologia aos seus próprios membros; mas em Portugal, para os dar aos seus alunos de fora, requeria-se beneplácito régio. Consultada sobre este caso, Roma achou que não devia tratar do assunto por o Colégio da Bahia não dispor de todos os requisitos indispensáveis a uma universidade.

Em obras mais recentes, como a de Villalta, afirmou-se explicitamente que "el-rei procurou manter a dependência em relação à Universidade de Coimbra, considerada um aspecto nevrálgico do pacto colonial"[610], e justificou essa afirmativa acrescentando que Portugal se recusou, até 1689, a conceder todos os graus e privilégios universitários aos alunos dos colégios jesuítas. Para reforçar essa posição, Villalta relatou ainda que, já em 1768, a Corte rejeitara um pedido da Câmara de Sabará para que se criasse uma aula de cirurgia[611]. É a esta última medida que também se referiu Lacombe, transcrevendo do documento do Conselho Ultramarino um trecho extremamente ilustrativo da política oficial portuguesa:

> Que poderia ser questão política, se convinham estas aulas de artes e ciências em colônias... que podia relaxar a dependência que as colônias deviam ter do reino; que um dos mais fortes vínculos que sustentava a dependência das nossas colônias era a necessidade de vir estudar a Portugal; que este vínculo não se devia relaxar;... que [o precedente] poderia talvez, com alguma conjuntura para o futuro, facilitar o estabelecimento de alguma aula de

---

[609] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, p. 199-200.
[610] VILLALTA, Luís Carlos. O que se Fala e o que se Lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. I, 1997, p. 347.
[611] *Ibidem*, p. 348.

> jurisprudência... até chegar ao ponto de cortar este vínculo de dependência.[612]

Para esse autor, igualmente, este laço de dependência não era neutro nem indiferente, servindo, num primeiro momento, aos próprios Jesuítas que, desde 1555, detinham o controlo da Universidade de Coimbra, e constituindo-se, depois, em um dos mais úteis instrumentos de difusão do pombalismo e do espírito nacionalista[613]. Anísio Teixeira chegou a afirmar, referindo-se a essa dependência da Universidade de Coimbra, que, até o início do século XIX, esta foi a "universidade brasileira", nela se graduando mais de 2.500 jovens nascidos no Brasil[614]. Aliás, esse autor chamou atenção para a ambiguidade do estatuto de "brasileiro", até a Independência, lembrando que não se podia distinguir, quando membros da classe dominante, os brasileiros dos portugueses, e acentuando que, por essa razão, "o brasileiro da Universidade de Coimbra não era um estrangeiro, mas um português nascido no Brasil, que poderia mesmo se fazer professor da universidade"[615].

---

[612]*Apud* LACOMBE, Américo Jacobina. A Cultura Jurídica. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (org.). *História Geral da Civilização Brasileira.* O Brasil Monárquico: reações e transações. São Paulo: Difusão Européia do Livro, tomo II, vol. 3, 1969, p. 361.

[613] É interessante, aliás, a interpretação que Lacombe, ao traçar as origens do ensino jurídico no Brasil, dá ao fato do seu aparecimento tardio (os cursos jurídicos não se incluíram entre aqueles criados por D. João VI, quando da instalação da Corte portuguesa no Brasil). Referindo-se às instituições de ensino superior criadas por D. João, destaca que estas "resultaram quase sempre de uma necessidade premente de técnicos, e que a formação de juristas não era urgente". LACOMBE, Américo Jacobina. *Ibidem*, p. 361, já que havia bacharéis em número suficiente formados em Coimbra, prolongando-se, nesta área, durante o Império, a influência dessa universidade.

[614] Cf. TEIXEIRA, Anísio. *Educação no Brasil.* 3.ª ed. Rio de Janeiro: editora da UFRJ, 1999.

[615] Citando casos como os de Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho – membro da Junta de Providência Literária constituída para estudar e projetar a Reforma Pombalina dos estudos superiores, e depois o executor da Reforma e reitor da Universidade de Coimbra por cerca de 30 anos, e José Bonifácio de Andrade, o "patriarcada Independência", que foi antes professor da mesma universidade, como, aliás, vários outros portuguesesnascidos no Brasil. Essa centralidade da Universidade de Coimbra na formação das elites brasileiras é que leva também Azevedo a afirmar, remetendo-se à Reforma Pombalina, que esta atingiu o Brasil, principalmente, através daquela universidade. No seu espírito renovado, sob o impacto do ideário iluminista, formaram-se não só alguns cientistas pioneiros no Brasil (da geração de brasileiros que estudou em Coimbra após a Reforma Pombalina, foi proporcionalmente grande o número dos que seguiram cursos de matemática, ciências naturais e medicina. TEIXEIRA, Anísio. *Ibidem*, p. 65.

Na segunda metade do século XVII continuaram as tentativas de fazer da faculdade de Filosofia, e também a de Teologia do Colégio da Bahia fossem de direito real ou civil, no mesmo pé de igualdade com a Universidade de Coimbra. Por um lado, essa seria uma maneira de os alunos do Colégio se formarem numa instituição com o mesmo estatuto, e por outro lado, de terem os mesmos privilégios dos alunos portugueses, que desejavam completar a sua formação em Cânones, Direito Civil e Medicina[616]. Assinala-se, a esse propósito, o documento manuscrito da Biblioteca da Ajuda, contendo as *Memórias da Universidade de Coimbra*, ordenadas por Francisco Carneiro de Figueiroa:

> Fez o Procurador do Estado do Brasil petição ao Príncipe Dom Pedro para que lhe concedesse na Bahia uma Universidade, e que os Graduados nela nas faculdades de Filosofia e Teologia gozassem dos mesmos privilégios e honras, de que gozam os Graduados na de Coimbra a qual petição se mandou informar à Universidade, declarando-se se havia notícia de que em algum tempo se tratasse deste requerimento. E sendo proposta no claustro de 6 de julho de 1669 se assentou se respondesse que não se tratam de tal requerimento e que não era conveniente que se referisse a ele pelo prejuízo que resultava a esta universidade, e que somente se lhe poderia conceder que se pudessem dar graus nas ditas Faculdades para com eles se puderem incorporar na de Coimbra assim como se incorporassem não gozariam dos ditos Privilégios.
> Por Alvará de 28 de Janeiro de 1632 fez El Rei D. Pedro sendo Príncipe [mandou] a faculdade de Medicina de igualar os Lentes dela no Salário aos das outras faculdades, e que os primeiros Lentes vencessem o acrescentamento pela assistência do Hospital e que tão bem fossem admitidos à Meza

[616] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomo VII, 1949, p. 194.

> da Fazenda, e que os [?] se acrescentassem a trinta mil réis diminuindo-se o número."[617]

Na prática, o Colégio não obteve o título formal de universidade, mas este estava implícito, isto é, o Colégio admitia indiscriminadamente os alunos que procurassem ali estudar e os seus graus acadêmicos eram dados em cerimônia pública, com parâmetros similares aos das Universidades de Coimbra e Évora[618]. Ainda que este reconhecimento fosse implícito foi, evidentemente, insuficiente, para dar ao Colégio da Bahia o título de universidade, o Colégio ostentava a qualificação de Escolas Gerais ou Estudos Gerais, antiga fórmula da universidade portuguesa, quer em Lisboa, quer depois da sua transferência para Coimbra, em 1537[619], qualificação essa que não se usava nos colégios portugueses. O uso desta designação por parte do reitor do Colégio mostrava que este era, para os inacianos, uma universidade. No Brasil, esta qualificação de Estudos Gerais aplicou-se ao Colégio da Bahia e aos do Rio de Janeiro e Olinda, todos eles de fundação régia, e ainda a outros, e valeu como uma compensação ao título de Universidade. Ainda que sem o obter, o Colégio foi-se aproximando, tanto quanto possível, do título, e em 1711 o decano ou prefeito geral dos Estudos da Bahia seguiu os usos do chanceler da Universidade de Évora[620].

---

[617] *MEMÓRIAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA. Op. Cit*., 51-V-75, fls. 22v.-23. (transcrição minha da totalidade do documento).

[618] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo VII, 1949, p. 200-204.

[619] Quanto a Coimbra, a cidade abria-se ao Humanismo mediante a última transferência da Universidade para a cidade do Mondego (1537) e a fundação do Colégio das Artes (1548). Na Faculdade das Artes ensinavam-se não apenas matérias de natureza filológico-literária (Gramática, Retórica e Dialéctica) mas também a Aritmética, a Astronomia, a Música e a Geometria. Mesmo após a saída dos professores estrangeiros, humanistas portugueses como André de Resende, Inácio de Morais, Jerônimo Osório ou Antônio Luís não terão deixado decair o cultivo das Humanidades gregas e latinas no colégio, não obstante a ameaça constante da censura inquisidora. Após a entrega do Colégio aos Jesuítas, o que aconteceu em 1555, não esmoreceu esse cultivo, mas permaneceram os conflitos, sobretudo em torno de privilégios que depressa surgiram entre a Universidade e os novos apóstolos.Cf. RAMALHO, Américo da Costa. O Humanismo (depois de 1537). In: *História da Universidade em Portugal*. Coimbra, vol. I, tomo 11 (1537-1771), 1997, p. 700-701.

[620] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*. tomo VII, p. 387.

3.7.3 A Universidade de Évora

A Universidade de Évora foi fundada em 1 de novembro de 1559 pelo Cardeal D. Henrique, futuro Rei de Portugal, a partir do Colégio do Espírito Santo. Foi instituída por bula do Papa Paulo IV, como Universidade do Espírito Santo e entregue à Companhia de Jesus, que a dirigiu durante dois séculos. Em 1759 foi encerrada por ordem do Marquês do Pombal, aquando da expulsão dos Jesuítas.

Os Estatutos da Universidade[621], designados de "terceiros estatutos" e que foram objeto já de outras duas transcrições[622], é um texto de inegável valor histórico, pelo seu valor jurídico, mas sobretudo pelo que documenta sobre a vida da instituição, em todas as suas dimensões: administrativa, pedagógica, social e econômica. Estruturados em quatro livros; no primeiro trata dos oficiais da universidade, ou seja os funcionários e cargos dirigentes e subalternos: reitor, co-reitor, cancelário, bedéis, conservador, meirinhos, almotacés, taxadores de rendas, porteiro etc. Além das funções de cada um são

---

[621] Os primeiros Estatutos da Universidade continuam envoltos em polêmica. A historiografia tem referido a existência de quatro exemplares, três em Coimbra, no Arquivo da Universidade (cotas: 3388, 3389 e 3390), e um na Biblioteca Pública de Évora, Códice CXIV/2-31. Jorge Peixoto aponta que a versão existente em Évora é idêntica a outra de Coimbra e defendeu a seguinte cronologia para os Estatutos: Primeiros Estatutos – os existentes no Arquivo da Universidade de Coimbra com o número 3388; Segundos Estatutos – idem com o número 3389; Terceiros Estatutos, idem com o número 3390 e que estão igualmente na Biblioteca Pública de Évora, onde têm a cota: Cod. CXIV/2-31, publicados por Gabriel Pereira e Armando Gusmão. PEIXOTO, Jorge. *Considerações sobre o regulamento da Livraria da Universidade de Évora*. Lisboa: Bertrand,1959, p. 132. Segundo Jorge Peixoto, a transcrição de Gusmão é mais fidedigna e correta, pois transcreve as notas marginais e outras que o texto apresenta. Esta sequência contraria o juízo de Queirós Veloso e outros, que defenderam que os primeiros Estatutos são os que se encontram em Coimbra, mas com o número 3389. Para precisar as datas, Jorge Peixoto segue a tese de Queirós Veloso, que defendeu que os primeiros estatutos devem ser anteriores a 10 de Agosto de 1563, mas posteriores a 1559, ano da fundação da universidade e os terceiros foram elaborados depois de 1564, mas são anteriores a 28 de Novembro de 1567, data em que foi passada na capital a carta régia dada por D. Henrique, regente do reino em nome de D. Sebastião. PEREIRA, Sara Marques; VAZ, Francisco Lourenço. *Universidade de Évora (1559-2009)*: 450 Anos de Modernidade Educativa. Lisboa: Chiado Editora, coleção Compendium, 2012, p. 3.

[622] Biblioteca Pública de Évora, portanto os designados "terceiros estatutos" e que foram objeto já de outras duas transcrições: a primeira feita por Gabriel Pereira. Cf. PEREIRA, Gabriel, *Estudos Eborenses*. Évora: Minerva Eborense, 1951, p. 71-72. Armando de Gusmão transcreveu apenas uma pequena parte dos estatutos, os primeiros 12 capítulos. Cf. GUSMÃO, Armando. Estatutos da Universidade de Évora. *A Cidade de Évora*, vol. II, n.º 3-4, 1943-44.

indicados as dignidades e ordenados respectivos, o que nos permite aferir a importância econômica do texto. O segundo livro dos Estatutos trata "dos costumes dos estudantes", incluindo-se nesta designação, a matrícula, o vestuário, as armas, jogos e máscaras, e a visitação, que mais não é do que a visita que o Geral da Companhia de Jesus, ou o seu comissário, devia fazer todos os anos à Universidade e que, à semelhança das determinações tridentinas para o Alto Clero, tem um carácter de inspeção ou correção de costumes. Neste livro é interessante constatar que é expressamente proibido aos estudantes o porte de arma, mesmo defensiva, bem como os jogos de cartas, dados ou outros e as ordenações do Reino toleravam:

> Posto que pelas ordenações seja permitido que se possam jogar jogos de dados em tabuleiros com tabulas, nenhum estudante os poderá jogar, nem ter as ditas tanolas, e dados em casa, e fazendo o contrário incorrerá em as penas em que incorrem os que jogam cartas ou as têm em casa, e quanto ao jogo de cartas, e dados se guardará o conteúdo na ordenação antiga.[623]

Estas proibições feitas de forma tão enfática, podem ser vistas, como sublinhou Norbert Elias a propósito dos manuais de civilidade[624], como sendo prova de que eram jogos que ocupavam a população em geral, bem como os estudantes em particular, e que os legisladores nada mais faziam do que insistir na proibição. A mesma proibição é enfatizada para o uso de máscaras, que só é permitida "em alguma representação honesta, como tragédia, comédia, ou outra semelhante no Colégio"[625].

---

[623] *ESTATUTOS DA UNIVERSIDADE DE ÉVORA*. Lisboa: Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa (BACL), Livro 2.º, cap. 4.º, n.º 3.

[624] ELIAS, Norbert. *Op. Cit*., p. 103-145.

[625] A honestidade é um dos parâmetros que se exige aos estudantes e que o legislador deixou bem vincada: os estudantes não podem privar em suas casas ou fora delas com "mulheres de má vida", sendo decretada para os transgressores uma pena pesada, a multa de 1.000 réis. De acordo com a provisão do Fundador, são mesmo determinadas penas "para as mulheres que não vivem bem" e que se insinuem ou tenham convívio com os estudantes, determinando-se que o Conservador da Universidade aja contra elas como lhe parecer e se necessário as lance fora da cidade A mesma provisão obriga o Conservador da Universidade a agir contra " qualquer homem, ou homens, que por qualquer via forem prejudiciais e danosos aos estudantes". *ESTATUTOS DA UNIVERSIDADE DE ÉVORA*. *Op. Cit*., livro 2.º, cap. 4.º, n.º 4.

As determinações sobre o vestuário dos estudantes ocupam a grande maioria dos artigos do capítulo dedicado aos costumes. Tal predomínio deve ser integrado numa sociedade hierarquizada e baseada na honra e no privilégio, que tinha no vestuário um dos indicadores de tal estatuto. Os estudantes estavam proibidos de usar roupas, mantos, vestidos, jaquetas, de cores muito garridas e de seda: "Todos os estudantes, andarão honestamente vestidos, e calçados, e não trarão em nenhum vestido de roupeta, manto, pelote ou calças as cores aqui declaradas. S. [a saber?] amarelo, alaranjado, vermelho, verde, encarnado."[626] Relativamente à seda, a proibição tinha a ver com a aplicação da pragmática contra o luxo e aplicava-se a todas as pessoas da universidade, mas abria-se a excepção "se for um barrete forrado, ou colar da roupeta, ou chapéu forrado quando andar fora dos estudos". As cerimônias no Colégio da Bahia, no entanto, tinham "capelo de estofo de seda", o que mostra que o luxo era aceitável ou podia ser exibido, em algumas ocasiões.

Com base nas normas estatutárias, é possível apresentar um esboço do vestuário recomendado para os estudantes: roupa escura, calças e mantos, bem cobertos ou compridos, "ao menos até meia perna", barretes de lã redondos, camisas brancas e sem lavores de cor berrantes (os únicos lavores que se admitem são brancos). As capas que podem usar não podem ser de "capelo", nem abertas; só as lobas, ou batinas, podem ser abertas e de colar, mas este não pode ter mais de cinco dedos. Em comparação, o Colégio da Bahia isentou o uso do capelo por Privilégio Real, aos padres da Companhia, tendo somente borla no barrete. A descrição do vestuário recomendado para os estudantes, na Universidade de Évora, não tem como ser comparada à do Colégio da Bahia, já que é inverosímil pensar no uso de roupa quente, que se destinava a um inverno europeu, nas temperaturas do Brasil.

Merecem ainda referência os privilégios de uso de cavalo e criadagem. Os "Estatutos" determinavam que só os estudantes com uma renda superior a 100.000 réis é que podiam usar cavalo; do mesmo modo, os estudantes não podiam ter mais do que um criado, exceptuando-se os que tivessem direito a andar a cavalo, que podiam trazer dois ou até três moços ao seu serviço. A cerimônia solene do

---

[626] *Ibidem*, livro 2.º, cap.3 n.º 5.

magistério em Artes em 1581 do Colégio da Bahia refere, do mesmo modo, o uso do cavalo e o "pajem de barrete".

3.7.3.1 Graus e Atos públicos

O terceiro livro refere-se aos graus e atos públicos no ensino universitário. A universidade, como Estudo Geral e à semelhança de outras, admitia estudantes desde o ensino das primeiras letras até à licenciatura (graduação). O ensino do latim e a aprovação nesse ensino era obrigatório para o ingresso no curso de Artes ou Filosofia; determinando-se mesmo que os alunos externos que demandassem a universidade para estudar Artes tivessem de fazer um exame em latim para atestar a sua competência linguística. No curso de Artes, o plano de estudos, designados como lições, duravam três anos e meio, reservando-se o segundo semestre do quarto ano para os exames de bacharéis e depois licenciados. Começava-se com a Dialética (1.º ano), seguida da Lógica, Física e Ética (2.º ano), no 3.º ano a Metafísica, pela obra *Parva Naturalia* de Aristóteles. O Colégio da Bahia incorporou o Curso de Artes, dividindo em Dialética, Filosofia e Ciências Naturais, assumindo como autor principal Aristóteles.

No primeiro semestre do 4.º ano, na Universidade de Évora, concluía-se a Filosofia com a obra de Aristóteles, *De Anima*. Os *Estatutos* preocupam-se também com a didática a seguir no curso de Artes. Em cada semana eram apresentadas três vezes disputas, à terça-feira, e à quinta-feira, e ao sábado pela tarde. As de terça-feira eram particulares em cada curso, gastando primeiro o mestre somente uma hora para ler, ditar, e repetir as lições passadas, e a hora e meia que ficava era para as ditas disputas. As da quinta-feira, e sábado à tarde, eram públicas, ajuntando-se os cursos, e em cada um destes dias à tarde se gastavam três quartos de hora em ler e ditar, e uma hora, e três quartos que ficavam nas disputas públicas. As disputas de quinta-feira destinavam-se à argumentação dos discípulos entre si, endereçando-os os mestres, e aos sábados, apenas os mestres argumentavam. Todas as disputas, particulares ou públicas, deveriam ter conclusões, sem

repetição de capítulos da obra de Aristóteles[627]. Reconhecia-se, portanto, quer nos colégios, quer nas universidades, a importância do método dialético, as disputas, entre os estudantes, dirigidas pelos mestres, ou seja, reconhecia-se a importância do método escolástico no ensino. A autoridade era Aristóteles, autor que representava a principal fonte de todos os ensinamento, com a advertência de não haver repetição de capítulos das suas obras. A grande maioria das determinações estatutárias do terceiro livro referem-se aos atos públicos, exames dos bacharéis e licenciados nos cursos de Artes e Teologia. Determinam-se os examinadores, ou júris para cada um, a ordem porque devem ser feitos, o ritual que devem ter.

3.7.3.2 Planos de estudos: inovações

O livro quarto dos *Estatutos* trata de outros temas da vida acadêmica, nomeadamente, a prova de curso, as festas e férias, as insígnias, os estudantes estrangeiros, os cuidados de saúde e o enterro de estudantes pobres. O capítulo referente aos estrangeiros permite deduzir que o intercâmbio mais desejado e provavelmente o mais intenso era com as Universidades de Salamanca, Lovaina e Paris. Aos estudantes provenientes dessas universidades se reconhecia a equivalência nos estudos, dispensando qualquer exame, mas exigindo o pagamento das respectivas taxas universitárias (anuidades). Estas foram as normas estatutárias que estiveram em vigor na universidade, durante os seus primeiros 200 anos de funcionamento. Francisco Vaz analisou o ensino na Universidade de Évora em meados de setecentos, tomando como referência o testemunho de Bento Farinha, que frequentou a universidade, desde os estudos menores até à conclusão do curso de Artes e presenciou o fecho da mesma, em 1759[628]. Havia, na universidade, provas orais, retiradas das lições dos mestres, que correspondiam a expressões-síntese do ensino, com um professor a presidir[629].

---

[627] *Ibidem*, livro 3.º, cap. 4º, n.º 1.
[628] Cf. VAZ, Francisco Lourenço. A Cidade de Évora na vida e obra de Bento Farinha. *Revista a Cidade de Évora*. Évora: Câmara Municipal de Évora, p. 447-492, 1996-1997.
[629] Cf. LEITÃO, Henrique. FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit*., p. 192-194.

O que Bento Farinha descrevia corrobora esta ideia relativa ao método e plano de estudos, aos autores que eram utilizados, mas também mostra algumas inovações. Relativamente a estas, o autor confirma a existência de uma Aula de Matemática e até de algumas conclusões, que eram o equivalente às nossas dissertações de final de curso, em que se defenderam princípios da Física, como o peso do ar e a existência de vácuo. O que podemos deduzir é que os mestres jesuítas do século XVIII tinham conhecimento das novas descobertas e princípios da Física moderna.

É ainda significativo que as lições, na universidade, apontem para temas como a Antiguidade e a História Natural, temas que mereciam muita atenção na segunda metade do século XVII. No tema da Antiguidade conjugava-se, então, o interesse pelo estudo da arte clássica e pela descoberta arqueológica de vestígios das diversas civilizações. A ideia central sobre este tema é que as antiguidades do passado reforçavam as verdades da fé católica, a bondade da religião cristã e dos preceitos da Igreja[630]. Assim, Bento Farinha defendia o estudo dos vestígios do passado, fossem eles fenícios, gregos ou romanos. Os modelos que buscou eram quinhentistas, nacionais e eborenses[631]. O caso mais conhecido é o de André de Resende[632], visto como paradigma do interesse pelas antiguidades, um exemplo que se podia e devia imitar.

---

[630] "Oração Académica sobre a História Natural e Antiguidades. Recitada na Cidade de Evora na Universidade na primeira Oitava do Espírito Santo em 1753." Biblioteca Pública de Évora, códice 30, doc. nº 6, fl. 4.

[631] Cf. VAZ, Francisco Lourenço. *Op. Cit.*

[632] André de Resende (1550-1573) nasceu em Évora, foi um frade dominicano, intelectual, teólogo e arqueólogo, um especialista na Grécia e na Roma antiga, além de um ilustre humanista português. Foi mestre do rei D. Duarte. Por volta de 1530 frequentou a Universidade de Paris, onde cursou aulas de Grego, regidas por Nicolau Clenardo. Em Lovaina tomou contato com as correntes humanistas.

4 COLÉGIO DA BAHIA E A ADMINISTRAÇÃO DOS BENS DIVINOS

A sobrevivência econômica da Companhia e a gestão dos colégios só se fez graças a uma quantidade de meios de subsistência que a própria Companhia teve de gerir. O alcance daquilo a que a Companhia se propunha, com um projeto global de evangelização, tinha de ter, obrigatoriamente, meios indispensáveis para a sua realização no terreno. Com rendas, doações e lucros comerciais, os Jesuítas conseguiram sustentar as suas casas, colégios, seminários, residências. A Companhia aplicou o máximo empenho na procura de recursos, o que colocou a Ordem em disputas permanentes com aqueles que perturbavam a sua atividade e o seu desenvolvimento. A lógica comercial aplicava-se ao fato de os padres jesuítas terem de calcular recursos e gastos, ganhos e prejuízos. As suas opiniões eram apresentadas constantemente nas missivas, para exame minucioso dos

padres procuradores, uma vez que deveria ser considerada a adequação da posse à imagem e aos fins da instituição[633].

Nas *Constituições*, Santo Inácio determinou que a pobreza dos padres e irmãos da Companhia fosse rigorosa, e que só os colégios, como entidade moral, pudessem possuir os meios indispensáveis para a consecução do seu objetivo comum: a formação de religiosos e a instrução gratuita da juventude. Os encargos de comer, vestir, calçar e todas as demais tarefas relacionadas tornavam-se onerosos com a progressiva multiplicação de estudantes e com a construção dos colégios e das igrejas. A exemplo do Colégio Romano, a orientação do fundador era a de que as instituições de ensino da Companhia oferecessem instrução gratuita, e que fossem mantidas pelo Estado ou por doações de particulares ou de entidades interessadas na expansão do catolicismo, essência do projeto do Quinto Império. Entre as entidades que, desde o início, em Portugal, contribuíram para a manutenção dos colégios dos Jesuítas, está a Ordem do Templo ou dos Templários, que ajudou na manutenção dos Colégios da Bahia e do Rio de Janeiro[634].

A *Fórmula* aprovada por Paulo III, em setembro de 1540, que autorizava a Companhia de Jesus a usufruir de rendas, frutos ou propriedades anexas às universidades e colégios para sustentar os estudos e funcionamento das instituições de ensino, favoreceu a independência e a expansão destas e, por seu intermédio, das outras obras pastorais que a Ordem de Santo Inácio desenvolvia de modo paralelo, as quais não deixaram de ir muitas vezes colher subsídios econômicos aos seus colégios[635]. As *Constituições* determinavam que o padre reitor fosse responsável pela conservação e administração dos bens temporais, pelas necessidades do edifício e dos escolásticos, bem como daqueles que tratavam dos assuntos respeitantes ao Colégio e que ali não residissem. Era responsabilidade do superior geral ou do padre provincial "defender e conservar as propriedades e rendimentos dos colégios, mesmo em tribunal, quando tal fosse útil ou necessário", bem como obter outras doações e gerir seu crescimento[636].

---

[633] ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos*: o cotidiano da Administração dos Bens Divinos. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 433-434.
[634] LEITE, Serafim. *Os Governadores Gerais do Brasil e os Jesuítas no Século XVI*. *Op. Cit*., p. 17.
[635] GOMES, Manuel Pereira, s.j. *Op. Cit*., p. 42.
[636] LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. *Op. Cit*., p. 122.

Os padres jesuítas trabalharam, na América Portuguesa, cultivando as terras, adaptando-se às condições e à cultura dos trópicos, sem perder de vista suas atividades educativas e catequéticas, já que a principal missão jesuítica deveria atender às orientações básicas da Companhia de Jesus com o objetivo máximo de conversão do indígena. A vida do missionário impunha uma atitude de humildade no servir, por estar subordinado ao serviço da Companhia. O padre jesuíta representava o meio pelo qual se efetivava a ação de conduzir os indígenas às práticas cristãs. A proposta catequética da Ordem implicou assegurar o sustento e o trabalho para os indígenas, os quais deveriam dispor de terras próprias, reconhecidas pela lei, para cultivarem as suas lavouras.

No quadro colonial, o Colégio da Bahia se destacou também pelos bens que acumulou e os recursos que conseguiu gerir. Diversas circunstâncias históricas têm de ser tomadas em conta, como o fato de a Bahia albergar o Governo Geral, de 1549 a 1763, tornando-se capital do açúcar e entreposto do comércio colonial da metrópole portuguesa. Aqui se centralizou a força do Império colonial português, mas também aqui se viveu todo o impacto da decadência da economia açucareira. Da Bahia se partiu para a ocupação das terras centrais do Brasil e se expandiram fronteiras, na busca do ouro ou na instalação da pecuária.

Numa sociedade como a da América Portuguesa, que se caracterizava por ser predominantemente rural, o apoio da Coroa era fundamental. Segundo Beatriz Franzen, não havia um grande apoio da população para a fundação de colégios, como acontecia na América Espanhola, com características urbanas[637]. Para Serafim Leite, a diferença entre os colégios da metrópole e os da colônia é que nos primeiros o subsídio atribuído pela Coroa era a título de ensino, e aquele que se dava aos mestres dos colégios ultramarinos, de fundação real, era a título de missões. Isto implicava que no Brasil não houvesse o ônus jurídico de ensino a todos, indiscriminadamente, mas apenas o de formar sacerdotes para a nova terra, "habilitando-a a prover-se, quanto possível, dos seus próprios meios de evangelização."[638]

---

[637] FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Op. Cit*., 2002, p. 73.
[638] LEITE, Serafim. *Novas Páginas da História do Brasil*. *Op. Cit*., p. 197-198.

4.1 FÓRMULAS E PROPOSTAS DE GESTÃO ECONÔMICA DOS COLÉGIOS

Na América Portuguesa não era possível a Companhia de Jesus obter rendas de mosteiros ou de terras coutadas[639] para sustento dos colégios e para manutenção dos religiosos. Este aspecto exigiu da parte dos inacianos um maior empenho e uma maior flexibilidade em arranjar formas de aquisição de bens. O favorecimento dos Jesuítas começou logo após a instalação do Governo Geral por Tomé de Sousa, em 1549. A carência de alimentos levou a que os religiosos reivindicassem terras para se manterem, e posteriormente foram alcançando outros privilégios. A justificativa para estas regalias era prosseguir a catequização indígena, num projeto colonial em que a Ordem dos inacianos aparecia como porta-voz [640].

Deste modo, e no decurso do período inicial de permanência dos Jesuítas em terras brasílicas, o custeamento das suas atividades foi garantido pela província de Portugal, pela Coroa, que atribuía a verba mensal de um cruzado para o sustento de cada missionário, fornecia víveres (mandioca e arroz) e apoiava a construção de templos, residências e colégios, pelo apoio oficial do governador geral e pela generosidade de alguns colonos[641]. As difíceis condições para a sobrevivência numa terra em que as doações eram escassas possibilitaram aos religiosos conseguirem a esmola de três escravos da ilha de São Tomé, para ajuda nas atividades da casa e no cultivo das roças, conforme a carta de Manuel da Nóbrega ao padre Simão

---

[639] As doações de couto, frequentes entre os séculos IX e XIII, como expressão senhorial, implicavam o privilégio de proibição de entrada de funcionários régios (juízes, meirinhos, mordomos) na terra coutada. Definia-se, oficialmente, no reinado de D. Dinis o ato de coutar uma terra, ou seja, atribuir imunidade perante os impostos e justiça reais. As cartas de couto podiam ser concedidas pelo rei (como recompensa de serviços ou por necessidade de povoamento) a nobres ou eclesiásticos e pelos senhores da terra ou pela Igreja, dentro de seus domínios. Desde o início do século XIII, são tomadas medidas de repressão dos abusos que existiam nos coutos. A legislação do século XV reduziu-os, praticamente, aos coutos dos homiziados, ao lado das coutadas, que continuaram como último vestígio dos privilégios senhoriais.

[640] ASSUNÇÃO, Paulo de. *Op. Cit.*, 2004, p. 151.

[641] COUTO, Jorge. *Op. Cit.*, 1997, p. 320.

Rodrigues, na qual lhe indica que estes escravos serviam para a manutenção dos meninos do Colégio[642].

Essa fórmula de financiamento, todavia, desagradava a Nóbrega, por um lado porque tornava a Companhia demasiadamente dependente da vontade e das disponibilidades das autoridades régias e, por outro lado, porque não fornecia os recursos necessários a uma rápida expansão das atividades evangelizadoras, que constituíam o cerne das suas preocupações. A solução encontrada para obter as enormes somas necessárias para construir e apetrechar igrejas, colégios e residências, sustentar os meninos órfãos e prover as aldeias de indígenas cristianizados de vestuário, utensílios e outros bens, consistiu em aceitar terras cedidas pela Coroa, tornando os padres da Companhia responsáveis pelo seu arroteamento[643]. Manuel da Nóbrega escreveu ao padre Miguel de Torres, no ano de 1556, preocupado com a construção de casas e confrarias para os meninos órfãos de Lisboa[644]. O rei reconhecia o empenho da Companhia, permitindo que mantimentos fossem resgatados dos portos da costa do Brasil, além de obterem subsídio régio. Os alvarás de mantimentos não cessavam e definiam claramente os critérios e condições para o uso da concessão[645].

A venda dos produtos excedentes, designadamente mandioca e gado, permitiria obter recursos adicionais para financiar suas atividades religiosas, educativas e culturais. Com o objetivo de pôr em prática essa forma de apoio aos missionários jesuítas, Tomé de Sousa concedeu, por instrumento jurídico datado de 21 de outubro de 1550, uma propriedade ao Colégio da Bahia, que ficou conhecida por Sesmaria da Água dos Meninos, doação confirmada pelo terceiro governador-geral, Mem de Sá, a 30 de setembro de 1569[646].

---

[642] LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. *Op. Cit.*, vol. I, 1954, p. 350-351. Não só os jesuítas portugueses foram beneficiados por esmolas. Os jesuítas espanhóis que se dirigiram para a região de Assunção também receberam esmolas para manter as reduções dos índios guaicurus, paraná e tibaxiba. As reduções jesuíticas das províncias do Paraná e Uruguai, no território espanhol, forma isentas do pagamento dos tributos, tendo como justificativa o serviço que os indígenas realizavam na província, defendendo o território dos inimigos rebeldes. VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai* (1611-1758). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divisão, 1970, p. 443; 451-452.
[643] COUTO, Jorge. *Op. Cit.*, 1997, p. 320.
[644] LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. *Op. Cit*., vol. II, p. 280.
[645] ASSUNÇÃO, Paulo de. *Op. Cit*., 2004, p. 155.
[646] COUTO, Jorge. *Op. Cit.*, 1997, p. 320.

O conjunto de imóveis sagrados e seculares, urbanos e rurais, de uso ou de arrendamento, de todos os tipos, dava uma grande visibilidade à presença dos Jesuítas, que era também uma presença econômica. Havia a botica, o colégio, a igreja dos padres jesuítas. Como observa Fabrício Lyrio Santos, os padres tinham inscrito uma marca muito própria na vida colonial da Bahia[647].

A obra do apostolado tentava congregar o maior número possível de missionários, professores e estudantes, e obras do apostolado. As esmolas estavam previstas para todas as Capitanias, mas os peditórios não eram um sistema viável de sustento, pois os padres estavam ocupados na organização dos colégios e no trabalho missionário[648]. Só em 1576, com a dotação real, deixou de vigorar a ordem de viver só de esmolas. Esta norma não afetava em nada o voto de pobreza religiosa, pois os colégios possuíam os bens econômicos coletivamente, que só os colégios podiam possuir. No Brasil do século XVI, dividiam-se as propriedades da Companhia em três grandes secções ou entidades jurídicas, possuidoras de bens, correspondentes aos três Colégios mais importantes: o da Bahia, o do Rio de Janeiro e o de Pernambuco, fazendo-se depender de cada qual as Aldeias e as residências mais próximas. Só em 1576 o Colégio de Pernambuco atingiu esta categoria, pois até aí estivera dependente do Colégio da Bahia[649]. Os padres jesuítas não dispunham dos bens dos colégios, senão em obediência às *Constituições*.

Na emergência da fundação de um colégio na capital da colônia, a Bahia, era necessário pensar a questão das rendas para a sua construção e manutenção. A posse de terras por parte da Companhia de Jesus colocava um importante problema de mão-de-obra. Como os padres e irmãos eram em número reduzido, não se podiam dedicar pessoalmente aos trabalhos agrícolas e pecuários; por outro lado, não existiam homens livres que pudessem ser contratados para executar esses trabalhos. Restava, assim, o recurso ao trabalho de escravos negros, solução que levantava escrúpulos de natureza moral, mas que o Provincial do Brasil decidiu ultrapassar, considerando que essa era a

---

[647] SANTOS, Fabricio Lyrio. *Op. Cit.*, p. 26.
[648] "Carta D'El Rey sobre esmolas aos colégios dos Jesuítas, 1575." *ARSI*, *Bras*. 11.1, fl. 10. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 108.
[649] *Ibidem*, p. 109.

única forma de obter os fundos necessários à evangelização do gentio[650]. A 22 de novembro de 1558, o rei concedia licença para poderem resgatar escravos no Brasil, ou outros bens, para que fossem despachados e entregues[651]. Mais tarde, D. Sebastião os isentava de pagamentos, em sinal de reconhecimento ao trabalho dos Jesuítas, sobretudo na conversão do gentio, mas também no investimento educativo de que eram os principais agentes[652]. Os religiosos conquistavam isenções de impostos sobre os produtos que circulavam na alfândega entre a América Portuguesa, as Ilhas Atlânticas e a metrópole, garantindo com isto que os produtos necessários chegassem dos mais diversos pontos do Império para sua manutenção, e os produtos produzidos seguissem para Lisboa e ilhas sem embargos. O não pagamento de impostos veio permitir uma situação de equilíbrio financeiro para a Ordem[653].

4.2 A COMPANHIA DE JESUS E A EMPRESA COLONIZADORA: APLICAÇÃO DOS FUNDOS DA COROA PORTUGUESA

Os inacianos perceberam que, para atuarem como missionários, 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 de bens e riquezas. Os tempos exigiam posturas mais pragmáticas, mais flexíveis, perante as necessidades temporais, pois a debilidade das estruturas coloniais punha em risco não só a Companhia de Jesus, como também a expansão da fé cristã.

---

[650] *Ibidem*, p. 110.

[651] Alvará em provisão do rei sobre as provisões que se passaram a algumas pessoas para resgatar escravos no Brasil. IANTT, PT/TT/AJCJ/CJ039, doc. 26. Cf. também com LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 114.

[652] "Privilégios aos padres da Companhia de Jesus para não pagarem direitos do que compraram ou se remeta para o estado". IANTT, PT/TT/AJCJ/CJ039, doc. 82. Este alvará foi confirmado por D. Pedro II, a 7 de novembro de 1715. IANTT, PT/TT/AJCJ/CJ039, doc. 96. Cf. também com LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 120-125.

[653] ASSUNÇÃO, Paulo de. *Op. Cit*., 2004, p. 158.

Num mundo marcado pelo trabalho e pelo ganho como forma de servir a Deus, a expansão da fé e a conversão do gentio promoveram a extensão das propriedades jesuíticas e a conversão dos religiosos em administradores. 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[654].

Era necessária a procura de recursos próprios para a manutenção das necessidades básicas, graças à exiguidade dos subsídios reais, 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. O jesuíta que administrava a complexa produção do engenho via no exercício de sua função o o lucro dentro dos limites de uma ética católica, como meio de consolidar as bases da conquista cristã do mundo. As atividades de gestão eram vistas como parte de uma atitude religiosa, uma vez que os objetivos eram o sustento dos estudantes e religiosos, a construção de igrejas e capelas, a 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. 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. 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. As fazendas e engenhos eram unidades produtivas voltadas para a manutenção dos membros da Ordem ou um sustentáculo econômico dos colégios.

---

[654] ASSUNÇÃO, Paulo de. *Op. Cit.*, 2007, p. 63.

A Companhia de Jesus apostou num plano de financiamento das estruturas coloniais, mas a aplicação dos fundos da Coroa nos colégios da Companhia não deixou de suscitar críticas por parte dos opositores à Ordem. Gabriel Soares de Sousa, que residiu no Brasil durante 17 anos, dono de canaviais de açúcar e minas, redigiu em 1592 um conjunto de informações que foi intitulado "Capítulos que G. S. de Sousa deu a Cristóvão de Moura". Segundo o autor, os Jesuítas não deveriam ter direito a subsídios estatais, pois já usufruíam de outros capitais e apoios da terra. Critica aquilo que, na sua opinião, é um excessivo investimento de dinheiro por parte dos missionários em ornamentos nos altares. Num período em que a Companhia investia na construção de igrejas e escolas, exigia-se o recurso a meios materiais avultados. A ação religiosa expansionista ia contra os interesses dos colonos, que erguiam infra-estruturas de acordo com seus interesses econômicos. O libelo de Soares de Sousa é emblemático desse confronto de interesses no terreno. Os Jesuítas não ficaram sem resposta e Marçal Belliarte reuniu um grupo de Jesuítas mais velhos, constituído por dois antigos Provinciais, pelo Procurador e pelo secretários do padre Visitador Fernão Cardim e mais experientes na matéria, a fim de prepararem a defesa[655].

Desde 1570 que o envolvimento da colônia na produção e exportação do açúcar tinham levado a um crescimento importante da imigração europeia e da importação de mão-de-obra africana. O contato com as populações se revelou mortal para os indígenas e a população nativa do litoral diminuiu drasticamente. A principal mão-de-obra da colônia em meados do século XVII era a indígena. A este propósito, Anchieta relata o seguinte, na Carta Ânua de 1581:

> As fazendas e engenhos, que estão assentados em torno do mar desta baía, moviam a lástima a todos os que os viam, por que os engenhos não moíam, por a gente de serviço e meneio deles parte adoecer, e parte morrer. E engenho houve, onde só pagãos morreram cinquenta, sem lhes poderem

[655] O documento em que os Jesuítas se defendem intitula-se "Capitolos que Gabriel Soares de Sousa deu e Madrid aos dom Christovão de moura contra os padres da Comp.ª de Jesu que residen no Brasil que huas breves respostas dos mesmos padres que devlos farão avisados por hum a que elle mostrou", assinam Marçal Belliarte, Quirício Caxa, Luís da Fonseca, Fernão Cardim, Inácio Tholosa, 1592. *ARSI*, *Bras*. 15.2, fls. 383-389, p. 185-292.

> acudir. As novidades e mandiocas, que é o trigo desta terra, não se plantavam, assim por não darem lugar as muitas chuvas, como por adoecer e morrer a gente. Finalmente casas e muitas houve, em que vinte e trinta escravos que havia, não ficou nenhum em pé. Pelo que eram forçados o senhor e a senhora, com filhos e filhas, acudir-lhes e servi-los, mas nem isto bastava para não morrerem a maior parte deles. De maneira que, desta pancada, se tem averiguado, só nesta cidade e seu termo, serem mortos da gente da terra (porque a estes penetrou mais a doença), mais de nove mil pessoas.[656]

Os Jesuítas foram obrigados a reformular seu projeto missionário, que era afinal o fundamento da sua presença no Brasil. O que ressalta é que a empresa missionária se estruturou numa engrenagem complexa, porque, como sublinham Zeron e Castelneau-L'Estoile, foi um empreendimento político, econômico e religioso[657]. Nesta perspectiva, a Missão do Brasil estará, a partir daqui, inserida numa lógica colonial, demarcando-se progressivamente da visão do centro da Ordem, em Roma. No início do século XVII, impôs-se elaborar um projeto de reforma para a província jesuítica do Brasil. O projeto tinha implícito o balanço de sessenta anos de experiência jesuítica na colônia portuguesa e propunha uma estratégia de desenvolvimento da província adaptada às transformações da sociedade colonial.

4.2.1 Cativeiro indígena e escravatura negra

Ressalva-se que não foi tanto o enfraquecimento do fervor missionário, e sim um crescente pragmatismo no sentido do

---

[656] "Carta Ânua da Provincia do Brasil, de 1581", do padre José de Anchieta ao padre Cláudio Aquaviva, Bahia, 1 de janeiro de 1582. *ARSI, Bras*. 15.1, fls. 324-329. ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. *Op. Cit*., p. 306.

[657] ZERON, Carlos; CASTELNEAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Op. Cit*., p. 337.

autofinanciamento da missão que constituiu o principal ponto de inflexão da política missionária jesuítica no Brasil. A insuficiência das esmolas reais, que deveriam garantir a subsistência dos missionários nas terras de missão, induziu-os à prática de diversos negócios no Brasil, incluindo o plantio da cana-de-açúcar e a produção de farinha de mandioca e outros gêneros alimentícios consumidos no Brasil, utilizando mão-de-obra escrava e não-escrava. É nesse sentido que Manuel da Nóbrega argumentou em suas cartas. Em segundo lugar, a responsabilidade pela fiscalização da aplicação da política indigenista promulgada pela Coroa para a América Portuguesa foi insistentemente reivindicada pelos próprios missionários jesuítas (e concedida afinal por Filipe II com a lei de 27 de julho de 1596), o que acabou conformando tanto a sua prática de terreno como a sua relação com a hierarquia romana e com a sociedade colonial.

Nos dois principais escritos resultantes da decisão de reforma da missão, o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* e o chamado "Plano Civilizador" (uma carta escrita em maio de 1558), Nóbrega sintetizou as suas justificativas de ordem teológica e política: contra as concessões feitas anteriormente no campo doutrinário, Nóbrega defendia a instrumentalização do "medo servil" como forma de subjugar os índios e submetê-los dentro de um espaço controlado pelos missionários, os aldeamentos jesuíticos. Segundo o argumento apresentado por Nóbrega, nos aldeamentos jesuíticos seria possível desarticular a cultura e a estrutura de autoridade das sociedades tupi, preparando o indígena para a conversão e permitindo a reintrodução das práticas evangelizadoras tradicionais que os missionários haviam aos poucos abandonado, quando atuavam nas aldeias indígenas.

Sendo a experiência necessária para a compreensão dos caminhos providencialmente traçados para as políticas missionárias, os diversos casos de consciência e as decisões políticas deviam passar pelo exame prudente dos fatos, ou seja, da história recente da conversão. É isso que está na base, por exemplo, das "Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa" (1567) quanto à legitimidade ou não de um pai vender seu filho ou si mesmo, seja em caso de grande ou extrema necessidade. Para Nóbrega, a resposta não estará colocada apenas no corpo de textos de autoridades, mas, sobretudo, no exame das práticas que deram origem ao próprio impasse levado à Mesa de Consciência e Ordens: o cativeiro indígena tomado como injusto e

praticado através de artimanhas dos moradores que os enganam ou lhes expõem a uma situação de tal necessidade que não lhes restaria outra escolha além de se venderem como escravos. Assim, Quirício Caxa, que aparece no Catálogo dos missionários da Bahia de 1566 como "Prefeito dos Estudos [do Colégio da Bahia] e Mestre de Casos de Consciência", recém-chegado à terra, ainda que muito versado em teologia e em casuísmo, é respondido pela voz da experiência de um ex provincial, canonista e de formação completa. Experiência e cânone coadunam-se em um círculo hermenêutico, cuja separação seria a quebra dos sentidos e das formas de legitimação (ou autorização) do discurso. Em suma, a dinâmica entre experiência e saberes teologicamente orientados mostra-se, nos escritos jesuíticos sobre a América e seus habitantes, como um *modus operandi* retórico, gerando efeitos adequados à missão, assumida, desde o princípio, como a razão de ser da própria experiência de viagem a novas terras[658].

Nas "Respostas" ao padre Quirício Caxa, Nóbrega criticou a concepção que este expusera sobre o direito subjetivo. Aquele definia a liberdade como uma propriedade que, como tal, poderia ser disposta de acordo com a vontade de seu proprietário. Segundo José Eisenberg,

> ao amalgamar os conceitos de *libertas* e *dominium* visando a justificação da escravidão voluntária, os jesuítas se distanciaram do conceito de liberdade como direito objetivo inalienável (*ius*), rompendo, talvez pela primeira vez, com a então dominante interpretação dominicana do tomismo[659].

Os Jesuítas tentaram imprimir um sentido à sociedade colonial então em formação, e particularmente definir o estatuto que o indígena deveria obter nesta sociedade (escravo, cidadão ou cidadão tutelado). Ora, esta discussão, cujos termos Nóbrega pretendeu definir particularmente nos textos citados, revela o fundamento de um projeto político hegemônico da Companhia de Jesus para a América Portuguesa. Nóbrega defendeu-o tenazmente, tanto diante das autoridades administrativas, de quem necessitava apoio inclusive militar para implementá-lo, quanto diante das oposições que logo se cristalizaram

---

[658] LUZ, Guilherme Amaral. *Op. Cit*., p. 121.
[659] EISENBERG, José. *Op. Cit.,* p. 146.

dentro da própria Companhia de Jesus, em Roma, em Portugal, mas também no Brasil, onde enfrentou a referida resistência de Quirício Caxa, além de Luís da Grã, que o sucedeu no posto de provincial, entre outros.

Para Eisenberg, as chamadas "justificações", elaboradas nas terras de missão, teriam influenciado o pensamento político dos teólogos-juristas europeus, e que resultou na transição da hegemonia teológico-política dominicana para a jesuítica, durante o século XVI. Ou seja, no processo de aplicar máximas teológicas à interpretação de problemas práticos, os Jesuítas acabavam por produzir conceitos políticos que diferiam da interpretação dominicana[660], deste modo, "a relação entre teorias e práticas de justificação é uma relação historicamente determinada"[661]. O problema torna-se mais claro quando o autor discute a questão da escravidão, e particularmente da escravidão voluntária. Ele afirma que "devido à premência das questões concretas, as sutilezas e dificuldades dos dilemas escolásticos tomistas que envolviam a questão da escravidão voluntária foram deixados de lado"[662]. Ora, a questão da escravidão, voluntária ou não, jamais foi deixada de lado pelos jesuítas, e as justificações dos missionários sobre as suas próprias práticas respeitantes a esta questão exprimiram-se precisamente através dos termos definidos pelo pensamento escolástico tomista.

Uma prova da importância local destas duas questões sobre escravidão indígena esteve no fato de que cada visitador enviado por Roma (estatutariamente definido como autoridade máxima na província jesuítica) reviu sistematicamente suas posições, contra a letra das instruções promulgadas pela Cúria generalícia. Na definição do estatuto social, político e econômico do indígena residiu, portanto, o cerne do viés político desta comunicação que se estabeleceu entre as terras de missão e os centros universitários e institucionais europeus.

O contexto histórico em que se moveu a Companhia de Jesus levou finalmente os missionários, e Nóbrega em particular, a advogar a necessidade de tutela dos índios, circunscrevendo a escravidão aos casos tradicionalmente previstos pela lei civil (guerra justa, comutação da pena de morte, necessidade extrema, condição do ventre materno). Por

---

[660] *Ibidem*, p. 168.
[661] *Ibidem*, p. 169.
[662] *Ibidem*, p. 156.

detrás da questão da instituição de um regime tutelar para os índios nos aldeamentos controlados pelos Jesuítas (este é o sentido da reforma da missão advogada por Nóbrega, em 1558) desenhava-se o projeto de tutela de toda a sociedade colonial, a partir do poder indireto (*potestas indirecta*)[663], que a Igreja poderia exercer legitimamente em caso de degenerescência da ordem moral que impedisse a salvação dos governados. Nóbrega, no Brasil, e José de Acosta, no Peru, foram os principais defensores deste programa político. No caso de Nóbrega, para além da licenciosidade dos costumes de uns e de outros, moradores portugueses e indígenas, ele avançava ainda como argumento para o exercício do poder indireto pela Companhia de Jesus os problemas derivados das formas ilegais de redução à escravidão dos ameríndios. Este é o sentido da implantação dos aldeamentos jesuíticos que deveriam ter a "administração" exclusiva dos índios "descidos" do sertão e, complementarmente, da fiscalização da aplicação da política indigenista promulgada pela Coroa para a América Portuguesa.

Vieira foi também um dos autores que mais se pronunciou sobre os direitos dos indígenas e sobre a questão da escravatura, bem como o direito de ocupação: as terras americanas, para ele, não podiam ser encaradas como *res nullius* a que se aplicasse sem critério o título de

---

[663] A teoria do poder indireto está claramente formulada por Francisco de Vitória desde 1539. Nóbrega, que estudou nas universidades de Salamanca e Coimbra antes de entrar para a Companhia de Jesus, em 1544, certamente não era estranho às ideias de Vitória. Reformulou-as, adaptando-as ao contexto da América Portuguesa, e apresentou-as aos seus superiores e aos teólogos que ensinavam nas universidades europeias, acabadas ou sob a forma de consultas. Os textos dos teóricos peninsulares do renascimento, de Salamanca, Évora e Coimbra, com destaque para Francisco de Vitória, Luís de Molina, Francisco Suárez, Domingos Soto, Frei Matias da Paz, Martinho Azpilcueta Navarro, e, fora do contexto universitário, o jurista Frei Serafim de Freitas, tiveram continuidade para lá da fronteira atlântica da Europa. Um dos principais debates em que assentava a teorização salamantina era precisamente a reflexão sobre o conceito de "guerra justa". Em obras como *De Indis*, de 1537, ou *De Jure Belli*, de 1538, Vitória refletiu sobre os limites do poder não só dos príncipes, mas também do Sumo Pontífice, arquitetando uma argumentação que, com base na *disputatio*, se destacou como fundamental para a problematização da expansão colonialista peninsular. Para Pedro Calafate, a Escola Peninsular, onde se incluem não apenas Salamanca, mas também Coimbra e Évora, nega o princípio da autoridade universal do imperador em matéria temporal; recusa a autoridade espiritual do papa sobre os infiéis, e não aceita o princípio jurídico que aponta para o direito de mover guerra contra os infiéis pelo simples fato de o serem, pois a infidelidade não derroga os preceitos do direito natural que obrigam a reconhecer a legitimidade do domínio e da posse dos bens, dado que o poder, como se poderia inferir da leitura de S. Tomás, é uma realidade constitutiva da natureza humana, em absoluta independência das raças e dos credos. CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Português*: Renascimento e Contra-Reforma. Lisboa: Caminho, vol. II, 2001, p. 43.

"descobrimento", e consequente direito de ocupação pela força. O Império não podia ser constituído fora de valorações jurídicas, morais e políticas. A ocupação colonial dava-se em terras indígenas, cuja soberania, ainda que embrionária, era de povos que nunca tinham estado sujeitos a príncipes cristãos, não ocupavam terras outrora pertencentes à Cristandade, e a quem nunca a palavra da salvação tinha chegado[664].

No âmbito da Companhia de Jesus, foram cinco os mais importantes teóricos que refletiram a questão da cativeiro: Manuel da Nóbrega, Fernão Cardim, Antônio Vieira, Benci e Antonil. Os dois últimos detiveram-se na teorização dos efeitos práticos da necessidade da escravidão negra, enquanto os primeiros centraram as suas reflexões e a sua argumentação no debate sobre ética colonial. Nóbrega e Cardim debruçaram-se, sobretudo, na discussão sobre o cativeiro indígena.

Nóbrega deixou um vasto e sólido monumento de cartas sobre a questão do cativeiro indígena, e, indiretamente, o cativeiro negro. Chegando na primeira leva de jesuítas vinda para o Brasil, em 1549, foi o primeiro a discursar sobre a defesa dos indígenas. A escravatura negra mereceu, desde logo, um tratamento diferenciado, já que as bases da empresa colonial assentavam no cativeiro negro, necessário para manter o sustento da vasta rede de colégios jesuítas[665].

As críticas dos jesuítas chegam a confundir, pois se por um lado o trabalho escravo foi a base de sustento dos seus colégios, por outro lado, os jesuítas não se cansaram de criticar os maus tratos infligidos aos escravos negros pelos seus senhores. A Companhia de Jesus, como defensora dos indígenas, teria de gerir as suas escolhas, sabendo, à partida, que a exploração escravista era aquilo que dava condições de funcionamento ao vasto Império português[666].

---

[664] CALAFATE, Pedro. *Op. Cit.*, 2009, p. 127.

[665] LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. *Op. Cit*.

[666] No caso da América Espanhola, e tendo em conta o contexto ibérico da Expansão para as Américas, o Frei dominicano Bartolomé de Las Casas propôs a introdução do escravo negro para poupar aos indígenas o trabalho pesado que os estava destruindo, mais tarde viria a opor-se tanto à escravidão negra como à indígena. Os espanhóis, como os portugueses, nunca se debateram contra a escravidão negra com o mesmo entusiasmo com que o fizeram contra a escravidão do indígena. A respeito da posição de Las Casas, em 1544 ele possuía diversos escravos negros. Cf. LAS CASAS, Bartolomé de. Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias.[1522] In: *Tratados de Frey Bartolomé de Las Casas*. Fondo de Cultura Económica: México, 1965. Autoridades cultas, como o jurista espanhol Juan Ginés de Sepúlveda, concluíam que os indígenas eram rudes e brutais ao ponto de justificarem uma guerra contra eles, de forma a cristianizá-los, por uma via considerada legal. Note-se que os indígenas

As nuances que vão desde a redenção do cativeiro dos indígenas à ratificação e validade da escravidão negra são complexas. Há gradações que se percebem nos diversos textos da Companhia. Anchieta chegou a louvar a violência portuguesa na guerra ao gentio, no intento de um reconhecimento épico da conquista[667]. Fernão Cardim repetia o discurso, mantendo a perspectiva. No seu texto *Tratados da Terra e Gente do Brasil*[668], Cardim manteve a postura da Companhia de Jesus em defender que os índios podiam corrigir os seus vícios, melhorando a sua condição, todavia mostrando que estes não aceitavam o cativeiro, o que gerava fugas constantes. Para Cardim, como para os outros padres da Companhia, o cristianismo podia ser uma solução integrativa. Repetia também a função instrumental dos negros *versus* a salvação indígena. Sem dúvida que o leque de jesuítas nunca ficaria completo sem as prédicas do padre Antônio Vieira, defendendo os indígenas contra os maus tratos dos colonos. Depois dele, Benci e Antonil retomaram o tema, sem contudo apresentarem novos argumentos morais.

No caso do padre Antônio Vieira, a parénese é sintomática da condenação à escravidão indígena, mas em defesa da escravidão negra. Em relação aos indígenas, cristãos-novos e judeus, Vieira representou praticamente um arauto dos direitos humanos. Desenvolveu a ideia de serem os africanos e negros, por ele chamados de etíopes, os eleitos de Deus e feitos à semelhança de Cristo para salvar a humanidade através do sacrifício. Vieira pregava aos negros a paciência com a promessa de

---

representavam para os ibéricos uma novidade e uma oportunidade de conversão à Fé cristã. A controvérsia tornou-se tão forte, que o rei D. Carlos V suspendeu as expedições à América, enquanto uma junta de teólogos, juristas e oficiais se reuniram na capital real de Valladolid, escutando os argumentos de Las Casas e de Sepúlveda. HANKE, Lewis. *Aristóteles e os Índios Americanos*. Trad. Maria Lúcia Galvão Carneiro. São Paulo: Livraria Martins editora, 1955, p. 25-26; 32. Sepúlveda expôs suas ideias no *De Justis Belli Causis apud Índios*, que Las Casas refutou em trinta *Proposiciones muy Jurídicas*. Os argumentos de Sepúlveda colocavam a tônica na impiedade dos índios, como a antropofagia, a idolatria, a promiscuidade, os sacrifícios humanos, crimes que por si só fundamentavam, como réplica, a guerra justa. Já Las Casas descreveu as inúmeras crueldades dos espanhóis, motivadas não pela fé cristã mas pela ambição. As mesmas razões de Sepúlveda serão invocadas, mais tarde, pelo Tenente-General Machuca, justificando as ações punitivas, e refutando Las Casas. CRISTÓVÃO, Fernando. *Cadernos de Literatura de Viagens*: subsídios para o estudo dos Índios das Américas, n.º 2. Lisboa: CLEPUL/Almedina, 2010, p. 20-21.

[667] ANCHIETA, José de. *Feitos de Mem de Sá*. [1563] São Paulo: Ministério da Educação e Cultura, 1970.

[668] CARDIM, Fernão. *Op. Cit.*

salvação gloriosa devida por Deus aos mártires. Recomendava-lhes que aceitassem o cativeiro, os castigos, as afrontas, pregando numa irmandade negra para escravos católicos. A catequese de negros, na medida em que era possível fazê-la, reforçava a escravidão e procurava inibir pulsões de rebeldia. Na América Portuguesa, Vieira pregaria aos escravos e aos senhores até ao fim da sua vida, apelando aos primeiros para que se vergassem aos engenhos, e ameaçando os segundos com os piores castigos do Céu e da Terra, caso não diminuíssem os maus tratos aos cativos[669].

Deste modo, o conceito de escravidão propugnado pelo padre Antônio Vieira fundamentava-se nos principais pensadores que engendraram a concepção cristã de mundo, mas apresentava aspectos contraditórios. Ao mesmo tempo em que combatia a escravidão indígena, considerada ilícita, o pregador jesuíta procurava justificar a escravidão dos negros. A escravidão dos negros, para Vieira, estava em consonância com os próprios interesses professados pela Companhia de Jesus, ou seja, de grande proprietária de terras e escravos. Nesse sentido, a postura assumida por Vieira nos seus Sermões tomou a forma de uma preleção pedagógica[670]. Santo Agostinho, o mais importante mentor intelectual da Patrística, defendendo a tese da "guerra justa" contra os gentios resistentes à fé cristã, vaticinou que "quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu"[671]. Já São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, asseverou que "a escravidão é natural entre os homens; pois,

---

[669] VAINFAS, Ronaldo. Vieira e a Escravidão no Brasil. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do padre Antônio Vieira*. Braga: Universidade católica Portuguesa, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, vol. II, 1999, p. 825-826.

[670] JÚNIOR, Amarílio Ferreira; BITTAR, Marisa. A Pedagogia da Escravidão nos Sermões do padre Antônio Vieira". *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, vol. 84, n.os 206/207/208, jan./dez. 2003, p. 43.

[671] SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo: editora das Américas, vol. III, 1961, p. 174. Inspirando-se em Santo Agostinho, São Tomás de Aquino afirmou, segundo os seus ensinamentos na *Suma Teológica*, a propósito de "guerra justa" que "são necessárias três coisas para que uma guerra seja justa. Primeira, a autoridade do Príncipe, sob cujo mandato se fará a guerra. Não pertence a um indivíduo privado declarar guerra, porque poderá ter que se justificar perante o julgamento do seu superior. Da mesma maneira, não cabe ao indivíduo convocar a multidão como se faz nas guerras, pois isso não é da sua competência privada. Uma vez que, estando a república confiada ao cuidado os príncipes, cabe-lhes defender o interesse público da cidade, do reino e das províncias, tal como lhes cabe defendê-la licitamente com a espada física contra os perturbadores internos, castigando os malfeitores." AQUINO, São Tomás. *Op. Cit.*, vol. II, II parte – II, 1937.

como diz o Filósofo [Aristóteles], alguns são naturalmente escravos"[672]. Assim, a tradição cristã não só aceitava a escravidão como a justificava[673]. Para o filósofo grego Aristóteles, a escravidão não só era justa como vantajosa, principalmente por assegurar o bom funcionamento social, dado que uns nascem para mandar e outros para obedecer[674].

Quando escreveu o "Sermão Vigésimo Sétimo", o movimento dentro das rotas de comércio humano era incessante. Observava-se dos grandes navios o desembarcar de milhares de homens, mulheres e crianças. Comparando navios negreiros à baleia, o jesuíta seguia

---

[672] *Ibidem*, Vol. XIV, II Parte – QLVII-LXXIX: Do direito, Da justiça e das suas partes integrantes, 1937, p. 11.

[673] As teorias aristotélicas eram emprestadas da Antiguidade. A autoridade de Aristóteles permanecia forte entre os pensadores cristãos, e a doutrina da escravidão natural era aplicada aos indígenas da América. Desse ponto de vista, os indígenas pertenciam a uma classe de homens que fora feita pela natureza para ser escrava, trabalhando ao serviço de senhores nascidos livres de uma vida de trabalho manual. John Major, professor escocês em Paris, foi o primeiro a aplicar aos indígenas a doutrina de Aristóteles de escravidão natural. Também aprovava a ideia do emprego da força como uma preliminar à pregação da fé, publicando estas ideias num livro escrito em Paris, em 1510. No ano seguinte, em 1511, um frade dominicano chamado Antônio de Montesinos, pregou um sermão revolucionário na ilha Hispaniola nas Caraíbas, em que fazia o primeiro protesto contra o tratamento dado aos indígenas pelos fazendeiros espanhóis. O "Sermão do 4.º domingo do Advento de 1511" foi citado por Las Casas para acusar os colonos de viverem em "pecado mortal" por manterem os índios em "tão cruel e horrível servidão". Cf. LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Obras Completas. Madrid, 1994. Este sermão levou a uma disputa em Burgos, na Espanha, da qual saiu o primeiro tratado espanhol sobre problemas indígenas e o primeiro código traçado sobre este mesmo assunto. Um desses tratados, escrito pelo frade Matias da Paz, intitulado "No que concerne as leis dos Reis de Espanha de como tratar os indígenas", é o primeiro tratado feito por um dominicano sobre a questão, e também a primeira declaração de que os índios americanos não eram escravos, no consenso aristotélico. As leis das Índias são citadas geralmente para provar a intenção bondosa dos monarcas espanhóis para com os índios. As leis de Burgos, promulgadas em 1512, não apenas regulamentam o trabalho dos indígenas, sua cristianização, e tudo o que lhes deveria ser fornecido, como cama, roupa, comida, como estipulam, de modo significativo, na lei número 24, que ninguém pode bater ou açoitar um índio. Posteriormente, apareceu em 1513 uma declaração jurídica conhecida por "Requerimento", que estudava como a conquista fora processada pelos princípios cristãos, que deveria ser formalmente lida aos indígenas antes de os conquistadores começarem as hostilidades. A primeira aplicação específica da doutrina aristotélica da escravidão natural ocorreu em 1519, quando Juan Quevedo, bispo de Darien, e Las Casas se confrontaram perante o Imperador Carlos V. Las Casas defendeu que a religião cristã tinha como fundamento adaptar-se a todas as nações do mundo, sem ter de privar ninguém da liberdade, nem escravizar com a desculpa da escravidão natural. HANKE, Lewis. *Op. Cit*., p. 17; 32; 34-35.

[674] ARISTÓTELES. *Politique*. Trad. Jean Aubonnet. Paris: Société d'Edition Les Belles Lettres, vol. I, 1968, p. 20.

descrevendo o aproximar de um "cardume monstruoso" onde cada baleia paria um baleato, que por sua vez "desova no mesmo dia quinhentos, seiscentos e talvez mil escravos", praticamente, resumia Vieira, "trazem a Etiópia ao Brasil"[675].

Cabia, então, aos intelectuais da época, maioritariamente religiosos, fazer enquadrar no organograma espiritual da doutrina cristã, e neste caso, católica, os seres cativos, homologados com o título de escravos. Vieira, sem dúvida um dos mais celebrados letrados de seu tempo, usou toda a engenhosidade de seu discurso, toda a eloquência de seu raciocínio cristão para fazer sentido desse movimento mercantil cujas implicações, para ele, não poderiam deixar de ser outra coisa, senão notáveis. Fazendo uso de toda a tradição escolástica, isto é, recorrendo à *auctoritas* bíblica, em diálogo com os intelectuais das escolas greco-romanas e pontuando as deduções e doutrinas patrísticas, Vieira coadunou argumentos aparentemente antagônicos, mostrando a diabolicidade intrínseca ao escravismo, ao mesmo tempo que indicava as vantagens que rendia à metrópole lusitana.

Referiu-se à escravatura como fruto das circunstâncias culturais e históricas, e não uma consequência da providência divina, isto é, que a desigualdade entre os colonos e os escravos não era natural, essencial, mas cultural e circunstancial. Assim, afirmou a necessidade de alteração das leis no sentido do resguardo dos direitos dos escravos[676].

Relativamente à posição de Vieira sobre a escravatura, os estudiosos sempre encontraram dissensões. Charlotte de Castelnau-L'Éstoile afirmou que teria sido durante a ação missionária de Vieira no Maranhão que ele teria engendrado o tema da "liberdade dos índios", valendo-lhe a reputação de seu defensor, particularmente expressa nos seus Sermões; mas, ao lermos esses textos, não podemos esquecer os objectivos de domínio que encerram, tanto do ponto de vista da evangelização quanto dos interesses econômicos metropolitanos[677].

Vieira e os demais teólogos conceberam ainda a escravidão como um instrumento de devoção, arrependimento e resignação, que

---

[675] VIEIRA, Antônio. Sermão XVII. Parenética. Sermões do Rosário e Maria Rosa Mística II. João Francisco Marques (coord. geral). Ernesto Rodrigues (coord.). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira. Op. Cit.*, tomo II, vol. IX, p. 340.

[676] CASTRO, Helena de. A Problemática dos Direitos Humanos na Crítica de Vieira à Inquisição. In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Op. Cit.*, 2009, p. 214.

[677] CASTELNAU-L'ÉSTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o padre Antônio Vieira, missionário no Maranhão 1652-1661. *Oceanos*, Lisboa, n.os 30/31, abr./set. 1997, p. 60.

resultaria na redenção e elevação da alma ao céu. Ainda no "Sermão Vigésimo Sétimo" referiu: "[...] porque Deus, como quem vos conformais nessa fortuna que ele vos deu, vos há de fazer seus herdeiros"[678]. Ao suportar a escravidão, os escravos não só estariam pagando seus pecados, como automaticamente garantiam o seu lugar no paraíso. "[...] por meio do cativeiro temporal consigais, como vos prometi, a Liberdade ou Alforria Eterna"[679]. Assim, tal como a indulgência plenária concedida aos primeiros cruzados, a escravidão também funcionava como um ato penitenciário capaz de substituir toda a penitência. Para a Igreja católica, o termo penitência indica quer o arrependimento pelos atos cometidos, quer as práticas de mortificação voluntárias, quer o sacramento da penitência ou da reconciliação. O sacramento da penitência, ou reconciliação, revela-se necessário não apenas para obter o perdão dos pecados cometidos depois do baptismo, mas também para assegurar a autenticidade e a profundidade do arrependimento e práticas penitenciais da vida cristã[680].

Afinal, tratava-se de uma vocação particular que os escravos possuíam e tinham a responsabilidade de fazer valer. A particularidade, ou a singularidade especial que os escravos, através da graça divina, gozavam era a possibilidade de viver uma vida *imitatio christi*. "[...] porque nesse estado em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo, que haveis de imitar"[681], explicou. De maneira que os sofrimentos do corpo cativo, que recebiam açoitadas e trabalho sem fim, tomavam como modelo as chagas que Cristo que, resignado, suportou na cruz em nome da salvação de todos.

O castigo sofrido pelo corpo seria, portanto, de menor importância e irrelevante, justificado pela temporalidade, mundanidade e vilificação do corpo. Suportar e reprimir a dor sentida pelo corpo seria o alvo a ser atingindo por todos aqueles que eram cristãos. Em vida eles seriam escravos, mas, na morte, seriam libertos. Nesta lógica, a

---

[678] VIEIRA, Antônio. Sermão XVII. Parenética. Sermões do Rosário e Maria Rosa Mística II. João Francisco Marques (coord. geral). Ernesto Rodrigues (coord.). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit*., tomo II, vol. IX, p. 358.
[679] *Ibidem*, p. 361.
[680] Cf. *CHRISTOS*: Enciclopédia do Cristianismo. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2004, p. 708.
[681] VIEIRA, Antônio. Sermão XVII. Parenética. Sermões do Rosário e Maria Rosa Mística II. João Francisco Marques (coord. geral). Ernesto Rodrigues (coord.). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit*., tomo II, vol. IX, p. 360.

escravidão deveria ser "invejada", almejada e respeitada, pois, "Bem-aventurados aqueles escravos a quem o Senhor no fim da vida achar que foram vigilantes em fazer a sua obrigação!"[682]

A defesa feita por Vieira à importação de escravos africanos como meio alternativo para suportar a produção agrícola e manufactureira da América Portuguesa foi feita numa lógica pragmática, e vista como um mal menor. Para além de os escravos serem a única maneira de viabilizar economicamente os colégios e a gestão da colônia, a escravatura africana era mais rentável, visto que o indígena se mostrava fraco, perecendo mais facilmente com trabalhos pesados. Vieira reiterou ainda que este fato representava a possibilidade de cristianizar os negros, o que seria um bem maior.

O padre Luís da Grã, antigo reitor do Colégio de Coimbra (1547-50) foi nomeado, logo em 1553, adjunto do provincial. Perfilhando pontos de vista bastante diferentes e, em alguns casos, antagônicos às do seu superior hierárquico, não considerava útil a existência de colégios de meninos órfãos; reprovava o fato de a Companhia possuir bens de raiz, dedicar-se a atividades agrícolas e utilizar mão-de-obra escrava[683], não sendo adepto de uma evangelização e batismo acelerado dos indígenas. A sua chegada ao Brasil refletiu-se na estratégia de missionação e expansão adotada pela Companhia, verificando-se alguma inflexão nos métodos até então praticados. Nóbrega acolheu, durante um certo período, as observações e as reflexões de ordem ética, moral e espiritual, suscitadas por Luís da Grã[684].

De acordo com a nova orientação e para evitar a aquisição de escravos destinados a cultivar as terras que eram doadas à Companhia de Jesus, o primeiro Provincial do Brasil pediu, através de carta datada de maio de 1556, ao padre doutor Miguel de Torres, provincial de Portugal e confessor da rainha D. Catarina de Áustria, que intercedesse junto de D. João III no sentido de que o apoio da Coroa às atividades dos inacianos nas paragens americanas fosse facultado em dízimos e não através da concessão de terras, cujo aproveitamento implicava o recurso a mão-de-obra escrava. Esta posição do padre Manuel da Nóbrega resultou de pressões exercidas pelo padre Luís da Grã para que os

---

[682] *Ibidem*, p. 361.
[683] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, 1938, p. 110.
[684] COUTO, Jorge. *Op. Cit.*, 1997, p. 321.

jesuítas não aceitassem do rei terras nem escravos para granjeria. No entanto, as dificuldades financeiras da Coroa não permitiriam que se adoptassem outras fórmulas de auxílio além das já concedidas.

Os padres da Companhia tiveram de optar entre expandir o ritmo da sua atividade missionária, o que implicava a aceitação de propriedades, e consequentemente, para a sua manutenção, de escravos, ou recusar essa via e, por conseguinte, adiar ou abdicar dos seus objetivos de alargamento de suas atividades. A maioria dos jesuítas pronunciou-se a favor da primeira alternativa, defendida por Nóbrega e combatida por Luís da Grã[685]. O apoio de muitos companheiros àquilo que Nóbrega defendia, levou-o a comunicar ao Provincial de Portugal, em 2 de setembro de 1557, que, com o parecer favorável dos padres do Colégio da Bahia, tinha decidido aceitar todas as doações feitas à Companhia. Pedia terras e escravos da Guiné, uma vez que não era conveniente ter cativos brasis. Os negros destinavam-se a cultivar, criar gado, pescar, colher vegetais e frutos, obter água e lenha para abastecer os colégios, libertando os irmãos dessas tarefas e tornando-os disponíveis para outras atividades mais diretamente relacionadas com a missionação[686].

Em meados de 1559, o padre Manuel da Nóbrega foi sucedido pelo padre Luís da Grã. A orientação imprimida pelo segundo provincial (1560-71) divergia substancialmente da anterior. Nóbrega queixou-se, em carta datada de 12 de junho de 1561, redigida na Vila de São Vicente, expondo ao padre Diogo Laínez, segundo geral da Companhia (1558-65), as suas diferenças de opinião em relação às do novo provincial, relacionadas sobretudo com a posse de bens de raiz e com o uso de cativos[687]. Em resposta à exposição de Nóbrega, o geral aprovou as suas medidas e reconheceu a utilidade da Companhia possuir bens de raiz e desenvolver atividades econômicas, designadamente a criação de gado, como forma de assegurar o sustento dos meninos indígenas e mamelucos dos colégios, além dos padres, irmãos e trabalhadores[688].

Relativamente à posse de escravos, o geral da Companhia pronunciou-se face às discordâncias existentes e, através de carta datada de 25 de março de 1563, subscrita pelo padre João de Polanco, delegou

---

[685] *Ibidem*, p. 322.
[686] NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais Escritos*. *Op. Cit*., p. 260-276.
[687] *Ibidem*, p. 391-394.
[688] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 176.

no Provincial de Portugal, padre Gonçalo Vaz de Melo, a resolução do assunto, devendo comunicar aos padres Nóbrega e Grã a posição adotada[689].

Apesar disso, em carta datada de 26 de janeiro de 1583, Miguel Garcia comunicava ao quinto geral Cláudio Aquaviva que a Companhia possuía uma multidão de escravos na Província do Brasil – particularmente no Colégio da Bahia. Acrescentava que o Colégio tinha 70 pessoas oriundas da Guiné e um grande número de escravos da terra, recusando confessar alguns padres do Colégio[690]. À parte da querela entre Miguel Garcia e a Companhia de Jesus, que coloca em dúvida se estes escravos teriam sido ou não capturados licitamente, esta é uma indicação de que o Colégio era gerido pela Companhia com um elevado número de escravos[691].

A decisão tomada pelo geral Laínez foi posta em causa pelo seu sucessor, Francisco de Borja (1565-72) que, em cartas datadas de 30 de junho e 22 de setembro de 1567, dirigidas ao visitador do Brasil, padre Inácio de Azevedo (1566-68), questiona se seria possível o Brasil passar sem tais encargos[692]. As dificuldades na aplicação das orientações preconizadas pelo novo geral criariam entraves à manutenção e à expansão das atividades missionárias e educativas desenvolvidas pela Companhia de Jesus, levando à convocação de uma Congregação Provincial, em 1568. O conclave elaborou um postulado em que se reafirmava a necessidade vital de os colégios possuírem fazendas para a criação de gado como forma de garantir a prossecução das tarefas evangelizadoras em terras brasílicas. A assembleia provincial deliberou, ainda, autorizar os superiores dos seus estabelecimentos a adquirir os escravos necessários, caso não houvesse outro meio de garantir o funcionamento das suas atividades.

A província do Brasil incumbiu o visitador Inácio de Azevedo de expor os seus pontos de vista ao geral da Companhia, mostrando-lhe os inconvenientes que resultariam da aplicação estrita das suas decisões. Pressionado pelos seus companheiros e pelo parecer de Azevedo, Francisco de Borja acabou por ceder e dar o seu assentimento para que os colégios pudessem ter o gado necessário para o seu sustento.

---

[689] *MONUMENTA BRASILIAE, Op. Cit*., vol. III, p. 543.
[690] COUTO, Jorge. *Op. Cit*., 1997, p. 324.
[691] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo II, p. 227-228.
[692] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo I, p. 176.

Segundo a opinião do padre José de Anchieta, que desempenhou o cargo de Provincial do Brasil entre 1577 e 1578, sem terras, sem criação de gado e, consequentemente, sem escravos, seria impossível assegurar a subsistência dos padres da Companhia[693].

Um longo debate sobre esta questão envolveu Nóbrega, Luís da Grã, Diogo Laínez, Francisco de Borja, Luís de Molina e outros jesuítas. A Companhia de Jesus optou por se integrar no sistema produtivo, aceitando bens de raiz, adquirindo mão-de-obra escrava, sobretudo negra, e produzindo para o mercado com a finalidade de obter recursos destinados a financiar as atividades missionárias, o funcionamento dos estabelecimentos de ensino e das obras assistenciais, bem como a construção e embelezamento de igrejas, colégios e residências[694].

4.3 QUADRO ECONÔMICO DE SUSTENTO DO COLÉGIO DA BAHIA

O Colégio da Bahia foi uma das instituições mais prósperas na América Portuguesa, visto que recebera a sesmaria da Água dos Meninos, metade da terça de Diogo Álvares Caramuru, as terras do Camamu, do Passé, além de outros lotes de terras comprados ou recebidos por meio de doação de particulares[695] (ANEXOS L, M, N), e o padrão da fundação do Colégio feito por D. Sebastião[696]. Conforme a descrição de Fernão Cardim, em seu *Tratado da Terra e Gente do Brasil*, o Colégio tinha "três mil cruzados de renda, e algumas terras onde fazem os mantimentos, residem nele de ordinário sessenta;

---

[693] *Idem*.

[694] COUTO, Jorge. *Op. Cit.*, 1997, p. 324.

[695] Há diversas doações de particulares ao Colégio da Bahia: "Doação que Bras.º A. Fez de toda sua fazenda ao collegio da Bajia/ Donatio Blasy Alphonsi Coll. Bahiensi", 28 de abril de 1585. 2.ª via; *ARSI, Bras*. 11.1, fls. 30v.-33. Doação de f.ca Velha de trezetas braças de terra ao collegio da Baya/ Donatio Francisca Velhão Coll.Bahya", 24 de abril de 1586. 2.ª via. *ARSI, Bras*.11.1, fls. 34v.-37v. Bem como a doação de Mem de Sá: "Doação Camumu governador Mee de Sa Coll Del Salvador Del Baya. Donatium terrarum de Camumu facta Coll.º Bahiensi à gubernat.re Mendo de Sá". *ARSI, Bras*. 11.1, fls. 46v.-48v.

[696] "Fundacion del Colegio dela Baya de Sant Salvador del Brasil/ Fundatio Coll. Bahia", *ARSI, Bras.* 11.1., 1564, fl. 8v. Cópia da BNRJ: "História de la fundacion del Collegio de la Baya de todos los Sanctos y sus residencias", 14, 03, 011.

sustentam-se bem de mantimentos, carne e pescados da terra; nunca falta um copinho de vinho de Portugal, sem o qual se não sustenta bem a natureza por a terra ser desleixada e os mantimentos fracos."[697] No final do século XVI, as informações dos padres da Companhia registravam que a igreja do Colégio era a "maior da cidade", com 9 paróquias e outras igrejas paroquiais, possuía "engenhos de açúcar com mais de 30 escravos oriundos da Guiné"[698]. Em 1586, o Colégio tinha seu cargo e sustento, padres, noviços, estudantes, línguas, porteiros, ajudantes, barbeiros, pedreiros, despenseiros, cozinheiros e diversos serviçais que atendiam a "vários ofícios"[699] (APÊNDICE L). Em 30 anos, o Colégio já tinha estrutura e complexidade que obrigasse a uma sólida gestão dos bens e uma administração competente para que se pudesse manter em atividade.

O Colégio da Bahia possuía terras e engenhos no recôncavo e sertões, e era também gerenciador das missões e aldeamentos. Tinha ainda sua capela privativa, livraria própria, casa de recreação e jardim, casa de hóspedes (refeitório) e botica. Anexa ao Colégio havia a igreja, atual Catedral Basílica. Sua construção, em substituição a uma menor que a antecedeu, prolongou-se de 1657 a 1672. No tempo de Vilhena já se havia usado a igreja para servir de Sé. O cronista, ainda que não dos mais afeitos aos então extintos jesuítas, registra a grandiosidade do edifício: "Há nesta cidade alguns edifícios nobres; poucos porém são os templos de arquitetura mais notável; os de mais expectação são, o que foi dos jesuítas no Terreiro, o de São Francisco, e a capela dos Terceiros da sua Ordem"[700]. Como forma de sustento do Colégio da Bahia foram indicados os dízimos sobre o gado[701] e os dízimos das miunças[702]. Com relação à dotação régia do Colégio, segundo dados levantados por Gama[703], seu valor representava apenas 2,4% da sua receita total em 1757. Desde 1701 as contribuições dadas pela Coroa nunca foram maiores do que um quinto do total da receita de qualquer um dos cinco

---

[697] CARDIM, Fernão. *Op. Cit.*, p. 175-176.
[698] "Informação dos padres e irmãos da Companhia de Jesus no Brasil", janeiro de 1584. *ARSI, Bras*. 5.1, fl. 18-18v.
[699] "Catálogos da Província do Brasil, 1586". *ARSI, Bras*. 5.1, fls. 28-29.
[700] Cf. VILHENA. *A Bahia no Século XVIII*. Bahia: Itapuã, 1969, p. 67.
[701] Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomo I, p. 110.
[702] Miunça ou miuça: gado caprino, criação múda.
[703] GAMA, José M. *O Patrimônio da Companhia de Jesus da Capitania de São Paulo*: da Formação ao Confisco – 1750-1775. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1979, p. 79.

Colégios da Ordem no Brasil: Espírito Santo, São Paulo, Pernambuco, Rio de Janeiro e Bahia. A receita destes Colégios, provenientes de terceiros, composta de doações de particulares, aluguéis de imóveis, rendimentos a juros e esmolas, aproximava-se da chamada renda industrial, ou seja, aquela proveniente das criações de gado, venda de açúcar e remédios. Em 1757, na Bahia, a renda industrial representava 54,9% do total da receita[704]. A ação da Companhia de Jesus e a sua atuação na América Portuguesa vai rodeá-la de admiradores no Brasil", e de benfeitores devotados, que a Companhia procurou cativar nos centros mais influentes do poder. A Companhia empenhou-se em divulgar sua ação particular junto das elites e centros políticos, culturais e religiosos da Europa, publicando os seus relatórios missionários e as suas cartas[705].

O Colégio da Bahia se destacou em relação aos demais, tendo em 1757 uma receita de 61.729 escudos (aproximadamente 70.000.000 réis), ou seja, em torno de 85% do valor da soma da receita dos outros colégios. Nos anos anteriores, a desproporção entre a receita da Bahia e das demais regiões não foi tão grande, sendo que em 1701 e 1743 sua receita foi superada pela do Rio de Janeiro. Não obstante, considerando todo o período acompanhado por Gama (1701-1757), o Colégio da Bahia acumulou 294.028 escudos romanos para 242.630 do Rio de Janeiro e valores muito inferiores dos demais[706]. Estes valores não constituem apenas as receitas dos colégios, em si, mas de todas as Casas e Residências do âmbito administrativo ou geográfico de cada um deles. Nem poderia ser diferente, pois apenas os colégios, enquanto unidades administrativas básicas de cada província, tinham autorização para possuir bens da Companhia.

Entre 1708 e 1729, a Companhia de Jesus construiu um prédio onde funcionou seu Noviciado, de invocação Nossa Senhora da Anunciação, na Jiquitaia, atual Água de Meninos, com doação de 64 mil cruzados de Domingos Afonso Sertão, com rendimento anual estimado em 4 mil cruzados[707]. A doação visava constituir um fundo para não apenas a construção, como também a manutenção da obra pia, daí ser chamada fundação ou dotação. Trata-se de uma reminiscência do antigo

---

[704] *Ibidem*, p. 86.
[705] FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit*., vol. I, 2006, p. 69.
[706] GAMA, José M. *Op. Cit.*, p. 89.
[707] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo V, p. 141.

regime de padroado, mas em função da vigência do padroado régio, a doação ficava à mercê do rei conceder licença. O doador, como em outros casos, pede em contrapartida que se rezem missas por sua alma e se dê sepultura na capela maior.

Em 1747, já funcionava em alguma dependência do Colégio um seminário confiado aos Jesuítas pelo arcebispo D. José Botelho de Matos, com edifício próprio em 1756, nomeado Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição[708]. Servia como casa de residência para estudantes, mas as aulas eram no Colégio. Os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio tiveram casa própria para serem ministrados em 1757, com uma doação que obrigava expressamente os Jesuítas a construírem o edifício com sua finalidade. O edifício ficou conhecido como Casa de Orações dos Jesuítas, e se encontra atualmente de pé, na Rua Carlos Gomes. O Convento da Soledade é considerado também fruto do trabalho da Companhia, tendo-se ereto quando da passagem do padre Gabriel Malagrida, na década de 1730. Havia ainda a Casa da Quinta do Tanque, hoje Arquivo Público da Bahia, chamada casa suburbana de São Cristóvão, e diversas moradas de casas e moradas de sobrado, cujos rendimentos podiam chegar a 11.451.000 réis em 1759, e denotavam a ocupação e presença jesuíta em uma das principais cidade da colônia, sede do Governo geral ou Vice reinado até 1763[709].

No recôncavo, que então se colocava como uma espécie de prolongamento da cidade, os Jesuítas também estendiam sua obra educacional. O Seminário de Belém foi fundado pelo padre Alexandre de Gusmão na vila da Cachoeira, em 1686, e funcionava como um colégio interno secundário, como o objetivo de dispensar uma formação humanitária, visando formar bons cristãos[710]. Possuía algumas extensões de terra em 1760, além de alguns sítios e duas fazendas de gado no Itapicuru, Picaraçá e Tapera. Tinha ainda quatro moradas de casas em Salvador, segundo o inventário datado igualmente de 1760[711].

O Colégio de Santo Antão, de Lisboa, possuía naquela região dois engenhos, ambos de regime hidráulico, por herança de Mem de Sá:

---

[708] *Ibidem*, p 152- 153.
[709] *Ibidem*, p. 141-165.
[710] *Ibidem*, p. 179-180.
[711] *ANAES DO MUSEU DA BAHIA*. F. Borges de Barros (sel. e redação). Bahia: Imprensa Official do Estado, vol. XVII, 1929, p. 190. Cf. ACCIOLI, Ignácio de Cerqueira e Silva; AMARAL, Braz do. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. Salvador: Imprensa Oficial, vol. V, 1940, p. 567.

o de Sergipe do Conde e o de Petinga, recuperado a particulares em 1744[712]. Ao Colégio da Bahia pertencia o engenho da Pitanga, no Passé, organizado em torno de 1640, quase vendido e tornado grande produtor de açúcar no século XVIII, com o sistema hidráulico[713]. O engenho de Cotegipe foi doado testamentariamente ao Colégio em 1755 pelo Coronel Antônio Álvares da Silva[714]. As terras no Camamu da Companhia de Jesus também estavam entre as doações do Mem de Sá ao Colégio da Bahia[715], e sua ocupação principiou com a fundação da residência da Assunção do Rio Trindade, onde havia um engenho, em 1604[716]. Em 1614 se resolveu dar as terras em *enfiteuse*. Seguiram-se muitas controvérsias e surgiu a ideia de vender tais terras, mas em 1701 o Colégio da Bahia beneficiava-se da extração de madeira e produção de farinha no Camamu. Havia também, neste ano, um forno de cal e abundantes pescarias. Aos poucos, a atividade agrícola passou a se concentrar na Fazenda de Santa Inês[717].

As confirmações e favorecimentos aos colégios continuaram a ser importantes durante o período de dominação filipina. A 19 de março o rei Felipe reenviava ordens a governador do Brasil Diogo Botelho, para que repartisse entre os religiosos o valor de 200 mil réis, dando vinte mil para cada aldeia pelo tempo de dois anos, prática que a dinastia de Avis tinha iniciado. Era frequente a troca comercial de produtos entre os colégios: os religiosos enviavam produtos úteis à medicina, madeiras e animais para as residências e colégios europeus. Além destes, seguiram também frutas, açúcar e algodão, como também bois, carnes e farinha de mandioca e pau-brasil. Um grande fluxo de produtos seguida da Europa para a América Portuguesa e vice-versa[718].

4.4 CONTROVÉRSIAS EM TORNO DA COMPANHIA DE JESUS NA AMÉRICA PORTUGUESA

---

[712] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo V, p. 252-253.
[713] *Ibidem*, p. 258.
[714] *Ibidem*, p. 259.
[715] "Doação que fez Mem de Sáa de sua legoa e meã de terra nado Camumû. Donatis Mendi de Sá. Coll.º Bahiensi", 27 de abril de 1584. *ARSI*, *Bras.* 11.1, fls. 16v.-19v.
[716] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo V, p. 199.
[717] *Ibidem*, p. 203.
[718] ASSUNÇÃO, Paulo de. *Op. Cit.*, 2004, p. 160.

A Companhia de Jesus detinha enorme poder na estrutura colonial mas também estava situada no centro do relacionamento entre Igreja e Império. Sendo os jesuítas os principais controladores do sistema educacional, eram também os principais incentivadores dos poderes temporais e a própria Companhia, como interlocutora privilegiada no diálogo entre Deus e os homens. Em meados do século XVII os jesuítas eram confessores das principais casas reais católicas europeias. Esse poder abrangente cercara a Companhia de uma aura de admiração e ódio[719]. Alguns sintomas da perda do poder político dos Jesuítas remontam ao século XVIII, segundo o autor Dauril Alden. O autor atribui-lhes o carácter de "bode expiatório favorito para justificar todos os males do império"[720]. Ainda assim, não seria previsível, segundo Alden, que uma Ordem daquela envergadura se iria extinguir e que "o processo iria começar no reino que tinha sido o primeiro a dar as boas vindas aos filhos de Loyola e os tinha mandado para o seu império em expansão!"[721]

Quando D. José I sucedeu ao pai no trono de Portugal, o país sofria do esgotamento dos últimos anos do reinado joanino. O vasto Império ultramarino debatia-se em dificuldades, necessitando de um investimento intenso, de uma nova dinâmica. O ouro brasileiro fluíra com abundância na primeira metade do século, mas não gerara novas fontes de riqueza que permitissem consolidar uma prosperidade a longo prazo[722].

A vida econômica do reino caracterizava-se por uma acentuada estagnação, com uma queda significativa da indústria, provocada pela deserção dos cristão-novos (em consequência das perseguições inquisitoriais), bem como devido a acordos internacionais, como o Tratado de Methwen, assinado em 1703, que abriu plenamente o mercado português aos produtos industriais ingleses, abalando a indústria portuguesa[723].

Na época de Pombal, a Igreja, de uma forma geral, era entendida como um obstáculo ao espírito das luzes, principalmente em

---

[719] LEITE, Edgar. *Op. Cit*., p. 114.
[720] Cf. ALDEN, Dauril. *Op. Cit*., 1996, p. 612-613.
[721] *Ibidem*, p. 613.
[722] Cf. MAXWELL, Kenneth. *O Marquês de Pombal*: paradoxo do Iluminismo. Trad. Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 53 e ss.
[723] FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit*., vol. I, 2006, p. 389.

Portugal, quer no campo econômico, quer no filosófico. No entanto, muitos clérigos do século estavam próximos da razão iluminista e a cultivavam. Os Jesuítas, no entanto, eram considerados a própria representação do carácter de um mundo supostamente irracional contra o qual a razão do século XVIII se voltava e julgados como retrógrados. No caso de Portugal, eram entendidos como responsáveis pelo seu atraso diante dos outros países europeus[724].

Num quadro de ataque ao tradicional poder eclesiástico, mais especificamente ao clero regular, que detinha influência em vários planos, travou-se um combate aceso e sem tréguas contra a Companhia de Jesus. A Ordem estava implantada em quase toda a extensão dos territórios metropolitanos e ultramarinos portugueses, com uma vasta rede de colégios, seminários, residências, centros pastorais e espirituais, para além de enorme trabalho missionário, educativo e cultural. O seu poder, riqueza e atitude crítica levou a que o regime despótico vigente visse na Companhia um "incômodo tolerável, uma verdadeira força de bloqueio que queria impedir a prossecução do seu ideário político", nas palavras de José Eduardo Franco[725].

Muitos na Europa entendiam que o projeto jesuítico era o grande projeto de poder da Igreja desde o século XVI, e o que mais precisamente identificava o regime então existente. Julgava-se assim que quebrando-se o poder jesuítico, quebrar-se-ia o centro da ascendência tradicional da Igreja católica sobre a sociedade e num só golpe, irradicando a Companhia, todo o império da teologia e da escolástica e, por extensão, da irracionalidade e da intolerância inquisitoriais ruiria. Os Jesuítas conseguiam reunir, na visão iluminista, todas os aspectos negativos de uma dada ordem econômica, política e filosófica existente.

4.4.1 A expulsão da Companhia de Jesus de terras brasis

Os inúmeros confrontos e polêmicas gerados pelos embates entre os jesuítas e os colonos levou a que segurança da colônia se fundisse com o controle jesuítico sobre a mão-de-obra. Este fato gerou

---

[724] LEITE, Edgar. *Op. Cit*., p. 115.
[725] FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit.*, vol. I, 2006, p. 392.

desconforto entre os colonos do Brasil. A ação jesuítica justificava-se em nome de pactos, em outros tempos imprescindíveis, entre a força colonizadora e os nativos. As dificuldades iniciais portuguesas de financiar amplas ações protetoras do espaço colonial exigiam a adoção dessa política. Nos primórdios da colonização, os colonos enfrentaram um vasto continente que pretendiam colonizar, ameaçado por potenciais invasores estrangeiros e pela multidão de indígenas que habitavam o litoral e o interior[726].

A razão econômica-política foi um aspecto central da administração dos Jesuítas. As reduções e os aldeamentos estavam ligados aos colégios, mas ao obterem, progressivamente, autonomia econômica, longe do controlo político do Estado, o poder político vigente tornou-se alerta. Para a fundação de um colégio era necessária a existência de recursos, e para que funcionasse, um plano de consolidação de um patrimônio, que garantisse margem de lucro e a auto-suficiência. No fundo, separação e autonomia, no século XVIII, eram termos que, segundo José Eduardo Franco, "feriam bem fundo a mentalidade de um déspota esclarecido, promotor intolerante da intocabilidade, centralismo e omnipotência do poder do Estado, representado nas mãos do rei."[727]

Para a Coroa, a lei da expulsão assinalou a ruptura de uma colaboração com a Companhia, que durou cerca de dois séculos, determinando importantes consequências para a história do Brasil e de Portugal, e inaugurando uma série de acontecimentos que culminariam com a extinção da Companhia de Jesus, a 21 de julho de 1773, com a publicação do breve *Dominus ac Redemptor Noster*, de Clemente XIV[728]. A eleição ao sólio pontifício do franciscano Clemente XIV já se devera a uma pressão antijesuítca. Desde o início do seu pontificado, os governos insistiram para que ele suprimisse a Companhia de Jesus. A situação entre o Papado e os governos de vários países católicos era tensa. Em diversas países já se decretara a extinção da Ordem, pedindo que o Papado desse o arremate final. Bento XIV e Clemente XIII pareciam resistir às pressões. Clemente XIV, porém, lança o breve que

---

[726] *Ibidem*, p. 128.
[727] FRANCO, José Eduardo. *Op. Cit.*, vol. I, 2006, p. 400.
[728] Clemente XIV foi nomeado cardeal por Clemente XIII, em 1759. Sua eleição realizou-se num prolongado conclave de três meses com 179 escrutínios. Registou-se como o mais longo da história. Cf. LENZENWEGER, Josef *et. al. História da Igreja Católica*. São Paulo: edições Loyola, 2006.

decreta a extinção de toda a Ordem, que se encontrava, na época, em atividade vigorosa[729].

Os soberanos Bourbons de França, Espanha, Nápoles e Parma não permitiram a permanência dos inacianos em seus países. Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras e marquês de Pombal já os expulsara das terras lusitanas. Com a decisão do rei D. José I, financiador de uma propaganda internacional sem precedentes contra a Companhia de Jesus, a multiforme atividade apostólica desenvolvida pelos Jesuítas no Brasil foi anulada num só golpe. Sua ação representava o principal obstáculo às pretensões de regalismo, promovido em primeira pessoa pelo ministro do reino, Sebastião José de Carvalho e Melo[730].

No Brasil, os Jesuítas foram concentrados nos principais colégios de cada região para depois serem embarcados para a Europa em 1760, num movimento de exílio que seguiu a linha sul-norte, nos respectivos postos, Rio de Janeiro, Bahia, Recife e Pará. No Rio de Janeiro, a 15 de março, embarcaram 125 religiosos; na Bahia, a 19 de abril, em dois navios, 124 jesuítas, no Recife, a 1 de maio, outros 53; e finalmente no Pará, a 12 de setembro, 115. Nos estados do Brasil, em 1760, os jesuítas expulsos eram 670. A exclusão da Companhia de toda a ação missionária promovida por Portugal e da participação nos movimentos de colonização nos domínios portugueses representou um acontecimento de magnitude com forte impacto, tanto positivo quanto negativo, nos contemporâneos. Tratava-se de um movimento marcado pela difusão do pensamento ilustrado, intrinsecamente em oposição à fidelidade jesuítica ao papado, à racionalidade da filosofia escolástica e ao modelo cultural e ideológico levado pela Companhia para terras americanas.

---

[729] Em 1759, os Jesuítas eram responsáveis por 16 colégios em Portugal, 1 na Madeira, 3 nos Açores, 12 no Brasil, 1 em Angola, 3 na Índia e 1 em Macau. Estes colégios encontravam-se distribuídos da seguinte forma: Portugal – Bragança, Braga, Porto, Gouveia, Coimbra (2), Santarém, Portalegre, Elvas, Vila Viçosa, Évora (2), Lisboa (2), Portimão, Faro, Madeira – Funchal; Açores – Ponta Delgada, Angra, Faial; Brasil – Maranhão, Baía, São Paulo, Blém, Pará, Parnaguense (2), Espírito Santo, Santos, Olinda, Recife, Paraíba; Angola – Luanda; Oriente – Goa, Salcete, Malaca, Macau. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Póvoa do Varzim/Cacém: Verbo, vol. VI, 1982, p. 254.

[730] "Lei da Expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios 3 de setembro de 1759" *apud* MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *O Marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: C.E.N., 1960, p. 59.

Neste movimento de despotismo ilustrado, as extremas medidas adotadas por D. José e pelo seu primeiro ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo, contra os Jesuítas, foram saudadas como benfeitoras dos povos e triunfo da razão iluminada. Os que ousaram interferir com tal política e defender os Jesuítas foram perseguidos. A furiosa campanha antijesuítica, gerada pela máquina propagandística pombalina sediada em Lisboa e Lugano, difundiu-se por quase todos os estados da Europa ocidental[731].

4.5 DA ASCENSÃO VERTIGINOSA À MORTE SÚBITA: ARREMATE DOS BENS DO COLÉGIO DA BAHIA

O inventários dos bens do Colégio da Bahia, datado de 26 de Julho de 1759, enviado junto com o relatório de 14 de abril de 1760 de Manoel Barberino transmite uma ideia bem concreta da preponderância da presença jesuíta na região da Bahia. Seus imóveis urbanos de aluguel tomavam quarteirões e ruas, sobretudo na freguesia da Sé, oferecendo importante soma de rendimentos para manutenção das propriedades da Ordem. A quantidade de imóveis urbanos possuídos pelos inacianos na Bahia era imensa. Como mostra Alden, este era o maior conjunto de imóveis urbanos dos Jesuítas à época da expulsão. No Rio de Janeiro, os Jesuítas contavam com 70 prédios urbanos, que rendiam 5.824.280 réis. Em São Paulo, apenas 6 propriedades urbanas, com rendimento de 980.000 réis. Em Pernambuco, segundo um inventário da década de 1740, 40 imóveis urbanos produzindo 751.000 réis[732]. Os bens do Colégio inventariados consistiam em 186 casas, 58 sítios de arrendamento na cidade e subúrbios, 5 outros sítios de uso da própria Ordem, a Casa dos Exercícios e o Cais, chamado “dos padres”, que era uma das propriedades mais valiosas, sendo estimado em 36.000.000

---

[731] Cf. *COLLECÇÃO DOS NEGOCIOS DE ROMA NO REINADO DE EL-REI D. JOSÉ I MINISTRO DO MARQUEZ DE POMBAL E PONTIFICADOS DE BENEDICTO XVI E CLEMENTE XIII: 1755-1760*. 4 Vols. Lisboa: Imprensa Nacional, 1874-1875.

[732] Cf. ALDEN, Dauril. Aspectos Econômicos da Expulsão dos Jesuítas do Brasil. In: KEITH & EDWARDS. *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira.* São Paulo: Civilização Brasileira, 1970, p. 36.

réis. A arrematante foi a irmandade da Misericórdia, conforme documento de 1763, levando no mesmo "lote" as casas construídas no local[733]. Eram cerca de vinte e duas, de taipa de mão, avaliadas em 7.675.000 réis, com rendimento estimado em 930.080 réis. Tendo o Cais sido avaliado em trinta e seis contos de réis, a irmandade deveria pagar 43.675.000 réis, mas seu lance ultrapassou este valor, arrematando tudo por 44.800.000 réis[734]. Segundo Leite, no tocante à Bahia, o rendimento de todas estas propriedades não cobria os gastos que tinha o Colégio[735]. Não obstante, havia outras fontes de renda, como o dote real dado desde o tempo de D. Sebastião, e a renda produzida pelos engenhos e fazendas, não incluídos neste inventário. Também os gastos não eram pequenos, devendo o Colégio contribuir para manutenção das demais Casas existentes em toda a Capitania (incluindo, aqui, Ilhéus, Porto Seguro e Sergipe).

É válido lembrar ainda que os rendimentos apresentados no Inventário não eram ordinariamente os existentes, mas o estimado pelos avaliadores e mestres de obras contratados na ocasião, que em seus cálculos tanto podem tê-los exagerado quanto subestimado. Como já notado por Alden[736], Leite encontrou em uma fonte coeva o total de 8.800.000 réis. para o rendimento das casas de aluguel do Colégio em 1757, ou seja, abaixo do indicado no inventário[737]. O historiador jesuíta se baseou, provavelmente, no Catálogo daquele ano enviado a Roma, que indicava 7.400 escudos romanos de receita do Colégio com aluguel das casas[738].

A descrição dos bens e das casas dos Jesuítas permitem revelar a urbanização de Salvador do século XVIII. As casas se espalhavam por diversas ruas e ladeiras das três freguesias centrais: Sé, Passo e Conceição da Praia. Segundo Vilhena, a cidade baixa era caracterizada pelos sobrados suntuosos, que sinalizavam a riqueza dos comerciantes localizados naquela praça, enquanto que a cidade alta, reduto da elite senhorial, tinha seus sobrados já envelhecidos, e alguns

---

[733] Série Dossier sobre Irmandades, Conventos, Igrejas e Pessoal Eclesiástico – Sequestro dos Bens dos Jesuítas. Fundo Governo Geral/Governo Capitania, APEB, mç. 610.
[734] Série Dossier sobre Irmandades, Conventos, Igrejas e Pessoal Eclesiástico – Sequestro dos Bens dos Jesuítas. Fundo Governo Geral/Governo Capitania, APEB, mç. 610.
[735] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo V, apêndice C.
[736] ALDEN, Dauril. *Op. Cit*., 1970, anexo n.º 26.
[737] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., tomo V, p. 579.
[738] GAMA, José M. *Op. Cit.,* p. 106.

ameaçados de desabar. O outro lado da colina onde assentara Tomé de Sousa a cidade em 1549 principiava com a barroca que servia de defesa natural em tempos de incursões dos senhores primitivos das terras ocupadas. Nesta direção se expandia a cidade, com os bairros da Palma, Desterro e Saúde, além dos subúrbios, onde os engenhos de cana haviam anteriormente expulsado as aldeias indígenas[739]. O inventário das casas jesuítas descreve minuciosamente a localização, vizinhança, material usado na construção e condições atuais daqueles imóveis, permitindo reconstruir a história da cidade e da Bahia de um modo geral. A maioria das casas dos jesuítas, pertencentes ao Colégio, eram contíguas umas às outras, formando ruas e quarteirões. Eram casas em série, inclusive no tocante ao material utilizado e valor médio.

Na cidade alta, cinturões de casas sobradadas construídas em pedra e cal, com portas e lajes de cantaria, se espalhavam defronte ao Colégio e demais edifícios religiosos. Na cidade baixa, em algumas ruas, casas de até três sobrados se impunham como as mais recentes e valiosas, confirmando a observação de Vilhena, não obstante também houvesse ali casas térreas de valor irrisório, a maioria de taipa de mão ou, quando muito, tijolos[740].

O valor total dos imóveis do Colégio da Bahia, segundo o último inventário, era de 190.886.000 réis, e seus rendimentos 11.451.200 réis. Alden calculou, a partir daí, que apenas as casas totalizariam 162.165.000 réis, e seus rendimentos 10.918.160 réis, embora entendesse, como Serafim Leite, que tais cifras poderiam não corresponder à realidade[741]. O inventário de outros bens, feito em separado, que inclui o Engenho de Cotegipe, acrescenta 32.149.000 réis. ao total anterior, e 1.874.120 aos rendimentos, totalizando, respectivamente, 223.036.000 réis e 13.325.350 réis. O relatório de Manoel Barberino, escrito em 14 de abril de 1760, enviava também à Coroa as sentenças de sequestro dos bens dos jesuítas relativos a outras Casas e Residências. Nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, subordinadas à da Bahia quando se realizou a expulsão e o sequestro dos bens dos jesuítas em 1760, os Jesuítas possuíam residências, fazendas e

---

[739] VILHENA. *Op. Cit*., p. 44.
[740] *Idem*.
[741] ALDEN, Dauril. *Op. Cit*., 1970, p. 36.

aldeamentos. O inventário da igreja do Colégio da Bahia, de 5 de março de 1760, encontra-se no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa[742].

A Residência de Nossa Senhora da Assunção, na vila de São Jorge dos Ilhéus, com sua igreja e seu Colégio, representava o mais importante conjunto arquitetônico da vila, em 1760. A residência sustentava-se com dificuldades, possuindo apenas pequenos tratos de terra. Com a questão levantada em torno do testamento do terceiro governador-geral, envolvendo o Colégio de Santo Antão, o Colégio da Bahia e a Casa da Misericórdia da Bahia, os administradores do engenho juntaram valiosa documentação[743]. Encerrada esta questão, a administração do engenho correria de feição a partir de 1667[744]. Em Porto Seguro, os Jesuítas construíram, em 1622, a Residência de Salvador, com sua igreja, escola e oficinas. Segundo documentos transcritos por Serafim Leite, esta residência foi construída atendendo ao apelo da câmara de Porto Seguro, confiantes na presença da Companhia para "apaziguar aos discordes" e pôr toda a terra "em grande paz e quietação"[745]. Esta residência possuía, em 1757, uma Fazenda de invocação a Sant'Ana, com 50 servos, produzindo farinha para o sustento e o comércio, e contando 100 cabeças de gado[746].

O processo de inventário e sequestro dos bens do Colégio da Bahia, que inicialmente antecedeu a expulsão dos Jesuítas da Bahia, revelou a intensidade da ocupação do espaço colonial. O edital de arrematação dos bens pertencentes ao Colégio, que se lançou em 12 de outubro de 1761, mostrou a posse de casas térreas e de sobrado por diversas ruas da cidade, sítios e fazendas na então periferia da cidade e no recôncavo, dois engenhos, duas fazendas em Sergipe, casas e terras em Ilhéus e Porto Seguro[747]. A presença da Companhia no século XVIII esteve ainda disseminada por diferentes regiões da Bahia de então, variando de acordo com as características próprias de cada uma dessas

---

[742] "Instrumento do Inventario dos Ornamentos Ouro, Prata, e mais Alfayas / pertencentes a Igreja do Collegio da Companhia denominada de IESUS da Cidade / da Bahia", AHU, Cx. 26, doc. 4893, fl. 37-37v. 5 de março de 1760.
[743] SANTOS, Fabricio Lyrio. *Op. Cit.*, p. 31.
[744] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomo V, 1945, p. 221.
[745] *Ibidem*, p. 228-229.
[746] *Ibidem*, p. 237.
[747] Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit.*, tomo V, 1945, apêndice C.

regiões, em particular no tocante à presença indígena anterior e à atividade econômica determinante da ocupação colonial[748].

> Nascer pequeno e morrer grande, é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento e tantas para a sepultura.
> Padre Antônio Vieira. Sermão de Santo Antônio.

5 CONCLUSÃO

O século XVI representou para a Igreja católica uma gama de desafios, trouxe problemas inéditos que careciam de respostas imediatas, urgentes. A Companhia de Jesus surgiu exatamente nesse contexto. Não há dúvida de que a Igreja já possuía uma plêiade de Ordens religiosas, mas nenhuma dela fora formada ou estaria preparada para compreender, e muito menos enfrentar, as tarefas que agora se apresentavam com tanta urgência, como colonizar, evangelizar e missionar por terras distantes. Um dos grandes desafios propostos à Igreja foi a divisão fraturante da Europa em duas partes, por razões de confessionalidade, entre protestantismo e catolicismo, e com expressões políticas diversas[749].

A respeito do peso incomparável da presença dos jesuítas na América Portuguesa, Capistrano de Abreu afirmava que, no início deste século, seria presunçoso escrever a história do Brasil colonial antes de se conhecer a da Companhia de Jesus. O historiador sueco Magnus Mörner confirma a dificuldade em considerar exagerada a importância da atividade dos jesuítas como missionários, professores e conselheiros

---

[748] Esse é um quadro se vê ampliado em função da própria legislação pombalina ter incorporado à Bahia as capitanias de Ilhéus e Porto Seguro. Cf. SANTOS, Fabricio Lyrio. *Op. Cit.*, p. 26.

[749] FRANCO, José Eduardo. Século XVI. In: FRANCO, José Eduardo, CALAFATE, Pedro (coord.). *A Europa segundo Portugal*: Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, século a século. Lisboa: Gradiva, 2012, p. 44.

políticos na sociedade brasileira[750]. Discordantes, porém, são os juízos feitos sobre a qualidade de seu influxo. Muito se discutiu, sobretudo nos últimos anos, sobre o valor humano e cristão do trabalho dos missionários. Teriam sido cúmplices dos desmandos da conquista e da colonização do Brasil, contribuído para a desintegração das culturas nativas e fracassado na sua tentativa de evangelização dos indígenas e da sociedade colonial? É verdade que, enformados na mentalidade da época, os Jesuítas nem sempre contestaram o regime colonial. Romper radicalmente com o sistema teria significado renunciar à missão evangelizadora no Brasil. Ora a adesão à fé cristã e ao batismo eram vistos pelos missionários como condição da verdadeira felicidade dos indígenas como de todo o ser humano, isto é, de sua salvação eterna.

Cristianizar os gentios pressupunha, nessa perspectiva, "humanizá-los", por meio da adoção dos costumes e padrões de conduta próprios da civilização cristã. Tratava-se, portanto, de comunicar a esses povos a riqueza incomparável da fé e da cultura, benefício que justificava tanto os sacrifícios ingentes dos missionários como o uso da força sempre que não bastasse a persuasão. Tal era, na época, o sistema adotado na educação das crianças, às quais os indígenas eram constantemente equiparados. Baseados nesses pressupostos, os missionários, ainda que condenando veementemente os abusos dos colonos, desenvolveram sua atividade apostólica com o beneplácito e sob a proteção da potência dominadora. Recorreram ao poder político e, às vezes, militar, tanto para agrupar os indígenas em aldeias próprias sob a orientação dos padres, como para defender esses mesmos indígenas da ganância dos caçadores de escravos. Os aldeamentos se destinavam, porém, ao maior projeto jesuítico: a conversão, que, segundo Nóbrega, deveria começar nas crianças, e se prolongar nas gerações seguintes. Seria uma projeto a longo prazo, permeado de escolhos, uma dura travessia que, graças à persistência jesuítica, daria frutos.

Esse método de reduções e aldeamentos implicava, porém, um paradoxo. Por um lado, o aldeamento parecia, por causa do nomadismo desses povos, um requisito indispensável para sua conversão à fé católica. Tratava-se de criar condições indispensáveis para a ação missionária. Por outro lado, a inserção, ainda que limitada, na sociedade

---

[750] Cf. MÖRNER, Magnus. *The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata region*: the Hapsburg era. Stockholm: Library and institute of Ibero-American studies, College Doctoral Thesis, 1953, 254 pp.

colonial, expunha os indígenas não só ao contágio dos vícios e doenças, próprias dos portugueses, provocando epidemias que devastaram tribos inteiras, mas sobretudo à sua ambição e à sua violência. As leis que proibiam a escravidão, exceto dos prisioneiros em guerra justa, como admitia a moral então vigente, prestavam-se a todo o tipo de equívocos.

Ao analisarmos o período colonial brasileiro notamos que os temas mais abordados têm como foco as conseqüências da conquista portuguesa, não só a conquista física, mas ainda a conquista espiritual empreendida pelos padres da Companhia de Jesus. Na construção desse passado histórico, só temos a "voz" dos Jesuítas e dos colonos, ou seja, sobreviveu e chegou até nós apenas a versão europeia dos fatos, obrigando assim a um profundo mergulho nessas fontes tentando identificar reflexos da cultura, hábitos, religião do passado indígena, e da sua influência nos europeus. Esta sobrevivência das fontes que relatam apenas o olhar do europeu obrigaram (e obrigam) a um cuidado redobrado na sua leitura e análise.

Este encontro com o "outro", sinalizado pela chegada dos europeus na América no século XVI, e solidificado nos séculos seguintes, sobreviveu até aos dias de hoje também graças à Companhia de Jesus, que deixou um vasto epistolário contendo suas impressões sobre as novas terras, que detalharam tanto em descrições sobre costumes e comportamentos humanos, como sobre fauna, flora ou a geografia do local. São disso exemplo os relatos aqui expostos de Fernão Cardim ou de José de Anchieta. Embora franciscanos, carmelitas, capuchinhos e outras ordens religiosas tenham trabalhado na evangelização dos indígenas, o papel da Companhia foi claramente preponderante nesse período também no campo missionário. A pretensão de uma análise neutral da história dos Jesuitas levanta suspeita e dúvida, tendo em conta os conflitos suscitados pela Ordem religiosa, que levaram, quase sempre, a uma radicalização das opiniões a seu respeito[751].

Houve uma imagem da América construída pelo sujeito europeu, um sujeito que perante o encontro com o outro se debatia em um intenso conflito, num processo de reconstrução da sua própria identidade. Produziu-se uma bibliografia variada, que tanto exaltou a natureza e os conhecimentos indígenas, como denegriu a imagem do

---

[751] FRANCO, José Eduardo. Antijesuitismo. In: FRANCO, José Eduardo; MARUJO, Antônio. *Dança dos Demónios*: Intolerância em Portugal. Lisboa: Temas & Debates, 2009, p. 265.

índio e a mostrou a debilidade das Américas em relação à Europa. Os contemporâneos da conquista da América e os pensadores iluministas e naturalistas do século XVIII adotaram os relatos das viagens, crônicas e as correspondências sobre as terras recém-chegadas como verdade quase inquestionável, e mais que isso, fizeram dessas fontes o alicerce para a construção de uma historiografia que salientou uma imagem negativa da América. As cartas jesuíticas apresentaram (e traduziram) a América.

A partir do século XVI perduraram teses que colocavam em contraste a superioridade europeia em relação à debilidade americana, mostrando que os indígenas deveriam ser amansados, civilizados. Mais tarde, cientistas e naturalistas formularam suas ideias, tentando explicar, classificar, entender o desconhecido. Era a noção civilizacional europeia em contraste com o Outro, considerado em profundo estado de barbárie.

Os europeus observaram que os nativos desconheciam o cristianismo, menosprezavam o ouro e a ideia de trabalho tal como concebida pelos colonizadores. Os padres jesuítas foram tomados como testemunhas oculares do mal que dominava o continente americano e suas cartas como expressão escrita dessa situação, mesmo que a intenção dos soldados de Cristo não fosse gerar uma onda de inferiorização tão persistente.

O século XX assistiu à reabertura destas discussões, com a proposta de uma reavaliação das interpretações desse fato histórico[752]. Discute-se a questão do outro, agora com o distanciamento temporal a análise desenvolveu-se a partir de uma reflexão que traz o outro como principal objeto. Cada um dos autores desenvolveu suas análises, tendo como ponto de partida a chegada dos europeus na América e as conseqüências desse fato. De forma crítica, repensou-se os escritos da época. A reflexão sobre alteridade mostrou uma jornada em busca da compreensão do outro. Impor uma cultura, uma mentalidade, um rei, uma lei, uma religião, tornou-se o objetivo dos colonizadores; dominar os corpos, converter as almas. A Sociedade de Jesus seria então um instrumento para execução dessa penosa tarefa, os padres ingressariam nessa nobre, mas mui difícil missão de converter almas que tão longe estavam de seu Criador e que por tanto tempo haviam permanecido na ignorância. Imbuídos dessa tarefa, os inacianos se embrenharam em uma

---

[752] Cf. TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*: a questão do Outro. São Paulo: editora Martins Fontes, 1983. SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*: Demonologia e Colonização (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

mata virgem, enfrentando as dificuldades naturais, mas determinados em cumprir sua meta: converter os ameríndios. Aos indígenas caberia escolher entre o rigor da escravidão e a proteção dos jesuítas. Os padres então tentariam interferir nos costumes indígenas, fazendo-os abandonar as práticas perpetuadas por seus ancestrais. Os religiosos lançaram-se contra os padrões de vida dos indígenas da costa do Brasil: a poligamia, a antropofagia e a guerra foram duramente combatidos. Com a inserção da América no horizonte europeu, verificou-se um deslocamento no universo imaginário: as humanidades monstruosas se associaram aos habitantes das terras americanas, mas, à diferença do que acontecia na Europa, passaram a ser demonizadas.

Para alguns autores, como Laura de Mello e Souza, os jesuítas tiveram um papel essencial para a construção desse discurso de demonização do outro; foram eles os principais responsáveis por toda essa historiografia negativa sobre o ameríndio. Para a autora, o êxtase e a possessão de ritos, alimentaram o imaginário demonológico português, os colonizadores e catequistas rastreariam na América a ação do demo. "No século XVI, os europeus desterravam seus demônios para o outro lado do Atlântico, travestindo-os em astecas, incas ou tupinambás, mas ao mesmo tempo, fazendo com que permanecessem ancorados na tradição demonológica do velho continente."[753] Sendo assim os jesuítas seriam os agentes demonizadores por excelência, pois não compreendendo o mundo indígena, teriam transportado conceitos europeus para tentar explicá-lo e classificá-lo. É evidente que os jesuítas não podem simplesmente serem os únicos responsabilizados pela elaboração de todo esse discurso demonizador, já que eles estavam cumprindo uma missão, na qual entendiam como um ato de nobreza salvar as almas perdidas e distantes de uma crença católica.

Os padres tiveram de usar de muitos artifícios para se manterem em uma terra desconhecida, enfrentando muitos problemas de adaptação e ainda lidando com a resistência indígena, muitos foram mortos, passaram fome e privações em nome de um ideal, queriam ver cumprida a missão inaciana, queriam mudar aquilo que consideravam em desacordo com a vontade de Deus.

As cartas jesuíticas descrevem os sofrimentos dos irmãos e os contratempos da catequese, todo esforço era pouco frente à grandeza do

---

[753] *Ibidem*, p.195.

projeto de conversão do gentio. A fome, os animais selvagens e os canibais atormentavam o cotidiano dos religiosos e valorizavam a missão e os votos dos enviados de Deus. O controle dos corpos e dos prazeres tornou-se uma demonstração de fé e um alimento espiritual. Somente a privação do conforto, as intempéries dos trópicos e as ameaças dos canibais os conduziriam ao céu e à verdade. O martírio era o caminho da perfeição e da purificação espiritual. A natureza monstruosa dos ameríndios serviria de contraponto às benesses promovidas pelo cristianismo e exaltava a renúncia e a abnegação dos padres. O árduo trabalho de conversão dignificava os religiosos e o Império colonial.

Os lugares destacados da experiência para a legitimação de juízos políticos sobre a colonização da América, tanto a espanhola quanto a portuguesa, foram fruto das viagens, da observação das novidades de outra parte do *orbe*, enfim, as notícias inventariadas no compasso do trabalho missionário na América, que punham em evidência um repertório do qual dependia a concepção jesuítica do mundo. Participando de um conjunto de textos que introduziam a América no cenário cosmográfico dos quinhentos, as histórias do novo continente escritas pela Companhia de Jesus necessitavam mostrar-se verossímeis ao seu público por meio de recursos discursivos estratégicos capazes de convencer o público ao qual se destinavam. É fundamental considerar, nos diversos registros de gênero da Companhia de Jesus na América, as funções das informações para gerar efeitos adequados à missão da Ordem no novo continente. A incorporação de informações cosmográficas na narração das cartas jesuíticas tornava-se um instrumento de promoção dos objetivos da escrita epistolar jesuítica, gerando disposição favorável nos homens de corte em relação à missão jesuítica pelo mundo e à edificação de seus espíritos.

As concepções dos primeiros cronistas do século XVI interpretaram a nudez e poligamia do índio como lascívia, o desenvolvimento rudimentar de sua economia como preguiça, sua antropofagia ritual como extrema crueldade e espírito de vingança. No século XVI, a poligamia dos ameríndios, as práticas antropofágicas, a nudez e a aparente falta de autoridade eram pecados morais e sociais suficientemente graves para que se pudesse duvidar com fundamentos se careciam ou não de alma. Munidos de toda essa ideologia, os padres se sentiam portadores de uma missão muito nobre, agiam movidos por uma

mentalidade que legitimava qualquer tipo de ação em nome da fé ou do rei. Estavam trabalhando para os dois, ganhavam as almas para Deus, e amansavam-nas para o rei. Traziam também em sua mentalidade uma ideia peculiar sobre o mal. Viam o demônio em todos os lugares, e todo tipo de religião que não fosse a católica, seria portadora dessa imagem maléfica.

Como em qualquer outro tema da história, não há nunca uma via única de interpretação dos acontecimentos. A história tanto colocou a tônica nos grandes feitos da Companhia, como denegriu severamente os seus padres. Como afirmou Jonathan Wrigth, "nunca houve um único *ethos* jesuíta, que, com facilidade, convidasse ao elogio ou à condenação plenos" [754]. São estes aspectos de mito e contramito, as caricaturas opostas dos Jesuítas, como criminosos ou como heróis santificados, bem como a forma como entraram ou saíram de moda, que representa a essência da história da Companhia, nas palavras do autor[755].

Se na verdade os Jesuítas apostaram, mais do que qualquer Ordem religiosa, na sua auto-representação, através da sua epistolografia, a sua atividade missionária colocou-os num contexto expansionista mundial sem precendente. Quando fracassavam e os povos indígenas não convertidos se rebelavam, fazendo com que uma resistência local produzisse mais mártires do que convertidos, ainda era possível discernir um grau de sucesso. A causa pela qual os Jesuítas sempre se debateram, desde os seus primórdios, foi a conversão. Muito para além dos sucessos registrados nos anais dos empreendimentos jesuítas, as incursões dos missionários provocavam hostilidade. As visões de mundo de Aristóteles, Agostinho e São Tomás de Aquino se refletiram nas atividades missioneiras da Companhia. A satisfação da Companhia residiu, muitas vezes, em ver o que consideravam os excessos dos nativos irem desaparecendo, como a nudez, a poligamia ou a antropofagia.

A prova do potencial da Companhia residiu sempre na capacidade de conversão, e na capacidade de mostrar às populações que a salvação cristã existia. A lendária reputação de versatilidade evangélica dos Jesuítas suscitou críticas ferozes. Tanto eram criticados por terem uma plasticidade que os levava a adotarem os costumes nativos, como eram criticados por excesso de submissão aos poderosos

---

[754] WRIGHT, Jonathan. *Op. Cit.*, p. 20.
[755] *Idem*.

construtores do Império, sendo retratados como oportunistas. Seja como for, muitas vezes valeram também como opositores dos desmandos coloniais, criticando seus excessos. As reflexões em torno das múltiplas atividades exercidas pelos membros da Companhia de Jesus sempre dividiram as opiniões dos historiadores. Por mais de quatro séculos, recaiu sobre a Ordem uma apreciação negativa, associando-se a ela a oposição a qualquer inovação no campo da ciência moderna. Essa tradição historiográfica se alterou significativamente a partir dos anos noventa do século passado, em que os historiadores destacaram o inegável papel desempenhado pelos Jesuítas na história intelectual desde o século XVI.

O forte investimento educativo que a Companhia levou a cabo e a sua extensa e internacional rede de colégios gerou uma disputa acesa entre as Ordens. O discurso dos Jesuítas em relação ao seu projeto de uma instrução generalizada e gratuita, aberta aos diferentes estratos sociais, tornou-os precursores daquilo que se consagraria mais tarde como uma das prioridades de qualquer Estado avançado. Neste sentido, a educação foi afirmada como instrumento imprescindível de perfetibilidade do indivíduo e da sociedade contra os que a combatiam ou a defendiam apenas reservada a uma pequena elite. Os Jesuítas representaram uma visão da educação como um eficaz meio para o progresso e fortalecimento da *respublica*, advogando da educação e da confissão católicas. A linha de pensamento inaciana acreditava na educação como via de aperfeiçoamento humano, ideário adotado mais tarde por todos as correntes utópicas que projetavam uma humanidade nova. Os inacianos acreditaram ser possível tornar o homem mais educado, mais afável, mais acessível, em suma, mais tratável. A ideia foi formá-lo pelo desenvolvimento harmonioso de suas faculdades, sendo a linguagem o melhor instrumento. Sabendo expressar-se, o homem sentir-se-ia estimulado a pensar, a articular melhor as suas ideias. No caso do futuro sacerdote, estaria mais bem preparado para o trabalho missionário e catequético. O ideal educativo foi moldado pela formação humanista, filosófica e teológica que fizesse com que a Igreja pudesse se relacionar com as mudanças que marcaram o século XVI, o XVII e os que os seguiam. Por outro lado, preparar o homem para uma vivência de fé, de forma a enfrentar um mundo que, segundo a Igreja católica, estava cindido e ameaçado pelas igrejas protestantes. De qualquer forma, é inegável a contribuição que a produção jesuítica representou no âmbito

do processo cultural que, ao longo dos séculos XVI e XVII visava obter a construção de formas novas de conhecimento do homem e da sociedade.

Conforme assinalou Maravall, a característica peculiar que o conhecimento de si mesmo adquire neste período, é o valor "tático e eficaz, segundo o qual não se vai em busca de uma verdade última, mas de regras que permitem àqueles que as alcancem adequar-se às circunstâncias da realidade entre as quais se move."[756] É um processo de conhecimento de si mesmo e do outro, com o intuito de refazê-lo, de reconstruí-lo à luz de um ideário católico. Os Jesuítas apostaram na concepção e na necessidade de um conhecimento humano visando à modificação do objeto para alcançar determinados objetivos, como a conversão ou a moldagem de um novo homem. Quem era, para os Jesuítas, este novo homem? Um homem de fé, que não se arredasse das fileiras do redil cristão e católico, um humanista, influenciado pelas ideias renascentistas, mas igualmente um homem conhecedor das ciências. Tal como os missionários jesuítas, que a Ordem procurou tornar exemplos deste ideal, deveria ser um homem interventivo, atuante na sociedade. Nas palavras de Santo Inácio de Loyola, tomado pela vontade de agir, mais do que de fruir, uma ação dirigida à maior glória de Deus. A Ordem integrou nas suas fileiras muitos intelectuais formados nos seus colégios, que ganharam visibilidade no seu tempo e garantiram reconhecimento notável na memória histórica por mérito da sua obra realizada e das redes de circulação de saberes criadas pelos inacianos. Tanto os colégios quanto a *Ratio Studiorum* não nasceram prontos com a sua configuração final, tomando a concepção aristotélica de que a natureza de uma coisa é o seu estágio final. Somente depois de uma dezena de anos a Companhia de Jesus assumiu sua forma definitiva, consolidando carisma e ideário. Com o tempo e inúmeras experiências, a atividade educacional se tornou fundamental para a Ordem jesuítica compondo, historicamente, um ideário e uma racionalidade próprios ao serviço da Coroa num mundo que se expandia rapidamente. O conhecimento, para os inacianos, foi essencialmente fruto da prática. Os novos assuntos requeriam juízos para os quais não bastava o bom domínio das Escrituras e da tradição, necessitavam também do conhecimento das particularidades da terra, o que só seria

---

[756] MARAVALL, J. A. *A Cultura do Barroco.* São Paulo: EDUSP, 1997, p. 123.

adquirido pela experiência. A experiência justificava a tese de que era preciso haver teólogos eminentes na América mais do que em qualquer outra parte, conforme atestava José de Acosta[757]. Não era, portanto, o homem comum o encarregado de interpretar a novidade reconhecida no fazer, mas o sábio, mediante a experiência do novo. Esses teólogos deveriam ser os reitores e provinciais da Companhia de Jesus na América, aos quais os missionários de conhecimento mediano da doutrina deveriam sempre recorrer. Aqui, sugeria-se uma perfeita harmonia, expressa hierarquicamente, entre experiência e formação teológica para a realização da finalidade máxima da Companhia de Jesus na América: ajudar o próximo (o índio americano) a conhecer o amor de Deus e alcançar a salvação da alma[758].

Em terras de missão, o Colégio nasceu como pólo irradiador de conhecimentos, que se traduziam quer no âmbito educativo, quer na organização da administração do espaço, em que casas, igrejas, fazendas, residências, aldeamentos (ou reduções) lhe estavam subordinados. Essa estrutura complexa era articulada pela Companhia de forma intensa e sistemática. Nela, a coerção e o medo não eram os princípios a partir dos quais o gentio deveria ser reduzido à sociedade política sob o controle da união Estado-Igreja, mas, uma vez inserido no corpo político do Estado, deveria estar sujeito às leis e punições que lhe pudessem consertar os costumes adquiridos em sua "rude criação". Tal projeto está na base da política dos aldeamentos, onde se constitui um espaço intermediário entre a rudeza e a "cidade dos homens" análoga à de Deus, capaz de promover a entrada do gentio na sociedade política. No contexto religioso do século XVI, gentios e infiéis deveriam ser reduzidos à verdadeira fé que estava em pauta, a fé católica, essa seria, para todos os efeitos, a função do colégio. A educação era considerado o instrumento ideal para a conversão e o colégio jesuítico, enquanto instituição, foi um instrumento fundamental e refinado de transmissão de saberes, eivados da visão expansionista. Para além disso, não esqueçamos que os colégios ofereciam às cidades mão-de-obra gratuita, na pretensão de alargarem os quadros locais, muitas vezes insuficientes.

Em poucas décadas, os colégios multiplicaram-se, num fenómeno de célere expansão que, conjugado com a procura crescente

---

[757] ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute — Corpus hispaniorum de pace vol. XXIV*. [1590] Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1987, p. 90-95.
[758] *Ibidem*, vol. XXIII, p. 14.

de alfabetização sentida em toda a sociedade, levou à criação de uma rede escolar. A Companhia entendeu-a como o eixo de uma experiência ordenadora religiosa e social. Essa rede educativa estendia-se através de diversos níveis da existência colonial portuguesa na América, abrangendo diferentes regiões. A decisão portuguesa, estratégica, de impedir a formação de uma universidade na colônia inibiu qualquer pretensão existente quanto a constituição de um curso superior. A fomentação de uma produção acadêmica avançada, necessária enquanto veículo de formação de quadros superiores, ficou a cargo dos colégios. Dentro desta lógica, o Colégio da Bahia tornou-se referência, enquanto centro irradiador do poder colonial, engrenagem fundamental para o funcionamento do projeto educativo jesuítico em terras brasis.

Se a Companhia de Jesus surgiu como baluarte da cristandade católica, no século XVI, os séculos XVII e XVIII mostraram a sua debilidade, enquanto Ordem. No decorrer dos anos as acusações dos adversários vieram a lume, acusando os inacianos de serem saqueadores do patrimônio real, em proveito da instituição, condição passível de ser comprovada pelas riquezas temporais dos colégios. As críticas aos supostos tesouros e riquezas da Companhia, levaram a que se acumulassem críticas, em razão da desobediência dos religiosos aos decretos e alvarás reais, configurando insubordinação. Ao longo dos séculos da sua existência em terras brasis, os inacianos tiveram de se adaptar a uma nova realidade espiritual, que unia de forma tênue a religião às relações econômicas e políticas. A plena consciência do papel que desempenhavam, na educação, catequização, assistência espiritual tornava-os aptos a uma luta para manter o patrimônio adquirido, por forma a sustentar as suas instituições e a missão a que se tinham proposto. O objetivo primacial a que se propunham os Jesuítas não era apenas o de defenderem a sua fé, catequizando os indígenas, mas também o de compartilhar uma vivência social, na qual se incluía uma habilidade notável para a gestão econômica. As práticas da Companhia mostravam um apego a uma política de resultados, deixando evidente um racional planejamento do sistema produtivo. Os meios foram vitais para atingirem os seus objetivos, assegurando a produção, controlando as contas, modificando estratégias de produção, garantindo, assim, a posse do patrimônio em consonância com as leis. A realização do ideal medieval da *respublica christiana* constitui-se, assim, num jogo

complexo de mobilização de recursos e de negociações difíceis, para a Companhia de Jesus.

Antônio Vieira, uma das figuras mais proeminentes, não vivenciou a ideia de um destino histórico português apenas como imperativo providencial, entendeu-o num quadro de aproveitamento dos meios ao alcance, percebendo o sentido das relações internacionais possíveis. Partiu de uma Europa confusa e desunida, para um Mundo Novo, onde esse ideal de unidade deveria ser preservado a todo o custo. A Europa da cristandade era fonte de inspiração para o Quinto Império. O sonho de um destino histórico, no qual os portugueses deveriam "nascer pequenos e morrer grandes", imagina o Brasil como pedra angular da plenificação da história: "nascer pequeno e morrer grande, é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento e tantas para a sepultura. Para nascer, pouca terra: para morrer, toda a terra; para nascer, Portugal: para morrer, o mundo."[759] A fusão de contrários, típica do Barroco, é um dos tópicos recorrentes de Vieira, que em seus discursos mostra a desigualdade admirável e assombrosa entre a pequenez dos meios e a grandeza dos fins. Nos seus discursos, mede Portugal como pequeno à vista para uma empresa tão imensa como a colonização, mostrando os portugueses como instrumentos ou "causas segundas" de Deus na nova criação do mundo. Vieira parte da Europa mas pensa para além dela, segundo Miguel Real e Pedro Calafate "supera-a na esfera do conhecimento e do saber, contrapondo a experiência adquirida ao peregrinar pelo mundo às sentenças dos filósofos formuladas no conforto das universidades europeias."[760]

O Quinto Império foi o mito justificador da ação expansionista, não só movida pelas trocas comerciais e a vontade da conquista, mas também pelo projeto religioso. Ao partir do pressuposto que o Império não seria puramente espiritual nem puramente material, isolado na Terra e voltado para os bens temporais, Vieira se afastou dos ditames da teologia e da política do seu tempo, afirmando a

---

[759] VIEIRA, Padre Antônio. Sermão de Santo Antônio. Sermões Hagiográficos I. Carlota Urbano, José Carlos Miranda, Margarida Miranda (coord.). Parenética. João Francisco Marques (coord. geral). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit*., tomo II, vol. X, p. 239.

[760] REAL, Miguel, CALAFATE, Pedro. Século XVII. In: FRANCO, José Eduardo, CALAFATE, Pedro (coord.). *Op. Cit.*, 2012, p. 103.

possibilidade de os indivíduos alcançarem a felicidade neste mundo. Em seus discursos pretendia demonstrar a escolha dos portugueses como instrumentos divinos, responsáveis pela conversão universal dos gentios e pela destruição dos hereges[761]. Para Vieira, de acordo com a lógica quinto-imperialista, a cidade de Salvador fora escolhida por Deus. Além de centro das operações do poder colonial na América Portuguesa, o Colégio nascera, ainda, numa cidade abençoada pela mão divina do Criador, mas também no centro do futuro combate à heresia dos holandeses. Nas palavras de Antônio Vieira:

> Se as vozes e avisos de Deus pelas línguas dos cometas são favores da Sua providência, não podia a cidade do Salvador, antes de experimentar os trabalhos do resto do mundo, ser menos favorecida do cuidado e patrocínio de tão soberano nome, sendo a Baía uma colónia tão notável daquele Reino, ou Império, que o mesmo Deus chamou Seu[762].

Nesta lógica quinto-imperialista, a Companhia de Jesus empenhou-se em formar "soldados de Cristo" suficientemente preparados para enfrentarem as agruras das missões, que lhes exigiam uma capacidade de enfrentamento das dificuldades muito para além daquelas que encontravam na Europa. Limitados pelas disputas e interesses políticos da sua época, os inacianos procuravam a inserção teológica destes grupos, numa época em que os avanços dos protestantes ameaçam a sua hegemonia na Europa e em terras brasis. Paulatinamente, os Jesuítas formaram uma rede de colégios internacional, cobrindo as principais regiões da América Portuguesa, um território imenso e muitas vezes desconhecido. O Colégio da Bahia fez parte desta estratégia exaustiva de conversão e de ensino, e por isso mesmo o padre Anchieta o terá intitulado como "a cabeça dos demais", numa empresa imensa, assente numa lógica colonial cuja ideia de centralização era ideologicamente compensadora. Na tentativa de assegurar os quadros locais na América Portuguesa, mas sem tornar essas estruturas

---

[761] MURARO, Valmir. *Padre Antônio Vieira*. *Op. Cit.*, p. 239.
[762] VIEIRA, Antônio. Obra profética. História do Futuro e Voz de Deus ao mundo, a Portugal e à Baía. Pedro Calafate (coord. geral). In: *Obra Completa Padre Antônio Vieira. Op. Cit.*, p. 603.

independentes, os colégios jesuítas apareceram como um braço fundamental da colonização portuguesa, na qual elementos destacados na conjuntura de um Império poderiam ameaçar um poder que se queria centralizador.

Ainda que subsidiado pela Coroa portuguesa de diversas formas, o Colégio não tinha obrigação inicial de formar quadros, mas sim de atender à expansão da fé cristã e ao projeto de conversão, o qual, certamente, D. Sebastião veria com bons olhos, tendo em conta seu grande fervor religioso e militar, seu espírito cruzadístico, seus sonhos de conquista e expansão da fé. Acrescente-se a isso o fato de ter sido educado por Jesuítas. Assim, o Colégio nascia sob um signo auspicioso, protegido pela Coroa portuguesa e amparado pelas múltiplas atividades da Companhia, que dava os seus primeiros passos em terras brasis. Os primórdios do Colégio da Bahia assentaram numa estratégia de acomodação jesuítica, em que órfãos portugueses trazidos para o Brasil ensinavam as primeiras letras às crianças ameríndias. A música e o canto fizeram parte destas estratégias, as quais os Jesuítas constantemente procuraram readaptar, nem sempre com sucesso, mas com um espírito inegável de resiliência.

No final do século XVI, um século que assistiu à chegada dos inacianos a terras brasis, o Colégio da Bahia possuía três aldeias na sua dependência, estava munido de uma da botica (farmácia), um edifício ao qual se somavam outros edifícios e igrejas e, a nível educativo, uma escola de "ler, escrever e contar", mais um plano de ensino que procurava abranger toda a vida do estudante. O Colégio da Bahia possuiu terras e engenhos, construiu missões e aldeamentos. No século XVII ainda se construíam igrejas anexas ao Colégio. Por todos estes fatos apontados, o Colégio da Bahia funcionou, para os Jesuítas, como um tubo de ensaio das experiências missionárias e educativas na América Portuguesa. Não só por ter sido o primeiro, em sua fundação, mas aquele que, segundos nos apontam as diversas fontes, serviu de impulso para os outros colégios em terras brasis.

Segundo Serafim Leite, o Colégio da Bahia "teria chegado a ser universidade de fato, se a crise do século XVIII não viesse interromper a sua natural evolução."[763] Os planos de estudos procuravam, sistematicamente, se equiparar aos dos colégios europeus, e

[763] LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. Cit*., p. 53.

até os rituais acadêmicos eram semelhantes. Mais do que isso, o Colégio primou por seguir a *Ratio Studiorum*, bem como os manuais utilizados nos colégios europeus, e por ainda incluir estudos de Cartografia. O curso de Teologia seguiu sempre a obra normativa *Suma Teológica*, de São Tomás de Aquino, e não esqueceu de incorporar em seus estudos uma Lição de Casos (1568) e a Teologia Dogmática ou Especulativa (1572).

O trajeto que o Colégio trilhou foi de sucesso, crescendo ininterruptamente até ao seu fecho, em 1759. Essas informações se comprovam pelas incessantes tentativas, civis e religiosas, de tornar o Colégio universidade, de fato, abrindo, inclusive, espaço para uma faculdade de Matemática no século XVIII. Note-se ainda que o Colégio vai crescendo assente nos Estatutos das Universidades portuguesas, de Coimbra e de Évora, mas com as especificidades características de um projeto em terras americanas. Vários autores tinham já apontado estas tentativas de promover o Colégio a um estatuto de ensino superior, todavia esta pesquisa procurou reunir as fontes dispersas a esse respeito, comparando e sistematizando os dados encontrados nas bibliotecas e arquivos de Portugal (Coimbra, Évora e Lisboa, na biblioteca da Ajuda).

Outro aspecto a ter em conta foi a pesquisa do corpo de professores e alunos do Colégio, figuras proeminentes na sua época, na vida civil e religiosa, na política, nas ciências e nas humanidades. Esse é uma pesquisa que pode abrir escopo para muitas outras descobertas, uma vez que essas figuras circulavam pelos outros colégios da América Portuguesa, como professores (mestres), em serviço religioso (confissões, pregação), em cargos administrativos, ou nas missões. Assim, seria importante estabelecer a rede de contatos entre estes padres jesuítas, dispostos nos vários colégios. Não esqueçamos, todavia, que o projeto jesuítico tem sempre o objetivo e o ideal de formar um homem novo, no esteio da ideologia quinto-imperialista, e que os colégios estão integrados no projeto universalista da Companhia de Jesus, assente na proposta messiânica da expansão da fé católica.

O que nos indica que o Colégio da Bahia funcionou, na prática, como universidade, está para além dos graus atribuídos, das cerimônias que promoveu, semelhantes às das universidades portuguesas, da biblioteca vasta e rica, da botica sofisticada, ou dos bens que possuiu, designados na documentação dos arremates bens no século XVIII, e até das figuras de excelência que nele se formaram. Além de

estar no centro do poder da Companhia de Jesus na América Portuguesa, foi um interface de conhecimentos científicos e literários com a Europa. A cidade de Salvador foi também central nos discursos vieirinos, que a considerou como uma terra divina, onde a semente da atividade jesuítica cairia dando novos frutos. O Quinto Império tinha, assim, eficácia comprovada em terras brasis, em sua expressão providencialista, pelos colégios que a própria Companhia semeava em cada canto da América Portuguesa. Em qualquer carta ou documento emitido pelos jesuítas, o Colégio aparece sempre encabeçando os outros, como feixe luminoso de um projeto maior e universalista. Para além da sua expressão terrena, temporal, teve uma representação maior nas cartas jesuíticas, como a "cabeça dos demais", segundo Anchieta, ou aquele que serviria "toda a América Portuguesa", segundo Nóbrega. Nas descrições que são feitas, entende-se que nasceu sob o signo de um projeto providencialista, mas que necessitava de se socorrer de todos os meios possíveis para se promover e sustentar.

A atenção voltada para a matéria com que se opera o "mundo do texto" e o "mundo do leitor", para usar os termos de Paul Ricoeur[764], pode abrir hipóteses de pesquisa de uma classe particular de objetos, como o *corpus* das leituras dos jesuítas no Colégio da Bahia, que seria vasto, pelos meios que a biblioteca dispunha e pela aferição das matérias das cartas que escreviam. Neste sentido, é paradigmático o caso de Antônio Vieira, cujas cartas, sermões e demais escritos providencialistas nos mostram uma articulação de saberes proposital e sistemática, guiadas por um projeto e um ideário comuns, o Quinto Império. Quais as obras que faziam parte desta biblioteca do Colégio é ainda uma questão para ser desvelada, e sobre a qual possivelmente só dispomos dos escritos dos próprios jesuítas do Colégio. Seria necessário nos deixarmos guiar por eles, rastreá-los um a um, para encontrarmos um *corpus*, nunca definitivo mas possível, das leituras que se efetuavam no Colégio. O caso de Vieira é ainda mais complicado pelo fato de ter viajado entre a América Portuguesa e a Europa inúmeras vezes, e por isso mesmo dispor de mais leituras encontradas nessas viagens. Assim, duas hipóteses se levantam: a da construção de sentido efetuada na leitura como um processo historicamente determinado, e a das significações múltiplas e móveis de um texto, que dependem das formas

---

[764] Cf. RICOEUR, Paul. Temps et récits. *Le temps raconté*. Paris: editions du Seuil, 1985, p. 228-263.

e dos meios pelos quais é recebido esse texto pelos seus leitores (e, no caso de Vieira, pelos seus ouvintes também, uma vez que os sermões se destinavam a ser ditos no púlpito da igreja)[765]. Aponto aqui a possibilidade de uma investigação aprofundada das leituras efetuadas pelos jesuítas que escreviam as cartas, bem como da forma recepção das mesmas.

Dentro do carisma jesuítico, os padres do Colégio encareceram os bens divinos, ao longo dos séculos XVI e XVII, por forma a sustentar um projeto que se destinava a ser de longo prazo. O novo homem que se pretendia formar exigia, no entanto, um cuidado redobrado na escolha de um corpo de mestres capazes de responder às solicitações do seu tempo. A Companhia trouxe da Península Ibérica jovens aprendizes que, em terras americanas, se firmavam como soldados de Cristo, entre dificuldades e fracassos. Boa complexão física e força anímica, bem como características como prudência e bom trato com os companheiros fizeram parte das descrições minuciosas dos "Catálogos" jesuíticos, que designavam as tarefas consoante os atributos, físicos e psíquicos, de cada um. De igual valor era o "talento para pregar", porque a conversão era o foco e o objetivo maior. Os "Catálogos" tinham ainda o cuidado de referenciar os doentes, uma vez que deveriam ser alvo de atenção redobrada. Para estudos futuros, os "Catálogos" mereciam uma pesquisa mais profunda, e uma atenção redobrada à "medicina da alma" que, ancorada em princípios aristotélico-tomistas, nos permite ver esse novo homem que a Companhia quer formar para inserir no corpo social, político e religioso da época. Esta pesquisa mostrou o início desse estudo, situando estas fontes no *ARSI*, abrindo possibilidades de muitas outras pesquisas no campo da história, mas também da psicologia.

O Colégio muniu-se ainda de diversas estratégias de conversão, para as quais seriam necessários bons línguas, bons tradutores, para que pudessem confessar os gentios e lhes ensinar a palavra sagrada. Ser "grande língua" era outro aspecto considerado importante naqueles que participavam da vida do Colégio.

Não se esgotando aqui o estudo do Colégio da Bahia, esta tese mostrou que a instituição jesuítica teve o privilégio de estar sempre na dianteira dos outros colégios, e por isso mesmo no coração do projeto

---

[765] Cf. CHARTIER, Roger. *Op. Cit*., 1991, p. 178.

inaciano em terras brasis. Esse privilégio foi-lhe atribuído por razões políticas, uma vez que o governo central era na Bahia, mas também pela multiplicidade de meios que geriu, com sucesso. Assim, o Colégio da Bahia foi, antes de mais, um símbolo da presença jesuítica na América Portuguesa e um interface privilegiado de conhecimentos que vinham da Europa. Mais do que aquilo que a documentação nos mostra, o Colégio tem um valor representativo do projeto jesuítico dentro do qual se constrói, e as cartas dos jesuítas mostram, sistematicamente, a sua preponderância e pujança na gestão de meios. Cada série de discursos sobre o Colégio deve ser compreendida em sua especificidade, ou seja, inscrita em seus lugares (e meios) de produção e suas condições de possibilidade, relacionados aos princípios da lógica inaciana. O Colégio não foi a quase universidade na América Portuguesa, mas a universidade possível que a Companhia de Jesus ergueu, na prática, em terras brasis, e a qual carimbou, para sempre, na história.

FONTES DOCUMENTAIS

ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute — Corpus hispaniorum de pace vol. XXIV*. [1590] Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1987.

ÁLVARES, Manuel. *Gramatica Latina*. Fac-símile da edição de 1572. Funchal, 1974.

ANAES DO ARCHIVO PUBLICO DO ESTADO DA BAHIA. Alfredo Vieira Pimentel (dir.). Bahia: Imprensa Official do Estado, 1941.

ANAES DO ARCHIVO PUBLICO DO ESTADO DA BAHIA. Bahia: Imprensa Official do Estado, vol. I, 1917.

ANAES DO MUSEU DA BAHIA. F. Borges de Barros (sel. e redação). Bahia: Imprensa Official do Estado, vol. XVII, 1929.

ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Universidade de São Paulo, 1988.

ANCHIETA, José de. *Feitos de Mem de Sá*. [1563] São Paulo: Ministério da Educação e Cultura, 1970.

ANCHIETA, José de. *Primeiros Aldeamentos na Baía*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.

ANCHIETA, José. *Arte de Grammatica da Lingua mais Usada na Costa do Brasil*. [1595] Apresentação Dr. Carlos Drummond. Aditamentos Pe. Armando Cardoso, s.j. São Paulo: edições Loyola, vol. 11, 1990.

ANCHIETA, José de. *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*. Obras Completas. Pesquisa, Introdução e Notas de Pe. Hélio Abranches Viotti, s.j. São Paulo: edições Loyola, vol. 6, 1984.

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. [1711] 3.ª ed. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: editora Itatiaia, coleção Reconquista Brasil, 1997.

AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*. [1267-1273] São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937.

ARISTÓTELES. *Politique*. Trad. Jean Aubonnet. 2 vols. Paris: Société d'Edition Les Belles Lettres, 1968.

ARQUIVO PÚBLICO DA BAHIA. Secção de Arquivos Colonial e Provincial. Fundo Governo Geral/Governo da Capitania. Série Ordens Régias, 1758-1759. Fundo Governo Geral/Governo da Capitania. Dossiers sobre irmandades, conventos, igrejas e pessoal eclesiástico. Sequestro dos bens dos Jesuítas, 1759-1763. Secção de Arquivos Colonial e Provincial. Fundo Governo Geral/Governo da Capitania. Cópia de documentos relativos à história da Bahia, 1534-1590.

ARRIAGA, Rodrigo de. *Cursus Philosophicus*. Antverpiae: ex Officina Plantiniana Balthasaris Moeti, 1632.

ASSENTO SOBRE A RESOLUÇÃO DA MESA DE CONSCIÊNCIA ACERCA DE NO ANO DE FILOSOFIA, DA BAÍA, SE LEVAR GERALMENTE EM CONTA O CURSO. Lisboa: Biblioteca da Ajuda. 51-VI-52, 7 de janeiro, fls. 997-1000, 1677.

AZEVEDO, Pedro A. de. Nota sobre a Instrução Portuguesa nos Séculos XV e XVI. In: *Archivo Historico Portuguez*. Lisboa: Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo, vol. V, 1907.

CALDAS, Jozé Antonio. Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o Prezente Anno de 1759. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*. Salvador da Bahia: IHGB, n.º 57, 1.ª parte, 1931.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Transcrição, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

CATÁLOGO DAS PROVINCIAS, CAZAS, COLEGIOS, RESIDENCIAS, SEMINARIOS DA COMPANHIA DE JEZUS, Anno de 1717. Lisboa: Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo.

CHORÃO, Maria José Bigotte. *Doações e Forais das Capitanias do Brasil*, 1534-1536. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo, 1999.

CICERONIS, M. Tulius. [Marco Túlio Cícero] *De oratore*.
Liber Primus, Liber Secundus, Liber Tertius.
http://www.thelatinlibrary.com/cicero/oratore.shtml

CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus. Introdução, versão portuguesa e notas de Margarida Miranda. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

COLLECÇÃO DOS NEGOCIOS DE ROMA NO REINADO DE EL-REI D. JOSÉ I MINISTRO DO MARQUEZ DE POMBAL E PONTIFICADOS DE BENEDICTO XVI E CLEMENTE XIII: 1755-1760. 4 Vols. Lisboa: Imprensa Nacional, 1874-1875.

CONSTITUTIONES SOCIETATIS IESU LATINAE ET HISPANICAE CUM EARUM DECLARATIONIBUS. Madrid, 1892.

DOCUMENTOS RELATIVOS A SERGIPE DEL REI. Pesquisados e anotados pelo Prof. Dr. Luiz Mott, Universidade Federal da Bahia. Aracaju: Universidade Federal Sergipe, 2009.

ESTATUTOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA.[1559] Introdução, notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, 1963.

ESTATUTOS DA UNIVERSIDADE DE ÉVORA. Lisboa: Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa (BACL).

FONSECA, Pedro da. *Instituições Dialécticas*. [1564] Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos/Universidade de Coimbra, 1964.

FONSECA, Pedro da. *Isagoge Filosófica*. Introdução, edição do texto latino e tradução de Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos/Universidade de Coimbra, 1965.

FORMULA SCRIBENDI. [Roma, 1580] Publicado em *Institutum Societatis Iesu*. Florença: *ex Typographia a Ss. Conceptione*, vol. 3, 1893.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil.[1576] Brasília: edições do Senado Federal, 2008.

GÓIS, Manuel de. *Curso Conimbricense*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução Antônio Alberto de Andrade. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957.

GUSMÃO, Alexandre de. *Cartas*. Organização de Clara Crabée Rocha. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981.

ÍNDICE DO INVENTÁRIO DOS MANUSCRITOS DA BIBLIOTECA DA AJUDA REFERENTES À AMÉRICA DO SUL. Compilação de Carlos Alberto Ferreira. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Brasileiros, 1946.

ÍNDICE DO INVENTÁRIO DOS MANUSCRITOS DA BIBLIOTECA DA AJUDA REFERENTES À AMÉRICA DO SUL. Compilação de Carlos Alberto Ferreira. Lisboa: Biblioteca da Ajuda, 1976.

INFORMAÇÃO SOBRE A CAUSA DOS ESTUDOS NO REINO DE PORTUGAL. Madri: Luiz Sanchez, 1611.

INSTITUTUM SOCIETATIS IESU. Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium, Florentiae. *Ex Typographia a SS Conceptione*, vol. III, 1893, *Index Generalis*.

LAS CASAS, Bartolomé de. Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias. [1522] In: *Tratados de Frey Bartolomé de Las Casas*. Fondo de Cultura Económica: México, 1965.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Obras Completas. Madri, 1994.

LEITE, Serafim, s.j. *Novas Cartas Jesuíticas* (de Nóbrega a Vieira). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*. 1549-1760. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1993.

LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. 2 vols. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de S. Paulo, 1954.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*.Tomos I e II. Porto: Tipografia Porto Médico, 1938.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos III e IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos V e VI. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos VII, VIII e IX. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo X. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*. [1578] Frank Lestrignant (ed.). Presses du Languedoc/Max Chaleil Editeur,1992.

LOYOLA, Inácio de. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 1952.

LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. São Paulo: Edições Loyola, 1974.

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Trad. Joaquim Mendes Abranches. Revisão Pe. João Augusto Mac Dowell, s.j. São Paulo: edições Loyola, 2004.

LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1983.

MAGALHÃES, Joaquim Romero; MIRANDA, Susana Munch. *Tomé de Souza e a instituição do Governo Geral (1549)*: documentos. *Mare Liberum*. Lisboa: CNCDP, vol. 17, 1999.

MATTOS, Gregório de. *Obras completas de Gregório de Mattos. Crônica do viver baiano seiscentista.* James Amado (ed.). 7 vols. Salvador: Janaína, 1968.

MATTOS, Gregório de. *Obra Poética*. James Amado (ed.). Notas de E. Araújo. 2 vols. Rio de Janeiro: Record, 1990.

MEMÓRIAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA, ordenadas por Francisco Carneiro de Figueiroa. Lisboa: Biblioteca da Ajuda, 51-V-75, fls. 22v.-23.

MONUMENTA BRASILIAE. Serafim Leite (org.). Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1956.

MONUMENTA IGNACIANA: Series Prima. Epistolae et Instructiones. Madri: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1903-1911.

MONUMENTA PAEDAGOGICA SOCIETATIS IESU. Ladislau Lukács, s.j. (org.) Vols. I-VII. Roma: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1965. Vol. I (1538-1553); vol. II (1553-1558); vol. III (1558-1563); vol. IV (1563-1568).

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais Escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Atas *Universitatis Conimbrigensis*, 1955.

NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. São Paulo: MetaLibri, 2006.

NÚCLEO DE ESTUDOS DO BRASIL-COLÔNIA: Informativo. Angelina Nobre Rolim Garcez (Coord.). Salvador: Universidade Federal da Bahia – Centro de Estudos Baianos, 1978.

ORDINATIONES PROVINTIAE BRASILIAE, Biblioteca de Évora.

PITTA, Sebastião da Rocha. [1730] *História da América Portuguesa*. Prefácio e notas de Pedro Calmon. São Paulo: W.M. Jackson Inc. Editores, 1964.

PROJETO RESGATE DE DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA "BARÃO DO RIO BRANCO". Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa/Arquivo Público da Bahia. Vols. I e II. Salvador/Bahia: Fundação Pedro Calmon, 2009. CD-ROM 313 (1-2)/10.

QUINTILIANUS, M. Fabius. [Marco Fábio Quintiliano] *Institutiones*. *Declamationes Maiores*. http://www.thelatinlibrary.com/quintilian.html

ROCHA, Manuel A.C. da. *Instituições de Direito Civil Portuguez*. Coimbra: Faculdade de Direito, Universidade de Coimbra, 1857.

RODRIGUES, Francisco, s.j. *História da Companhia de Jesus na Assistência a Portugal*. 8 vols. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931-1950.

SAN JUAN, H. *Examen de Ingenios*. [1594] Edição moderna de G. Seres. Madri: Cátedra,1989.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo: editora das Américas, 1961.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Guia de História do Brasil Colonial*. Porto: Humbertipo, 1992.

SOARES, Cipriano. *De Arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti ab eodem Auctore recogniti, et multis in locis locupleati. Conimbricae*: 1562.

SOUSA, Gabriel Soares. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Edição comentada por Varnhagen. 3.ª Ed. São Paulo: Biblioteca Brasiliana. Cia. Editora Nacional, 1938.

TEIXEIRA, Antônio José. *Documentos para a História dos Jesuítas em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1899.

TELES, Baltasar. *Summa Universae Philosophiae*. Lisboa: ex Officina Laurentíj de Anveres, 1642.

VALE, Leonardo do. *Vocabulario na lingua brasílica*. Ms. português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Airosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938.

VASCONCELLOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 4 Vols. Petrópolis: Vozes, Coleções Dimensões do Brasil, 1977.

VIEIRA, Antônio. *Cartas do padre Antônio Vieira*. Coordenação e notas de João Lúcio de Azevedo. Prefácio de Alcir Pécora. São Paulo: Globo, vols. I; II e III, 2009.

VIEIRA, Padre Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. 30 vols. 4 tomos. José Eduardo Franco; Pedro Calafate (dir.). Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

BIBLIOGRAFIA

ABRANTES, Maria Luísa Meneses. Fontes para a História do Brasil Colonial existentes no Arquivo Histórico Ultramarino. *Acervo*. Rio de Janeiro, vol. 10, n.º 1, p. 1-12, jan/jun 1997.

ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de História Colonial* (1500-1800). Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1936.

ACCIOLI, Ignácio de Cerqueira e Silva; AMARAL, Braz do. *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia*. 6 Vols. Salvador: Imprensa Oficial, 1919-1940.

ATAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL DO TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PE. ANTÔNIO VIEIRA [1997]. 3 vols. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Companhia de Jesus, 1999.

AGUILAR, Lorenzo Martínez. Tras las huellas de los humanisas de los siglos XV-XVII en su relación con Linares. *Boletín del Inst de Estudios Giennenses*, n.º 194, p. 47-109, 2006.

ALAVILA, Jayme de. O Sentido Jurídico na Formação da História da Bahia. In: *Anais dos Primeiros Congressos de História da Bahia*. Salvador da Bahia: IHGB, vol. IV, 1950.

ALDEN, Dauril. Aspectos Econômicos da Expulsão dos Jesuítas do Brasil. In: KEITH; EDWARDS. *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira.* São Paulo: Civilização Brasileira, 1970.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise*: the Society of Jesus, its Empire, and Beyond (1540-1750). Stanford, California: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO. Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes*: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, J. R. P. de. *Instrução Pública no Brasil (1500-1889)*: história e legislação. São Paulo: EDUC, 2000.

ANDRADE, A. A. B. de. *A Reforma Pombalina dos Estudos Secundários no Brasil.* São Paulo: Saraiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

ARAÚJO, José de Souza. *Perfil do leitor colonial*. Salvador; Ilhéus: editora UESC, 1999.

ARIÈS, Phillipe. *História Social da Família e da Criança*. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

ARRUPE, Pedro, s.j. *Ideário dos Colégios da Companhia de Jesus*. Vila Nova de Famalicão, 1980.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *"A Terra dos Brasis"*: a natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596). São Paulo: Annablume, 2001.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos*: o cotidiano da Administração dos Bens Divinos. São Paulo: EDUSP, 2004.

ASSUNÇÃO, Paulo de. Colégios Jesuíticos e o Servir a Deus: a Experiência e o Tempo ensinam tudo. *Em Aberto*. Brasília, vol. 21, n.º 78, p. 59-76, 2007.

AZEVEDO, Ana Maria de. *O padre Fernão Cardim* (1548-1625). Contribuição para o estudo da sua vida e obra. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1995.

AZEVEDO, Ana Maria de. Introdução. In: CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Transcrição, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

AZEVEDO, Fernando de. *A Cultura Brasileira*. Obras Completas. 5.ª ed. São Paulo: edições Melhoramentos, 1971.

AZEVEDO, João Lúcio de. *A História de Antônio Vieira*. [1918] Lisboa: Clássica Editora, 1992.

BARBOSA, Manuel de Aquino. O Titular e o Padroeiro da Cidade do Salvador. In: *Anais dos Primeiros Congressos de História da Bahia*. Salvador da Bahia: IHGB, vol. IV, 1950.

BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. *As Letras e a Cruz*: pedagogia da Fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, s.j. (1534-1597). Roma: Editrice Pontificie Università Gregoriana, 2006.

BARROS, Higino. *Gregório de Matos*. Os Melhores Poemas do Boca do Inferno, o Primeiro Poeta Maldito Brasileiro - Antologia. Higino Barros (org.). L&PM, 1999.

BATTISTINI, A. *Il Barocco.* Cultura, miti e immagini. Roma: Salerno editrice, 2000.

BENNASSAR, Bartolomé; CHAUNU, Pierre; LÉON, Pierre (dir.). *História Económica e Social do Mundo*. Lisboa: Sá da Costa, vol. 1., tomo 1, 1984.

BENNASSAR, Bartolomé, MARIN, Richard. *História do Brasil 1500-2000*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Teorema, 2000.

BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira*: o Homem, a Obra, as Ideias. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.

BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. Introdução. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *A*

Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800. Lisboa: Edições 70, colecção Lugar na História, 2010, P. 1-19.

BICALHO, Maria Fernanda. As Câmaras Ultramarinas e o Governo do Império. In: BICALHO, Maria Fernanda *et alii* (org.). *Antigo Regime nos Trópicos*: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BICALHO, Maria Fernanda. Cidades e Elites Coloniais: Redes de Poder e Negociação. *Varia Historia*, n.º 29, p. 17-38, janeiro 2003.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brazileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, vol. I, p. 28-33, 1883.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 4.ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles R. *The Golden Age of Brazil*. 1695-1750. Berkeley-London: University of California Press/Cambridge University Press, 1962.

BOXER, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire*. 1415-1825. London: Hutchinson & Co. (Publishers) LTD., 1969.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A Longa Duração. In: BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRESCIANNI, Carlo, s.j. O Antigo Colégio de Jesus na cidade de Salvador-Bahia. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Baía*. Salvador-Bahia: IGHB, n.º 93, p. 209-226, janeiro/dezembro 1997.

BRESCIANNI, Carlo. *A Primeira Evangelização das Aldeias ao Redor de Salvador*. Bahia (1549-1569). Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2000.

BRIQUET, R. Instrução Pública na Colônia e no Império (1500-1889). *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n.º4, 1944.

BUTEL, Fernand. *L'Éducation des Jésuites Autrefois et Aujourd'hui*. Paris: Librairie de Firmin-Didot 1890.

CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento Português*. Vols. I e II. Lisboa: Caminho, 2001.

CALAFATE, Pedro. A Escolástica Peninsular no Pensamento Antropológico de Antônio Vieira. In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Entre a Selva e a Corte*: novos olhares sobre Vieira. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009.

CALAFATE, Pedro. Introdução. A Chave dos Profetas. Livro Primeiro. Pedro Calafate (coord.). In: VIEIRA, Antônio. *Obra Completa do Padre Antônio Vieira*. José Eduardo Franco; Pedro Calafate (dir.). Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller; PEDROSA, Fábio Mendonça. A Observação Cometária de José Monteiro da Rocha no Brasil Seiscentista. In: GOLDFARB, José Luiz; FERRAZ, Márcia H. M. (orgs.). In: *Anais*: VII Seminário Nacional da História da Ciência e da Tecnologia. VII Reunião da Rede de Intercâmbios para a História e a Epistemologia das Ciências Químicas e Biológicas. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CAMPOS, Maria da Conceição. *Comentários do colégio conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado Da Alma, de Aristóteles Estagirita*. Lisboa: edições Sílabo, 2010.

CANTEL, Raymond. *Prophétisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'Antônio Vieira*. Paris: Gallimard, 1990.

CARVALHO, Mário Santiago de. Introdução Geral. In: CAMPOS, Maria da Conceição, *Comentários do colégio conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado Da Alma, de Aristóteles Estagirita*. Lisboa: edições Sílabo, 2010.

CARVALHO, Rómulo de. *História do Ensino em Portugal*: desde a fundação da Nacionalidade até ao fim do regime de Salazar-Caetano. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

CARVALHO, L. R. de. *As Reformas Pombalinas da Instrução Publica.* São Paulo: Saraiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

CASTELNAU-L'ÉSTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o padre Antônio Vieira, missionário no Maranhão 1652-1661. *Oceanos*. Lisboa, n.os 30/31, p. 55-64, abr./set. 1997.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte; ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Une Mission Glorieuse et Profitable. Reforme missionnaire et economie sucriere dans la Province Jésuite du Bresil au debut du XVIIéme Siècle. *Revue de Synthese.* 4.ème S. n.os 2-3, avr.-sept., p. 335-358, 1999.

CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e Teorização Literária em Portugal.* Do Humanismo ao Neoclassicismo. 2.ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

CASTRO, Helena de. A Problemática dos Direitos Humanos na Crítica de Vieira à Inquisição. In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Entre a Selva e a Corte*: Novos Olhares sobre Vieira. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. 3.ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARLE, Chistophe ; VERGER, Jacques. *História das Universidades.* Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1995.

CHERVEL, André, COMPÈRE, Marie-Madeleine. As Humanidades no Ensino. *Educação e Pesquisa*. São Paulo: Universidade de São Paulo, vol. 25, n.º 2, p. 149-170, 1999.

CIDADE, Hernâni. Vieira à luz de um recente estudo de Antônio José Saraiva. *Colóquio-Letras*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, n.º 12, p. 63-68, março de 1973.

COMPÈRE, Marie-Madeleine. *Du Collège au Lycée* (1500-1850). Paris : éditions Gallimard/Julliard, 1976.

COSTA, João Paulo A. Oliveira e. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*. Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998.

COSTA, Lúcio. A Arquitetura dos Jesuítas no Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n.º 5, p. 127-195, 1941.

COUTO, Jorge. *A Construção do Brasil*: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

COUTO, Jorge. *O Colégio dos Jesuítas do Recife e o Destino do Seu Património* (1759-1777). Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 1990.

COUTO, Jorge. A Gênese do Brasil. In: MOTA, Carlos Guilherme. *Viagem Incompleta*: a experiência brasileira 1500-2000. São Paulo: Senac, vol. 1, 1999, p. 45-68.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*: entre Práticas e Representações. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, n.º 11(5), p. 173-191, 1991.

CHRISTOS: Enciclopédia do Cristianismo. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2004.

CRISTÓVÃO, Fernando (org.). *Cadernos de Literatura de Viagens*: subsídios para o estudo dos Índios das Américas, n.º 2. Lisboa: CLEPUL/Almedina, 2010.

CRUZ, Guilherme Braga da. *O Essencial sobre a História da Universidade*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008.

CUNHA, L. A. *O Ensino de Ofícios Artesanais e Manufatureiros no Brasil Escravocrata*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Flacso, 2000.

CUNHA, Luiz Antônio. *A Universidade Temporã*: o Ensino Superior da Colônia à Era de Vargas. 3.ª ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

DAHER, Andréa. A Conversão do Gentio ou a Educação como Constância. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (orgs.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

DANTAS, D. *et alii*. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Maria Manuela da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia de Letras da Bahia, Fapcsp, SMC, 1992.

D'AZEVEDO, M. Instrução Publica nos Tempos Coloniaes do Brazil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Salvador da Bahia: IHGB, n.º 55, 1892.

DE IRIARTE, M. *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios*. Contribución a la historia de la Psicología diferencial. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.

DIAS, J. P. S. Terapéutica química y polifarmacia en Portugal: la contribución de João Curvo Semedo (1635-1719). In: ACEVES PASTRANA, Patricia (ed.). *Construyendo las ciencias quimicas y biológicas*. Serie Estudios de Historia Social de las Ciencias Químicas y Biológicas. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, vol. 7, 1998.

DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contactos, Negociações e Interacções. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa*, 1400-1800. Lisboa: edições 70, colecção Lugar na História, 2010, p. 295-327.

DOMPIER, Bernard. La Compagnie de Jésus et la Mission de l'Intérieur. In: GIARD, Luce, VAUCELLE, Louis de (dir.). *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1640*. Grenoble: ed. Jérôme Million et les auteurs, 1996.

DURKHEIM, Émile. *Educação e Sociologia.* Trad. Lourenço Filho. 4.ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1955.

DURKHEIM, Émile. *A Evolução Pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*: formação do Estado e Civilização. 2 vols. Trad. de Ruy Junomann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do. Apresentação da *Clavis Prophetarum*: transmissão manuscrita, estrutura e aspectos do pensamento do padre Antônio Vieira (à memória de Margarida Vieira Mendes). *Oceanos*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, n.º 30/31, p. 156-172, abril/setembro 1997.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*: formação do patronato político brasileiro. Porto Alegre: ed. Globo, 1976.

FEITOSA, Aécio. Alguns Aspectos do Discurso da Companhia de Jesus no Brasil. *Revista Portuguesa de Pedagogia*. Coimbra: Oficinas da Imprensa de Coimbra, ano XIX, 1985.

FERRAZ, M.H.M. A Química Médica no Brasil Colonial: o papel das Novas Terras na modificação da Farmacopéia Clássica. In: ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria, MAIA, C. A. (orgs.). *História da Ciência*: o Mapa do Conhecimento. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp. Col. América: Raízes e Trajetórias, vol. 2, 1995.

FERREIRA, Antônio Gomes (org.). *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora, 1995.

FÉRRER, Francisco Adegildo. *O Obscurantismo Iluminado*: Pombal e a instrução em Portugal e no Brasil. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo,1998.

FILHO, Oswaldo Munteal. Vitorino Magalhães Godinho no Labirinto Ultramarino: as frotas, as especiarias e o Mundo Atlântico. *Acervo*. Rio de Janeiro, vol. 12, n.º 1-2, jan./dez. p. 67-88, 2009.

FONSECA, Tahis Nívea de Lima e. Historiografia da Educação na América Portuguesa: balanço e perspectivas. *Revista Lusófona da Educação*. Minas Gerais: Faculdade de Educação de Minas Gerais, n.º 14, p. 111-124, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: edições Graal, 1992.

FRAGOSO, João Luís; FLORENTINO, Manolo G. *O Arcaísmo como Projeto*: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1840. São Paulo: Hucitec, 1999.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. Introdução. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Na Trama das Redes*: política e negócios no Império português. Séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FRAGOSO, João. Modelos explicativos da chamada *Economia Colonial* e a ideia de Monarquia Pluricontinental: notas de um ensaio. *História (São Paulo)*. Franca: UNESP, v. 31, n.º 2, p. 106-145, jul/dez 2012.

FRANCO, José Eduardo. *Brotar Educação*: história da Brotéria e da evolução do seu pensamento pedagógico (1902-1996). Lisboa: Roma Editora, 1999.

FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas*: em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX). 2 Vols. Lisboa: Gradiva, 2006-2007.

FRANCO, José Eduardo. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Entre a Selva e a Corte*: novos olhares sobre Vieira. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009.

FRANCO, José Eduardo. Antijesuitismo. In: FRANCO, José Eduardo; MARUJO, Antônio (org.). *Dança dos Demónios*: Intolerância em Portugal. Lisboa: Temas & Debates, 2009, p. 252-312.

FRANCO, José Eduardo. Século XVI. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (coord.). *A Europa segundo Portugal*: Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, século a século. Lisboa: Gradiva, 2012.

FRANCO, José Eduardo, CABANAS, Maria Isabel Morán. *Empreendedorismo Educativo dos Jesuítas no Portugal Moderno*: polémicas, realidades e imagens. Coimbra: Grácio editor, 2012.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. Os Colégios Jesuíticos no Brasil: educação e civilização na colônia (1549-1759). *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria, vol. 155, p. 69-91, 2002.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. Aldeamentos Portugueses. Jesuítas e Carijós. *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria, vol. 155, p. 389-401, 2002.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Os Jesuítas Portugueses e Espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)*: um estudo comparativo. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, vol. 2, 2002.

FRÓES, Vânia Leite. “Era o Tempo do Rei…” In: LIMA, Lana Lage da Gama; CIRIBELLI, Marilda; HONORATO, Cézar Teixeira; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (orgs.). *História & Religião*. VII Encontro Regional de História. Núcleo Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: MAUAD Editora e FAPERJ, p. 41-65, 2002.

GADELHA, Regina Maria A. Fonseca. Para além da Catequese: artes e ofícios dos Jesuítas da Província do Brasil (séculos XVI-XVII)”. In: BINGEMER, Maria Clara Luchetti; NEUTZLING, Inácio, s.j.; DOWELL, João A. Mac (orgs.). *A Globalização e os Jesuítas*: Origens, História e Impactos. Anais. São Paulo: edições Loyola, vol. 2, 2007.

GAMA, José M. *O Patrimônio da Companhia de Jesus da Capitania de São Paulo*: da Formação ao Confisco – 1750-1775. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1979.

GANDRA, Manuel J. Padre Antônio Vieira: paralelo da sua vida e obra com o providencialismo, o milenarismo e o messianismo coetâneos. In: FRANCO, José Eduardo (coord.). *Entre a Selva e a Corte*: novos olhares sobre Vieira. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009.

GOMES, Joaquim Ferreira. *Para a História da Educação em Portugal*: seis estudos. Porto: Porto Editora, 1995.

GOMES, Manuel Pereira, s.j. *Sto. Inácio e a Fundação de Colégios*. Gracos, 1996.

GOMES, Pinharanda. *História da Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Guimarães editora, 1992.

GOMES, Pinharanda. *Os Conimbricences*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Biblioteca Breve, 1992.

GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Poder Político e Administração na formação do complexo Atlântico português (1645-1808). In:

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. (orgs.) *O Antigo Regime nos Trópicos*: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GURIÊVITCH, Aaron. *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

GUSMÃO, Armando. Estatutos da Universidade de Évora. *A Cidade de Évora*, vol. II, n.º 3-4, 1943-44.

HANKE, Lewis. *Aristóteles e os Índios Americanos*. Trad. Maria Lúcia Galvão Carneiro. São Paulo: Livraria Martins editora, 1955.

HAMILTON, David. *Towards a Theory of Schooling*. London, New York, Philadelphia: The Falmer Press, 1989.

HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho*: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HANSEN, João Adolfo. A Civilização pela Palavra. In: LOPES, E. M. T; FARIA FILHO, L. M. de; VEIGA, C. G. (orgs). *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e Política Católica Ibérica no Século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (orgs). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HESPANHA, Antônio Manuel. *Poder e Instituições no Antigo Regime*. Guia de Estudo. Lisboa: Cosmos, 1992.

HESPANHA, Antônio Manuel. A Constituição do Império Português, revisão de alguns enviesamentos correntes. In: BICALHO, Maria Fernanda *et alii* (org.). *Antigo Regime nos Trópicos*: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HESPANHA, Antônio Manuel. Antigo Regime nos Trópicos? Um Debate sobre o Modelo Político do Império Colonial Português. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.) *Na Trama das Redes*: política e negócios no Império português. Séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 44-93.

HOLLER, Marcos. *Uma História de Cantares de Sion na Terra dos Brasis*: a música na atuação dos Jesuítas na América Portuguesa (1549-1759). Campinas, São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, vol. 1, 2006.

JOUVENCY, J. *De la Maniere d'Apprendre et d'Enseigner* (*De Ratione Discendi et Docendi*). Paris: Hachette, 1900.

JULIA, Dominique. A Cultura Escolar como Objeto Histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*. Campinas, São Paulo: Sociedade Brasileira de História da Educação, Autores Associados, n.º 1, p. 9-44, 2001.

JULIA, Dominique. Disciplinas Escolares: Objetivos, Ensino e Apropriação. In: LOPES, Alice Casimiro, MACEDO, Elizabeth (orgs.). *Disciplinas e Integração curricular*: história e políticas. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002, p. 37-71.

JÚNIOR, Amarílio Ferreira; BITTAR, Marisa. A Pedagogia da Escravidão nos Sermões do padre Antônio Vieira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, vol. 84, n.os 206/207/208, p. 43-53, jan./dez. 2003.

JÚNIOR, Caio Prado. *Formação do Brasil Contemporâneo*. Colônia. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, vol. 3, 2002.

KENNY, Anthony. *Ascensão da Filosofia Moderna*. Nova História da Filosofia Ocidental. Trad. Célia Teixeira. Lisboa: Gradiva, vol. III, 2011.

LACOMBE, Américo Jacobina. A Cultura Jurídica. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*, o

Brasil Monárquico: reações e transações. São Paulo: Difusão Européia do Livro, tomo II, vol. 3, 1969.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas*. 2 Vols. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LAMALLE, Edmond, s.j. *L'Archivio di un Grande Ordine religoso*. L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù. Estrato da Archiva Ecclesiae, Anni XXIV-XXV, n.º 1, p. 90-120, 1981-1982.

LAPA, José Roberto do Amaral. *O Sistema Colonial*. 2.ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.

LA REGINA, Sílvia. Fortuna Crítica Gregoriana. In: PERES, Fernando da Rocha; LA REGINA, Sílvia. *Um Códice Setecentista Inédito de Gregório de Mattos.* Salvador da Bahia: EDUFBA, coleção Nordestina, 2000.

LA REGINA, Sílvia. Os Códices de Gregório de Mattos. In: PERES, Fernando da Rocha; LA REGINA, Sílvia. *Um Códice Setecentista Inédito de Gregório de Mattos.* Salvador da Bahia: EDUFBA, coleção Nordestina, 2000.

LEITÃO, Henrique; FRANCO, José Eduardo. *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012.

LEITE, Edgar.*"Notórios Rebeldes":* a expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000.

LEITE, Serafim. *Páginas de História do Brasil*. São Paulo-Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, vol. 93, série 5.ª, 1937.

LEITE, Serafim. Os Governadores Gerais do Brasil e os Jesuítas no Século XVI. *I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo*, Lisboa, 1938.

LEITE, Serafim. Leonardo do Vale, autor do primeiro 'Vocabulário na Língua Brasílica'. In: *Verbum*. Rio de Janeiro, vol. I, 1944, p. 18-28.

LEITE, Serafim. *Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil* (1549-1760). Lisboa/Brotéria: Tipografia Porto Médico Ltda., 1953.

LEITE, Serafim. *Novas Páginas da História do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, coleção Brasiliana, vol. 324, 1965.

LEITE, Serafim. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*: Assistência de Portugal. 1549-1760. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

LEMOS, Ubirajara Dantas. Colégio dos Jesuítas – 450 anos de História. In: MENEZES, Jacy Maria Ferraz de. *Memória Iconográfica da Educação na Bahia* – Colégio dos Jesuítas. Salvador: Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação do Campus I. Projeto Memória da Educação na Bahia convênio UNEB/CNPQ – Programa Nordeste de Pesquisa, 1999.

LENZENWEGER, Josef *et. al. História da Igreja Católica*. São Paulo: edições Loyola. 2006.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 22, n.º 43, p. 11-32, 2002.

LOPES, Antônio. s.j. *Vieira*, O Encoberto. Cascais: Principia, 1999.

LOPES, José Manuel Martins s.j. *Ratio Studiorum*. Um Modelo Pedagógico. In: *CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS*: *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus. Introdução, versão portuguesa e notas de Margarida Miranda. Lisboa: Esfera do Caos, 2009, p. 37-51.

LOURENÇO, Eduardo. Portugal e os Jesuítas. *Oceanos*, Lisboa, n.º 12, 1992.

LOWNEY, Chris. *Liderança Heróica*. Lisboa: Verbo, 2006.

LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. *Topoi*. Rio de Janeiro, p. 106-127, março 2003.

MADUREIRA, J.M., s.j. *A Liberdade dos Índios*: a Companhia de Jesus. Sua pedagogia e Seus Resultados. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929.

MAIRET, G. *La Discours et l'Historique*. Essai sur la Représentation Historienne du Temps.Tours: Rèperes-Mame, 1974.

MANSO, Maria de Deus. Convergências e Divergências: O Ensino nos Colégios Jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVIII. In: CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *Jesuítas, Ensino e Ciência*. Séc. XVI-XVIII. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005, p. 163-180.

MANSO, Maria de Deus. A Missão dos Jesuítas Eborenses no Ultramar. *Revue* – Revista da Universidade de Évora. Évora, ano VI, n.º 10-11, p. 92-100, abril 2009.

MARAVALL, J. A. *A Cultura do Barroco.* São Paulo: EDUSP, 1997.

MARTINS, Heitor. O Tratado Político de Sebastião da Rocha Pita. Separata das *Atas do V Colóquio Internacional dos Estudos Luso-Brasileiros*. Coimbra, 1966.

MARTINS, Joaquim Pedro Oliveira. *O Brasil e as Colônias Portuguesas*. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1920.

MASSIMI, Marina. A Psicologia dos Jesuítas: uma contribuição à História das Ideias psicológicas. *Psicologia:* Reflexão e Crítica, n.º 14(3), p. 625-633, 2001.

MAXWELL, Kenneth. *O Marquês de Pombal*: paradoxo do Iluminismo. Trad. Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MEIHY, José Carlos S. B. *A Presença do Brasil na Companhia de Jesus*: 1549-1649. São Paulo: USP, 1975.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. A Ética Colonial e a Questão Jesuítica dos Cativeiros Índio e Negro. *Afro-Ásia*. Bahia: Universidade Federal da Bahia, n.º 23, p. 7-25, 2000.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império*: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

MENDES, Margarida Vieira. *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *O Marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: C.E.N., 1960.

MENDONÇA, Ana Waleska P.C. A Universidade no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, n.º 14, p. 131-150, mai/jun/jul/ago 2000.

METCALF, Alina. A Busca pelo Intermediário Feminino no Século 16 no Brasil. In: SCHWARTZ, Stuart B.; MYRUP, Erik Lars (orgs.). *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2009, p. 299-336.

MIR, Gabriel Codina. *Aux Sources de la Pédagogie des Jésuites*. Le *Modus Parisiensis*. Roma : Institutum Historicum Societatis Jesu, 1968.

MIRANDA, Margarida. *Teatro nos Colégios dos Jesuítas*. A tragédia de Acab de Miguel Venegas s.j. e o início de um género dramático (séc. XVI). Lisboa: FCG/FCT, 2006.

MIRANDA, Margarida. *Sem a voz que os animou, ainda ressuscitados são cadáveres: actio* e *declamatio* na formação de Vieira, pregador. *Humanitas*. Coimbra, n. º 60, p. 267-282, 2008.

MIRANDA, Margarida. *Ratio Studiorum:* uma nova hierarquia de saberes. In: *CÓDIGO PEDAGÓGICO DOS JESUÍTAS*. *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus. Introdução, versão portuguesa e notas de Margarida Miranda. Lisboa: Esfera do Caos, 2009, p. 17-37.

MOISÉS, Massaud. *História da Literatura Brasileira*: das Origens ao Romantismo. São Paulo: editora Pensamento-Cultrix, Ldta., vol. I, 2001.

MONTEIRO, Manuel John. *Negros da Terra*: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, Manuel John. *Tupis, Tapuias e Historiadores*: estudos de história indígena e do Indigenismo. São Paulo, Campinas: Unicamp, 2001.

MOTA, Bernardo Machado. *O Estatuto da Matemática em Portugal nos séculos XVI e XVII.* Tese de doutoramento. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Departamento de Estudos Clássicos, 2008.

MOURÃO, José Augusto. Gramatização e Missão. In: PINTO, Paulo Mendes e TEIXEIRA, Alfredo (dir.). *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*: Vieira e a possibilidade de um Novo Mundo. Missionação no Império Colonial Português. Lisboa: edições Universitárias Lusófonas, n.º 13/14, p. 229-237, 2008.

MÖRNER, Magnus. *The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata region*: the Hapsburg era. Stockholm: Library and institute of Ibero-American studies, College Doctoral Thesis, 1953.

MOTA, Bernardo Machado. *O Estatuto da Matemática em Portugal nos séculos XVI e XVII.* Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Departamento de Estudos Clássicos, 2008.

MURARO, Valmir Francisco. O Brasil de Antônio Vieira: Cenário do Quinto Império I e II. *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria, n.º 156, p. 351-365 e p. 469-496, 2003.

MURARO, Valmir Francisco. *Padre Antônio Vieira*: Retórica e Utopia. Florianópolis: Insular, 2003.

NASCIMENTO, Maria Teresa. Modelos Clássicos no Diálogo Quinhentista Português. In: *Actas do IV Congresso Internacional da Associação de Literatura Comparada*. Évora: Universidade de Évora, vol. II, 2001, p. 1-11.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: editora Forense-Universitária, 1978.

NÓVOA, Antônio. *Le Temps des Professeurs*. Vols. I e II. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

NÓVOA, Antônio. Uma Educação que se diz 'Nova'. In: CANDEIAS, Antônio, NÓVOA, Antônio, FIGUEIRA, Manuel Henrique. *Sobre a Educação Nova*: cartas de Adolfo Lima a Álvaro Viana de Lemos. Lisboa: Educa, 1995.

NUNES, Borges E. *Abreviaturas Paleográficas Portuguesas*. 3.ª ed. Lisboa: Faculdade de Letras, 1981-82.

Ó, Jorge Ramos do. *O Governo de Si Mesmo*: modernidade pedagógica e encenações disciplinares do aluno liceal (último quartel do século XIX – meados do século XX). Lisboa: EDUCA, 2003.

O'MALLEY, John W., s.j. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo/Bauru: Unisinos/EDUSC, 2004.

O'NEILL, Charles E., s.j.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M.ª, s.j. (dirs.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus*. Madrid-Roma: Universidad Pontifícia Comillas/*Institutum Historicum*, 2001.

OSÓRIO, Jorge Alves. O Diálogo no Humanismo Português. In: *Primeiro Simpósio Nacional O Humanismo Português (1500-1600)*, 21-25 de outubro de 1985. Lisboa: Publicações do II Centenário da Academia de Ciências de Lisboa, 1988, p. 383-412.

OSSWALD, Cristina. Jesuítas no Brasil: Séc. XVI. *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria. vol. 170, p. 135-146, fevereiro de 2010.

OTT, C. A. Distribuição Tribal e Geográfica dos Índios Baianos. In: AGOSTINHO, P. (org.). *Rexista Cultura* - O Índio na Balda. Salvador: Fundação Cultural do Estado, 1988.

PAIVA, José Maria de. *O Método Pedagógico Jesuítico*: uma análise do *Ratio Studiorum*.Viçosa: Oficinas Gráficas da Imprensa Universitária da Universidade Federal de Viçosa, 1981.

PAIVA, José Maria de. Educação Jesuítica no Brasil Colonial. In: LOPES, E. M. T; FARIA FILHO, L. M. de; VEIGA, C. G. (orgs). *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PARAÍSO, M. H. B. Os Botocudos e sua Trajetória Histórica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, Fapesp, SMC, 1992.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*: a unidade Teológico-Retórico-Político dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo: EDUSP, 1994.

PÉCORA, Alcir. O Bom Selvagem e o Boçal: Argumentos de Vieira em torno à Imagem do "Índio Boçal". In: FRANCO, José Eduardo (org.). *Entre a Selva e a Corte*: novos olhares sobre Vieira. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009, p. 49-61.

PEIXOTO, Jorge. *Considerações sobre o regulamento da Livraria da Universidade de Évora*. Lisboa: Bertrand,1959.

PEREIRA, Gabriel. *Estudos Eborenses*. Évora: Minerva Eborense, 1951.

PEREIRA, Sara Marques, VAZ, Francisco Lourenço. *Universidade de Évora (1559-2009)*: 450 Anos de Modernidade Educativa. Lisboa: Chiado Editora, coleção Compendium, 2012.

PERRONE-MOISÉS, Lília. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da Legislação Indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2.ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 116-132.

PERES, Fernando da Rocha. *Gregório de Mattos e Guerra*: uma revisão biográfica. Salvador: edições Macunaíma, 1983.

PETITAT, André. *Produção da Escola/Produção da Sociedade*: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no Ocidente. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

PINHO, Sebastião Tavares de. Álvares (Pe. Manuel). In: *Biblos*, Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa. Lisboa: Editorial Verbo, 1995.

PUNTONI, Pedro. Bernardo Vieira Ravasco, Secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII. Revista *Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, vol. 68, p. 107-126, 2004.

PUNTONI, Pedro. O Governo Geral e o Estado do Brasil. In: SCHWARTZ, Stuart B.; MYRUP, Erik Lars (orgs.). *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2009, p. 39-73.

RAMALHO, Américo da Costa. O Humanismo (depois de 1537). In: *História da Universidade em Portugal*. Coimbra, vol. I, tomo 11 (1537-1771), 1997.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização*: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1996.

REAL, Miguel. Padre Antônio Vieira: A Arquitectónica do Quinto Império na Carta 'Esperanças de Portugal' (1659). In: FRANCO, José Eduardo. *Entre a Selva e a Corte*: novos olhares sobre Vieira. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009, p. 91-127.

REAL, Miguel, CALAFATE, Pedro. Século XVII. In: FRANCO, José Eduardo, CALAFATE, Pedro (coord.). *A Europa segundo Portugal*: Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, século a século. Lisboa: Gradiva, 2012.

REBELO, Luís de Sousa. Língua e Literatura no Império Português. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa*, 1400-1800. Lisboa: edições 70, Colecção Lugar na História, 2010, p. 371-403.

REVEL, Jaques. Os usos da civilidade. In: ARIÈS, Philippe, CHARTIER, Roger (orgs.). *História da Vida Privada* - Da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 3, 2009, p. 169-211.

RICOEUR, Paul. Temps et récits. *Le temps raconté*. Paris: editions du Seuil, 1985, p. 228-263.

RODRIGUES, Jorge Nascimento; DEVEZAS, Tessaleno. *Portugal* - O Pioneiro da Globalização. Lisboa: Centro Atlântico, 2007.

ROMERO, Sílvio. *História da Literatura Brasileira* (Edição comemorativa). 2 vols. Luiz Antônio Barreto (org.). Rio de Janeiro: editora Imago, 2001.

RUSSELL-WOOD. A.J.R. Centro e Periferia no Mundo Luso-Brasileiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 36, p. 187-250, 1998.

SALILLAS R. *Un gran inspirador de Cervantes*. El doctor Juan Huarte y su Examen de ingenios. Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1905.

SALINAS, Quijada F. *Juan Huarte de San Juan*. Temas de Cultura Popular, n.º 44, p. 4-9, 1978.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império*: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro, c. 1650 – c. 1750. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

SANTOS, Elaine Maria. Da Lei do Diretório ao Alvará de 1770: civilizar para o bem do Estado. OLIVEIRA, Luiz Eduardo (org.). A Legislação Pombalina sobre o Ensino de Línguas: suas implicações na educação brasileira (1757-1827). Maceió, Alagoas: EDUFAL, 2010.

SANTOS, Fabricio Lyrio. *Te Deum Laudamus*: a Expulsão dos Jesuítas da Bahia (1758-1763). Salvador: Universidade Federal da Bahia/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2002.

SANTOS, Fernando Santiago dos. *As plantas brasileiras, os jesuítas e os indígenas do Brasil*: história e ciência na Triaga Brasílica (séc. XVII-XVIII). São Paulo: Casa do Novo Autor editora, 2000.

SANTOS, Zulmira C. Em Busca do Paraíso Perdido: a Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil de Simão de Vasconcellos, s.j. In: *Quando os Frades Faziam História*. Porto: Academia Portuguesa de História-Centro de Estudos de História Religiosa, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 145-178.

SARAIVA, Antônio José. *O Discurso Engenhoso*. São Paulo: editora Perspectiva, 1980.

SARAIVA, Antônio José. Antônio Vieira, Menasseh Bem Israel e o Quinto Império. In: *História e Utopia*: estudos sobre Vieira. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*: a Suprema Corte da Bahia e seus Juízes, 1609-1751. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. Trad. Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHWARTZ, Stuart. Religião Popular e a Igreja Militante. Novos rumos ao estudo do Brasil Colonial. In: SCHWARTZ, Stuart; MYRUP, Erik. *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru: EDUSC, 2009.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Póvoa do Varzim/Cacém: Verbo, vol. VI, 1982.

SERRÃO, Joel e MARQUES, A.H. de Oliveira (dir.). *Nova História da Expansão Portuguesa*: o Império Luso-Brasileiro, 1620-1750. Lisboa: Editorial Estampa, vol. VII, 1991.

SILVA, Antônio da. A Companhia de Jesus em Números (nos quinhentos anos de Inácio de Loiola). *Brotéria*, Cristianismo e Cultura. Lisboa: Brotéria, vol. 131, n.º 2-3, p. 123-135, agosto 1990.

SILVA, Cândido da Costa e. *Os Segadores e a Messe*: o Clero Oitocentista na Bahia. Salvador: SCI; EDUFBA, 2000.

SILVA, Clóvis Pereira da. As Tentativas de Fundação de uma Universidade no Brasil. In: *A Matemática no Brasil*: uma história de seu desenvolvimento. 2.ª ed. Academia Colombiana de Ciências Exactas, Físicas e Naturales. Curitiba: edição eletrônica V.S. Albis, 1998.

SILVA, Janice Theodoro da. *Descobrimentos e Colonização*. 4.ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1998.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da; WESTPHALEN, Cecília M.; GRAF, Márcia. *História do Brasil*: Colónia-Império-República. Porto/Lisboa: Movilivro/Diglivro, 1991.

SOMMERVOGEL, Carlos, s.j. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. 9 vols. Bruxelles / Paris, 1890-1900.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*: Demonologia e Colonização (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil*: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Sol e a Sombra*: política e administração na América Portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SPRINGHETTI, Emílio. Storia e Fortuna della Grammatica di Em. Alvares. *Humanitas*. Coimbra, vols. 13-14, p. 283-304, 1961-1962.

TEIXEIRA, Anísio. *Educação no Brasil.* 3.ª ed. Rio de Janeiro: editora da UFRJ, 1999.

TEIXEIRA, Rodolfo. *Memória Histórica da Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus* (1943-1995). 3.ª ed. Salvador: EDUFBA, 2001.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América*: a questão do Outro. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1983.

TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut de. Razão de Estudos e Razão Política: um estudo sobre a *Ratio Studiorum*. In: *Acta Scientiarum.* Maringá, vol. 22, n.º 1, p. 181-187, 2000.

TOLEDO, Cézar de Alencar Arnaut de; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. A Filosofia Educacional dos Jesuítas nas *Cartas* do Pe. José de Anchieta. In: *Acta Scientiarum*. Maringá, vol. 25, n.º 2, p. 257-265, 2003.

URBAN, C. R. A História da Cultura Brasileira segundo as Línguas Nativas. In: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da.(org) *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Cia. das Letras, Fapesp, SMC, 1992.

URBANO, Carlota. O padre Antônio Vieira e a Companhia de Jesus. In: FRANCO, José Eduardo. (coord.) *Entre a Selva e a Corte*: novos olhares sobre Vieira. Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009, p. 27-41.

VACANT, A., MANGENOT, E., AMANN, É. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris : Librairie Letouzey. Tome dixième, première partie, 1928.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VAINFAS, R. Entrevista. *Pós-História*. Revista de Pós-Graduação em História. Assis, SP: Universidade Estadual Paulista, n.º 6, 1998.

VAINFAS, Ronaldo. Vieira e a Escravidão no Brasil. In: *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do padre Antônio Vieira*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, vol. II, 1999.

VARELA, Julia. *Modos de Educacion en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1983.

VARNHAGEN, F.A. *História Geral do Brasil* (1877). 3.ª/4.ª ed. São Paulo: Melhoramentos,1928.

VAZ, Francisco Lourenço. A Cidade de Évora na vida e obra de Bento Farinha. *Revista a Cidade de Évora*. Évora: Câmara Municipal de Évora, p. 447-492, 1996-1997.

VIANNA, Hélio. A Educação no Brasil Colonial. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n.º 18, 1945.

VIANNA, Hélio. *Jesuítas e Bandeirantes no Uruguai* (1611-1758). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações e Divisão, 1970.

VILAR, Socorro de Fátima Pacífico. *A Invenção de uma Escrita*: Anchieta, os Jesuítas e suas histórias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

VILHENA. *A Bahia no Século XVIII*. Bahia: Itapuã, 1969.

VILLALTA, Luís Carlos. O que se Fala e o que se Lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil*: cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, vol. I, 1997, p. 331-385.

WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas*: as Missões, Mitos e Histórias. Rio de Janeiro: editora Relume, 2006.

ZERON, Carlos. Recensão: EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000, 264 p. *Revista de História*, n.º 147, p. 227-234, 2002.

ÍNDICES E DOCUMENTAÇÃO EM SUPORTE DIGITAL

Biblioteca Brotéria - índices *ARSI*:
http://www.broteria.pt/indices/indices-arsi

Biblioteca virtual dos Dominicanos
http://biblioteca.campusdominicano.org/

Fundação Alexandre de Gusmão:
http://www.funag.gov.br/biblioteca/

IANTT (Digitarq) – Armário jesuítico e Cartório dos Jesuítas
http://digitarq.dgarq.gov.pt/

Projeto Resgate do Arquivo Histórico Ultramarino
http://www.cmd.unb.br/index.php

APÊNDICE A – Relação de documentos consultados *Archivum Romanum Societatis Iesu*

Localização	Documento
ARSI, *Bras*. 2, fls. 90-91.	"De uma [carta] de nosso p[adre] Cláudio Aquaviva de 13 de Fevereiro de 96 para o provincial Pero Roiz".
ARSI, *Bras*. 5.1, fls. 1-2v.	"Catálogo de 1562, Bahia"
ARSI, *Bras*. 5.1, fls. 6-6v.	"Colégio da Bahia de Todos os Santos, 1562"
ARSI, *Bras*. 5.1, fls. 10-12.	"Catálogo dos padres e irmãos da província do Brasil, no ano de 1574" e "Catálogo da Bahia de Todos os Santos, mês de junho, 1574".
ARSI, *Bras*. 5.1, fls. 18-18v.	"Informaçao dos padres e irmãos da Companhia de Jesus no Brasil", janeiro de 1584
ARSI, *Bras*. 5.1, fls. 26-27	"Carta de Fernão Gomes ao Provincial", Bahia, 2 de janeiro de 1584.
ARSI, *Bras*. 5.1, fls. 28-29	"Catálogo da Província do Brasil de 1586"
ARSI, *Bras*. 5.2, fls. 6-7v.	"Catálogo de 1565 do colégio da Bahia de Todos os Santos"
ARSI. *Bras*. 8, fls. 3-5v.	"Carta Ânua da Província do Brasil, de 1583", Bahia do Salvador, 1 de janeiro de 1584.
ARSI, *Bras*. 9, doc. LXIV, fls. 426- 431	"Carta Ânua da Província do Maranhão de 1696", [Maranhão], 1696.
ARSI, *Bras*. 10.1, fls. 5-7v.	"Carta Ânua da missão que fizeram dois religiosos da Companhia de Jesus em algumas vilas de São Paulo em 1700", São Paulo, 24 de dezembro de 1700.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 4v.-7v	"Prouision del Rey de Portugal enq Manda al Captain de la Baya q vea quanto ban (?) menes ter sessenta

	personas cela Compª enel Colegio de St. Salvador; y si la redizma q lessa dado por fundação no lo basta; suple leque faltare dela hazenda de S.A.”.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 8v.-9.	“Fundacion del Colegio dela Baya de Sant Salvador del Brasil - fundatio Coll. Bahia”.
ARSI, *Bras*. 11.1, fl. 10.	“Carta D’El Rey sobre esmolas aos colégios dos Jesuítas, 1575”.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 16v.-19v.	“Doação que fez Mem de Sáa de sua legoa e meã de terra nado Camumû. Donatis Mendi de Sá. Coll.º Bahiensi”, 27 de abril de 1584.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 20v.-22v.	“Troca de um pedaço de terra por outro e fez o Colégio da Bahia com Alv.º Glz. Ubaca”, 16 de janeiro de 1586
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 30v.-33.	“Doação que Bras.º A. Fez de toda sua fazenda ao collegio da Bajia/ Donatio Blasy Alphonsi Coll. Bahiensi”, 28 de abril de 1585. 2.ª via.
ARSI, *Bras*.11.1, fls. 34v.-37v.	“Doação de f.ca Velha de trezetas braças de terra ao collegio da Baya/ Donatio Francisca Velhão Coll.Bahya”, 24 de abril de 1586. 2.ª via.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 46v.-48v.	“Doação Camumu governador Mee de Sa Coll Del Salvador Del Baya. Donatium terrarum de Camumu facta Coll.º Bahiensi à gubernat.re Mendo de Sá”.
ARSI, *Bras*. 11.1, fl. 494	“Origen y fundacion del Coll.º de la Baya en Brasil”.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 497-498.	“Fundação dos Colégios e Residências do Brasil, 1598”.
ARSI, *Bras*. 15.1, fls. 233-238.	“Ânua da Província do Brasil de 1572”, Rio de Janeiro, 5 de

	novembro de 1573.
ARSI, Bras. 15.1, fls. 251-263v.	"Ânua da Província do Brasil de 1573", Bahia, 17 de janeiro de 1574.
ARSI, Bras. 15.2, fl. 302v.	"Ânua da Província do Brasil de 1578", Bahia, 16 de dezembro de 1578.
ARSI, Bras. 15.1, fls. 324-329	"Carta Ânua da província do Brasil de 1581", Bahia, 1 de janeiro de 1582.
ARSI, Bras. 15.2, fls. 383-389	"Capitolos que Gabriel Soares de Sousa deu e Madrid aos dom Christovão de moura contra os padres da Comp.ª de Jesu que residen no Brasil que huas breves respostas dos mesmos padres que devlos farão avisados por hum a que elle mostrou"
ARSI, Bras. 15.1, fl. 467-468	"Carta de 10 outubro de 1598"
ARSI, Epp. NN. 95, fls. 105-105v.	"Carta do irmão José de Anchieta a Santo Inácio de Loyola", Piratininga, julho de 1554
ARSI, Epp. NN. 95, fls. 118-119v.	"Carta Ânua de 1584, ou Breve Narração das Coisas Atinentes aos Colégios e Residências, existentes nesta Província do Brasil", Bahia, 27 de dezembro de 1584.
ARSI, ms. N.º 429, folhas 33-42.	"Industriae ad curandos animi morbos. Opera Nostrorum"

APÊNDICE B – Relação de documentos consultados no Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo

IANTT – Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisboa)	
LOCALIZAÇÃO	DOCUMENTO
PP/TT/MSBR/2	"Cartas e Outros Papéis Oficiais relativos ao Brasil".
PT/TT/AJCJ/AJ 007.	"Livro dos Estatutos, Provisões, Privilégios e Liberdades do colégio das Artes, entregue aos Padres da Companhia de Jesus pelo rei D. João III".
PT/TT/AJCJ/AJ 001.	"Colecção dos breves pontifícios e leis régias que foram expedidos e publicados desde o ano de 1741 sobre a liberdade das pessoas, bens e comércio dos índios do Brasil; dos excessos que naquele Estado obraram os regulares da Companhia denominada de Jesus.",
PT/TT/AJCJ/AJ 007.	"Livro dos estatutos, provisões, privilégios e liberdades do colégio das Artes, entregue aos padres da Companhia de Jesus pelo rei D. João III (1555-1759)",
PT/TT/AJCJ/CJ039, doc. 26.	Alvará em provisão do rei sobre as provisões que se passaram a algumas pessoas para resgatar escravos no Brasil.
PT/TT/AJCJ/CJ039, doc. 82.	"Privilégios aos padres da Companhia de Jesus para não pagarem direitos do que compraram ou se remeta para o estado".
PT/TT/AJCJ/CJ039, doc. 96.	Confirmação do alvará "Privilégios aos padres da Companhia de Jesus para não pagarem direitos do que compraram ou se remeta para o estado", por D. Pedro II, a 7 de novembro de 1715.
PT/TT/AJCJ/AJ 003.	"Bulas, privilégios e instituições da Companhia de Jesus "
PT/TT/AJ 004.	"Institutos e privilégios da Companhia"

PT/TT/AJCJ/CJ 083, fls. 97-107.	"Carta Régia de 20 de Agosto de 1556, fundação do colégio da Bahia"
	CATÁLOGO DAS PROVÍNCIAS, CAZAS, COLEGIOS, RESIDENCIAS, SEMINARIOS DA COMPANHIA DE JESUS, anno de 1717.
Archivo Historico Portuguez. Lisboa: Instituto Arquivo Nacional Torre do Tombo, vol. V, 1907.	AZEVEDO, Pedro A. de. Nota sobre a Instrução Portuguesa nos Séculos XV e XVI.

APÊNDICE C – Relação de documentos consutados no Arquivo Histórico Ultramarino

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)	
LOCALIZAÇÃO	DOCUMENTO
Cx. 1, doc. 66.	"Carta de Simão de Vasconcelos", Bahia, 21 de setembro de 1643.
Cx. 26, doc. 4893, fl. 37-37v.	"Instrumento do Inventario dos Ornamentos Ouro, Prata, e mais Alfayas / pertencentes a Igreja do Collegio da Companhia denominada de IESUS da Cidade / da Bahia", 5 de março de 1760

APÊNDICE D – Relação de documentos das bibliotecas em Portugal

BPE – Biblioteca Pública de Évora	
LOCALIZAÇÃO	DOCUMENTO
Códice 30, doc. nº 6, fl. 4.	"Oração Académica sobre a História Natural e Antiguidades. Recitada na Cidade de Evora na Universidade na primeira Oitava do Espírito Santo em 1753."
Cód. CXVI/2-25.	*ORDINATIONES PROVINTIAE BRASILIAE*
BA – Biblioteca da Ajuda	
51-V-75, fls. 22v.-23.	*MEMÓRIAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA, ordenadas por Francisco Carneiro de Figueiroa.*
51-VI-52, fls. 997-1000.	*ASSENTO SOBRE A RESOLUÇÃO DA MESA DE CONSCIÊNCIA ACERCA DE NO ANO DE FILOSOFIA, DA BAÍA, SE LEVAR GERALMENTE EM CONTA O CURSO,* de janeiro de 1677
51-V-75	*MEMÓRIAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA*
	ÍNDICE DO INVENTÁRIO DOS MANUSCRITOS DA BIBLIOTECA DA AJUDA REFERENTES À AMÉRICA DO SUL, 1946 e 1976.
BACL – Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa	
Livro 2.º, cap. 4.º, n.º 4.	*ESTATUTOS DA UNIVERSIDADE DE ÉVORA*

APÊNDICE E – Relação de documentos Arquivo Público do Estado da Bahia

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia	
LOCALIZAÇÃO	DOCUMENTO
Seção de Arquivos Colonial e Provincial.	Fundo Governo Geral/Governo da Capitania. Série Ordens Régias , 1758-1759, Mç. 61.
Seção de Arquivos Colonial e Provincial. Fundo Governo Geral/Governo da Capitania.	Dossiers sobre irmandades, conventos, igrejas e pessoal eclesiástico. Sequestro dos bens dos Jesuítas, 1759-1763, Mç. 610.
Seção de Arquivos Colonial e Provincial. Fundo Governo Geral/Governo da Capitania.	Cópia de documentos relativos à história da Bahia, 1534-1590, Mç. 626-12.
Mç. 610.	Série Dossier sobre Irmandades, Conventos, Igrejas e Pessoal Eclesiástico – Sequestro dos Bens dos Jesuítas. Fundo Governo Geral/Governo Capitania,
Vol. XVII, 1929.	*ANAES DO MUSEU DA BAHIA*.
	ANAES DO ARCHIVO PUBLICO DO ESTADO DA BAHIA

APÊNDICE F – Relação de documentos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro	
LOCALIZAÇÃO	DOCUMENTO
Ms. 254 p.	"Receita geral dos bens sequestrados aos jesuítas da Companhia de Jesus pertencentes ao governo do Estado da Bahia", Bahia, 1760-1762.
14, 03, 011.	"História de la fundacion del Collegio de la Baya de todos los Sanctos y sus residencias",
Ms. 491 (1-4)	"Receita Geral dos Produtos Bens Sequestrados aos Jesuítas", Bahia, 1760.

APÊNDICE G – Catálogos da Província do Brasil (*ARSI*)

Lista dos Padres e Irmãos da Província do Brasil *ARSI, Bras*. 5.1, fls. 1-2v. 1562	
BAHIA, SALVADOR	
Padre Manuel da Nóbrega	Provincial
Padre Antônio Pires Padre Ambrósio Pires Padre Júlio Gonçalez	Padres
Antônio Rodriguez Antônio do Vale Padre de Góis Francisco de Lucena Padre de Acosta	Irmãos
Antônio Blasquez	Diácono
CAPITANIA DO ESPÍRITO SANTO	
Brás Lourenço Francisco Pirez	Padres
Fabiano Antônio dela Taguia	Irmãos
CAPITANIA DE SÃO VICENTE	
Luís da Grã Vicente Rodrigues Manuel da Paiva Afonso Brás [mais um padre novo, o documento não aponta o nome]	Padres
Lopez Gregório Manuel de [?] Gonçalo Gaspar Noguera	Irmãos
CAPITANIA DE SÃO VICENTE, MÊS DE ABRIL DE 1562 *ARSI, Bras*. 5.1, fl. 2-2v.	

Manuel da Nóbrega	Provincial
Afonso Brás Vicente Roiz	Coadjutores espirituais
Simão G[onçalves]	Coadjutor temporal
Fernão Luís	De votos simples
Luís Valente Manuel Viegas José de Anchieta	Seculares
Diogo Foz, português Gaspar da Meta, português Antônio de Sousa, filho de português e mestiça	Recebidos para seculares
Simão Jorge, português Antônio do Campo, português	Recebidos "indiferentes"

Padres e irmãos da Bahia (1565) *ARSI, Bras.* 5.1, fl. 4	
Antônio [?]	Vice-provincial
Gregório Ferrão	Reitor
Rodrigo de Freitas	Ministro
Amaro Gonçalves	Mestre de noviços
Quirício Caxa	Prefeito de Estudos, mestre de casos de conferência, confessor e pregador
Antônio Blasquez	Prefeito da igreja e confessor
Sebastião de Pina	Confessor
Antônio de Pina Antônio de Sá	Ouve Casos "e tem cuidado da doutrina da gente da terra por ser língua" Tem os mesmos exercícios
João Pereira	"está na aldeia de São João com o gentio"

Antônio Diaz	“está na aldeia de Santiago”
Baltazar Alvarez	“está na aldeia de São Paulo”
Miguel do Rego	“está na aldeia do Espírito Santo”
Simão Gonçalves	“está na aldeia de Santo Antônio”
Gaspar Lourenço	Língua, anda “visitando as aldeias”
Simão Jerônimo Veloso	Ministro
Miguel de Queirós	Mestre de latim
Antônio da Randa	Sacristão
Francisco da Costa	Porteiro
Jorge Velho	Despenseiro
Jorge de Almeida	Noviço, roupeiro
Antônio de Andrade	Noviço, cozinheiro
Domingos Gonçalves	Noviço, cozinheiro
Francisco Ribeiro	Noviço e feitoreiro
Pero Diaz	“ainda noviço, nascido na terra”
João Roiz	“doente do coração”
Ambrósio	“natural desta terra, ainda como noviço”
Duarte Fez	Trabalhador
Estêvão Fez	“está com o padre João Pereira”
Pero Diaz de Portugal	“está com o padre Antônio Diaz”
Pantalião Gonçalves	“está com o padre Baltasar Álvares”
José	“está com o padre Miguel do Rego”
Diogo Nunes	“está com o padre Simão Gonçalves”

APÊNDICE H – Colégio da Bahia: Catálogo dos padres e irmãos da Província do Brasil, no ano de 1574

Colégio da Bahia de Todos os Santos, mês de junho, 1574 *ARSI*, *Bras*. 5.1, fls. 10-12	
NOMES	FUNÇÕES/DESCRIÇÕES
Inácio de Tolosa	Provincial, professo de 4 votos e doutor em teologia. Entrou na Companhia no ano de 1560. É natural de Medina.
Luís da Grã	Reitor, professo de 4 votos, foi provincial muitos anos, tem prudência e maneira de tratar com os colegas. Entrou na Companhia no ano de 1544. Tem boa complexão.
Cristóvão Fernão	Ministro, professo de 3 votos, tem talento para o seu ofício, e para ser pensador, entende teologia e mostra algum talento para pregar exercitando-se. Entrou na Companhia no ano de 1557, natural de Santarém.
Quirício Caxa	Professo de 4 votos, lê uma lição de teologia e outra de casos de conferência. Tem talento para pregar. Tem prudência nas letras, mas é suficiente. Entrou na Companhia no ano de 1559. É natural de Cuenca.
Belchior	Coadjutor, mestre de noviços, professo de 3 votos, percebe teologia. Tem talento para pregar, entrou no ano de 1560, é de Guimarães.
Gregório Serrão	Professo de 3 votos, procurador do colégio, tem prudência nos negócios. Foi reitor deste colégio muitos anos. Prega com medíocre satisfação. Entrou no ano de 1550. Sabe casos mediocremente. É natural de Sintra.
Gonçalo Leite	Professo de 3 votos, leitor do curso. Tem boa habilidade para teologia, entrou no ano

	de 1565. É de Bragança.
Vicente Roiz	Coadjutor espiritual formado e confessor, sabe mediocremente casos, mostra ter talento para ministro e prefeito da igreja. Entrou no ano de 1546. É natural de Lisboa.
Antônio Blasquez	Coadjutor espiritual formado, é confessor, prega algumas vezes, tem maneira de tratar com o próximo, entrou na Companhia no ano de 1548. É natural de Alcântara.
Francisco Pires	Coadjutor espiritual formado, sabe mediocremente casos de consciência, prega algumas vezes, reside em uma aldeia. Entrou no ano de 1547. É natural de Celorico.
Leonardo do Vale	Coadjutor espiritual formado, é grande língua, sabe mediocremente casos, é confessor, entrou na Companhia no ano de 1553. É natural de Bragança.
Pêro da Costa	Coadjutor espiritual formado, sabe bem a língua, reside numa aldeia, tem prudência, entrou na Companhia no ano de 1556. É natural de Barcelos.
Antônio da Rocha	Coadjutor espiritual formado, é confessor, sabe casos mediocremente, tem talento para procurador, entrou na Companhia no ano de 1558. É natural do Porto.
Gaspar Lourenço	É grande língua, tem talento para pregar, reside numa aldeia, entrou na Companhia no ano de 1553. É natural de Vila Real.
João Pereira	Sabe bem a língua, entende filosofia, foi enviado à Companhia como um dos que foram ao descobrimento do ouro, tem prudência, sabe mediocremente casos. Entrou no ano de 1557. É de Elvas.
Luís Valente	Sabe língua mediocremente, reside numa aldeia, é engenhoso em obras de mãos. Entrou no ano de 1559. É de Serpa.

Jorge Roiz	Tem habilidade, sabe bem casos de consciência, entrou no ano de 1559. Sabe língua mediocremente. É de Évora.
Luís de Mesquita	Confessor, tem conhecimentos em teologia, entrou no ano de 1565. Mostra ter talento para mestre de noviços. É de Lamego.

IRMÃOS	
Francisco Gonçalves	Sub ministro, tem talento para o seu ofício e para ser pensador. Foi recebido por coadjutor temporal, entrou na Companhia no ano de 1564. É natural de Braga.
Duarte Ferraz	Coadjutor temporal, formado. Entrou no ano de 1563. Tem boa força, ajuda bem no colégio no seu ministério. É natural de Barcelos.
Pedro Afonso	Foi recebido por coadjutor temporal. Entrou na Companhia no ano de 1565. É despenseiro. É natural de Braga.
Antônio da Fonseca	Foi recebido por coadjutor temporal, é sacristão. Tem bons [portes?] para o seu ministério. Entrou no ano de 1568. É de Lamego.
Francisco Leitão	Foi recebido por coadjutor temporal. Exercita na casa ofício de sapateiro, que antes tinha. Entrou no ano de 1565. É natural de Coimbra.
João de Sousa	Foi recebido por coadjutor temporal, entrou no ano de 1573, em abril. Reside numa aldeia, entende língua. Tem boas forças. É natural de Braga.
Antônio da Cruz	Foi recebido por indiferente, no ano de 1572, em abril. Sabe um pouco de latim, reside numa aldeia, aprende a língua com diligência. É natural da Guarda.

João R[odriguez]	Entrou na Companhia no ano de 1558. Foi recebido por indiferente. É enfermo de gota, esta enfermidade causa-lhe falta de juízo há tempo, tem cuidado da horta.
Estévão Ferraz	Entrou na Companhia no ano de 1560. Sabe mediocremente a língua, reside numa aldeia, tem portes [?] para tratar com o próximo. É natural de Valença do Minho.
Pero Diaz	Frequenta o curso, tem boa habilidade, é leitor desde há alguns anos de latim, sabe-o bem, mostra talento para pregar. Entrou na Companhia no ano de 1564. É natural das proximidades de Viseu.
Miguel de Queirós	Frequenta o curso, tem habilidade. Estuda, desde há algum tempo, latim. É fraco de complexão. Entrou no ano de 1563. É de Guimarães.
Bartolomeu Gonçalves	Frequenta o curso. Tem habilidade, é língua, entrou no ano de 1564. Nasceu no Brasil, na capitania de São Vicente. É mestiço.
Antônio de Andrade	Frequenta o curso, é estudioso, mas não tem muita habilidade. Mostra talento para pregar, entrou no ano de 1566. É natural de Villar [?]
Sebastião Gomez	Frequenta o curso. Não tem muita habilidade, é ativo, mostra talento para ministro. Entrou no ano de 1568. É de Lisboa.
Luís da Fonseca	Frequenta o curso, tem boa habilidade. Mostra prudência para governar, entrou na Companhia no ano de 1568. É de Lisboa.
Gabriel Gonçalves	Frequenta o curso, tem medíocre habilidade, mostra talento para pregar. Entrou no ano de 1568. É natural de Lisboa.
Domingos Gonçalves	Mestre da primeira classe, tem boa habilidade. Mostra talento para pregar.

	Entrou no ano de 1566. É natural de Gouveia.
Cristóvão de Freitas	Mestre da 2.ª classe. Sabe mediocremente casos de conferência. Entrou na Companhia no ano de 1564. É natural de Lisboa.
Antônio Gomez	Mestre da escola dos meninos, tem habilidade para o estudo. Mostra prudência para governo. Entrou no ano de 1569. É de Guimarães. Estuda na casa.
Gaspar Diaz	Estudante da 1.ª classe, tem medíocre habilidade, entrou no ano de 1568. Nasceu no Brasil, na capitania de Porto seguro, de pais portugueses.
Francisco Ferraz	Estudante da 1.ª classe, tem pouca habilidade para o estudo e mais habilidade para coisas de mãos. Entrou em 1568. É de Vila Real.
Baltasar Ferraz	Estudante de 1.ª classe, tem habilidade. Entrou no ano de 1568, com 18 anos. É natural do Porto.
Jorge Almeida	Estudante de 1.ª classe, não tem muita habilidade. Entrou no ano de 1566. Mostra talento para negociar. É de Lamego.
Domingos Ferreira	Estudante da 1.ª classe. Tem medíocre habilidade, mostra talento para pregar. Entrou na Companhia no mês de abril de 1572, aos 19 anos. Fez os votos no mês de maio de 1574. É da ilha da Madeira.
Manuel do Couto	Estudante da 2.ª classe. É língua. É ativo e não tem muita habilidade, mostra talento para ministro. Entrou no ano de 1561. É natural de Vila Nova de Alvito.
Francisco Pinto	É língua, tem boa habilidade, sabe mediocremente latim, reside numa aldeia, entrou no ano de 1568. É da ilha Terceira.
Diogo Nunes	É grande língua, sabe bem latim e mediocremente casos de consciência,

	reside numa aldeia, entrou no ano de 1563. Nasceu na capitania de São Vicente, de pais portugueses.
Jorge Velho	É grande língua. Sabe mediocremente latim, entrou na Companhia no ano de 1560. Nasceu em São Vicente de pais portugueses. É muito ativo e engenhoso em obras de mãos. Foi com o padre João Ferreira na companhia dos que foram ao descobrimento do ouro.
Manuel Diaz	Sabe mediocremente casos de consciência, mostra ter talento para ministro, entrou na Companhia no ano de 1564. É natural do Algarve.
João Soloni	Aprende língua numa aldeia. Tem conhecimentos de alguma teologia, que sabe mediocremente. Entrou na Companhia no ano de 1571. É natural da Catalunha.

CATÁLOGO DOS NOVIÇOS DO MESMO COLÉGIO	
Manuel de França	Entrou na Companhia no mês de dezembro de 1572. Estuda na 2.ª classe, tem medíocre habilidade.
Afonso Gago	Ajuda no refitoleiro [despenseiro?], entrou em novembro de 1572 por indiferente. Nasceu na capitania de Pernambuco, de pais portugueses. Entende língua, tem habilidade para o estudo.
Manuel Estenos	Ajuda no roupeiro, entrou em janeiro de 1573. Foi recebido por indiferente, tem habilidade para o estudo. É da ilha da Madeira.
Gaspar Luís	Cozinheiro, entrou em setembro de 1573. Foi recebido por coadjutor temporal. Tem bons portes. É da ilha da Madeira.
Pero Leitão	Roupeiro, entrou em outubro de 1573. Foi recebido por indiferente, é ativo, tem

	habilidade, é natural de Lisboa.
Amaro Gonçalves	Ajuda o sacristão, entrou em outubro de 1573. Sabe a língua, tem habilidade. Nasceu em Porto seguro, de pais portugueses.
Zacarias de Abreu	Refitoleiro. Entrou em outubro de 1573. Foi recebido por indiferente. Sabe a língua. Nasceu em Porto Seguro, de pais portugueses.
Antônio Jorge	Porteiro. Foi recebido em janeiro de 1574, por coadjutor temporal, tem bons portes. É da ilha Terceira.
Manuel Fagundes	Ajuda o despenseiro, entrou em janeiro de 1574. Foi recebido por indiferente, sabe muito bem escrever, mostra boa habilidade. É natural de Viana.
Gaspar Gonçalves	Ajuda na cozinha, entrou em fevereiro de 1574, por coadjutor temporal. Tem medíocres portes. É natural de Lamego.
Manuel Sanchez	Ajuda na cozinha, entrou em maio de 1574, por coadjutor temporal. É pintor. Tem bons portes. É natural de Vila Nova do Porto.
Baltasar Lopez	Ajuda na cozinha, entrou em junho de 1574, por indiferente. Sabe bem ler e escrever, tem habilidade, entende a língua. Nasceu na capitania de Porto Seguro, [filho de] pais portugueses.

APÊNDICE I – Informação dos padres e irmãos da Companhia de Jesus no Brasil, no ano de 1584

Informação dos padres e irmãos da Companhia de Jesus no Brasil *ARSI, Bras*. 5.1, fl. 18-18v., janeiro de 1584	COLÉGIO DA BAHIA
Distribuição de pessoas	247, 63 sacerdotes, os demais irmãos estão repartidos por colégios e residências. No colégio da Bahia vivem 70 pessoas, 24 padres (alguns são pregadores). Cita noviços, a recolha de enfermos.
Estudos	Uma lição de teologia e outra de casos, um curso de artes e duas classes de latim, uma classe de ler e escrever. Escola de ler e escrever para os filhos dos portugueses.
Infraestruturas e bens	A igreja é a maior da cidade, mas também tem 9 paróquias, e outras igrejas paroquiais. Engenhos de açúcar com mais de 30 escravos (da Guiné). 2 residências afetas ao colégio, nas quais estão portugueses. Ilhéus, Porto Seguro e Camumu têm residências da Companhia, com 6 sacerdotes e demais irmãos ocupando-se da pregação. Em Porto Seguro residem 4 padres e 2 irmãos, que se ocupam das visitas às aldeias.
Missões	Nas missões, os negros se batizam, casam e confessam, graças aos padres da Companhia. Ao colégio estão sujeitas 3 povoações (aldeamentos) de índios, em cada uma delas estão 4 elementos da Companhia,

	ocupados na conversão e ensinando a doutrina. Predicando, batizando, confessando e ministrando todos os sacramentos.

APÊNDICE J – Colégio da Bahia: Catálogo descritivo dos padres e suas funções no Colégio, no ano de 1562

Colégio da Bahia de Todos os Santos, 1562 *ARSI, Bras*. 5.1, fl. 6-6v.	
NOMES	FUNÇÕES
Antônio Peres	Sacerdote coadjutor, 48 anos, recebido na Companhia em Portugal, enviado a Portugal desde há um ano.
Gregório [?]	Sacerdote escolar de 40 anos, entrou na Companhia em Portugal há 15 anos e foi enviado ao Brasil. Sabe a língua dos índios e é pregador.
João Demolo	Sacerdote coadjutor, 43 anos, há 17 anos entrou na Companhia, há 8 foi enviado ao Brasil. Estuda latim. Seminarista.
Leonardo do Vale	Sacerdote coadjutor, 23 anos. Estuda latim e sabe a língua dos índios.
Antônio Blasquez	Sacerdote coadjutor, 36 anos, recebido na Companhia há 15 anos.
Quirício Caxa	Sacerdote escolar de 30 anos. Entrou na Companhia em Castela e foi enviado ao Brasil. Sabe latim, teologia e casos de consciência.
Simão Gonçalves	Sacerdote escolar de 28 anos. Há 13 que entrou na Companhia no Brasil. Foi um dos meninos órfãos que foi enviado de Portugal. Sabe pouco latim, fala a língua dos índios e é mestre de noviços.
Jorge Rodrigues	Sacerdote escolar de 28 anos, há 11 que entrou na Companhia em Portugal e foi logo enviado ao Brasil. Sabe latim, está no primeiro ano de artes e de humanidades.
Sebastião de Pina	Sacerdote escolar de 26 anos. Há 11 anos entrou na Companhia e há 5 foi enviado ao Brasil. Sabe pouco latim, ensina na escola de ler e escrever.
Antônio Dias	Sacerdote escolar de 29 anos, há 8 que

	entou na Companhia, no Brasil. Não sabe latim. Percebe de Casos, sabe alguma coisa da língua dos índios.
Antônio de Pina	Sacerdote escolar de 26 anos, há 8 que foi recebido na capitania do Brasil. Foi um dos meninos órfãos. Percebe latim e a língua dos índios.
Pero Diaz	Leigo escolar de 24 anos, há 5 que entrou na Companhia, em Portugal, há 2 que foi enviado ao Brasil. Percebe latim e estuda humanidades.
Cristó[vão]	Leigo escolar de 24 anos, há 3 que entrou na Companhia do Brasil. Estuda humanidades.
Jorge Vello	Leigo escolar de 23 anos, há 8 que entrou na Companhia, no Brasil. Percebe latim, sabe a língua dos índios.
F[rancisco] da Costa	Leigo escolar de 26 anos, há 6 que foi recebido na Companhia, no Brasil. Percebe latim e casos.
D[iogo] Fernandes	Leigo escolar de 24 anos, há 8 que entrou na Companhia, no Brasil. Percebe latim e sabe a língua dos índios.
Diogo Nunes	Leigo escolar de 19 anos, há 7 que foi admitido em casa [da Companhia] e depois na Companhia, no Brasil. Percebe latim e sabe a língua dos índios.
Pêro Rodrigues	Leigo escolar de 18 anos, há que foi admitido na casa e depois na Companhia. Percebe latim.
Antônio da [?]	Leigo escolar de 25 anos, há 8 que foi recebido em Portugal e há 3 que foi recebido no Brasil.
Miguel de Quiscos	Leigo escolar de 22 anos, há 5 anos que foi recebido no Brasil. Percebe latim.
Duarte [?]	Coadjutor espiritual, 54 anos, há 5 foi recebido no Brasil, sabe a língua dos índios.

Domingos Borges	Cozinheiro, 25 anos, sabe a língua dos índios.
Bartolomeu	19 anos, mestiço, filho de português e índia, começou o noviciado.
Baltasar	17 anos, foi recebido no Brasil.
Manuel do Couto	25 anos, recebido no Brasil, fala a língua dos índios, despenseiro.
Vicente Fernandes	Sacerdote, está nas povoações [aldeamentos] dos índios na Bahia.
Gaspar	Sacerdote escolar de 39 anos, há 14 que fez os seus votos e os requisitos sacros dos padres da casa. Percebe latim e sabe a língua dos índios.
M[artinho] Pereira	Sacerdote escolar de 26 anos, há 11 que foi recebido na Companhia no Brasil. Percebe algum latim e a língua dos índios, foi um dos meninos órfãos que foram para o Brasil.
Manuel de Andrade	Sacerdote escolar de 26 anos, há 8 que foi recebido na Companhia no Brasil. Sabe pouco de latim, sabe a língua dos índios.
Miguel do Rego	Sacerdote de 36 anos.
Domingos	17 anos, noviço.
Antônio de Andrade	18 anos, noviço.
Jorge de Almeida	25 anos, noviço.
Pantalião Gonçalves	22 anos, votos de escolar, há 2 anos que entrou na Companhia no Brasil, sabe a língua dos índios.
[?] Fernandez	30 anos, votos de escolar, há 8 anos que entrou na Companhia em Portugal [...] e veio para o Brasil.
Francisco Perez	Sacerdote, 44 anos, há 20 entrou na Companhia em Portugal, sabe pouco latim, prega como pode, professa.
Baltasar Alvarez	Sacerdote escolar, 28 anos. Percebe latim e sabe a língua dos índios.

APÊNDICE K - Plano de Estudos dos colégios jesuítas (sécs. XVI-XVIII)

Planos de Estudos dos colégios jesuítas (sécs. XVI-XVIII) ***Ratio Studiorum***		
CURSOS	CURSOS DOS COLÉGIOS JESUÍTAS (EUROPA)	COLÉGIO DA BAHIA
Letras	Curso dividido em três partes: Gramática, Humanidades, Retórica. Gramática dividida em três classes (Inferior, Média, Superior) Textos de estudo: Gramática Latina, de Manuel Álvares Autor normativo: Cícero. 5 anos de curso	Estudos Inferiores (Retórica e Gramática para os padres da Companhia) Classes públicas: 1.ª classe de Gramática; 2.ª classe de Gramática; 3.ª classe de Gramática e Escola elementar de meninos. Latim tinha a designação de Gramática. Textos de estudo: Gramática Latina, de Manuel Álvares

Planos de Estudos dos colégios jesuítas (sécs. XVI-XVIII) ***Ratio Studiorum***		
CURSOS	CURSOS DOS COLÉGIOS JESUÍTAS (EUROPA)	COLÉGIO DA BAHIA
Filosofia ou Artes	Dialética, Lógica, Física, Metafísica. Matemática, Ciências Naturais Textos de estudo: *Curso Conimbricense*, Manuel de Góis; *Compêndio*, de	Estudos Inferiores (Retórica e Gramática para os padres da Companhia) Classes públicas: 1.ª classe de Gramática;

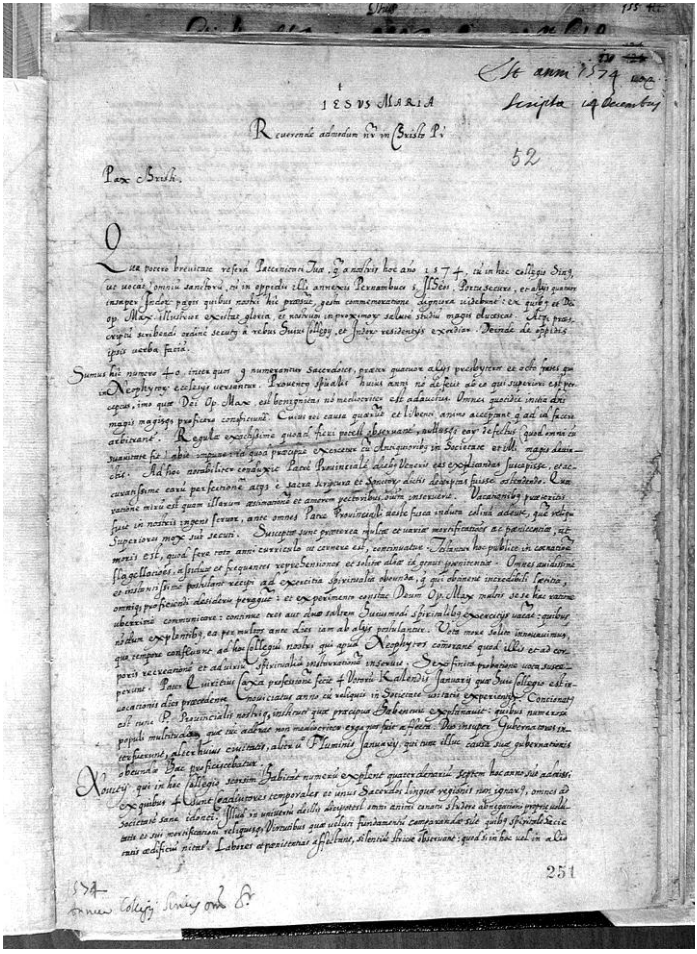
	Inácio Monteiro; *Instituições Dialéticas*, *Isagoge Filosófica*, Pedro da Fonseca. *Suma da Filosofia Universal*, padre Baltazar Teles, *Curso Filosófico*, Rodigo Arriaga. Autor normativo: Aristóteles 3 anos de curso Após 1552: Lógica, Filosofia natural, moral e metafísica 4 anos de curso	2.ª classe de Gramática; 3.ª classe de Gramática e Escola elementar de meninos. Latim tinha a designação de Gramática. Textos de estudo: Gramática Latina, de Manuel Álvares

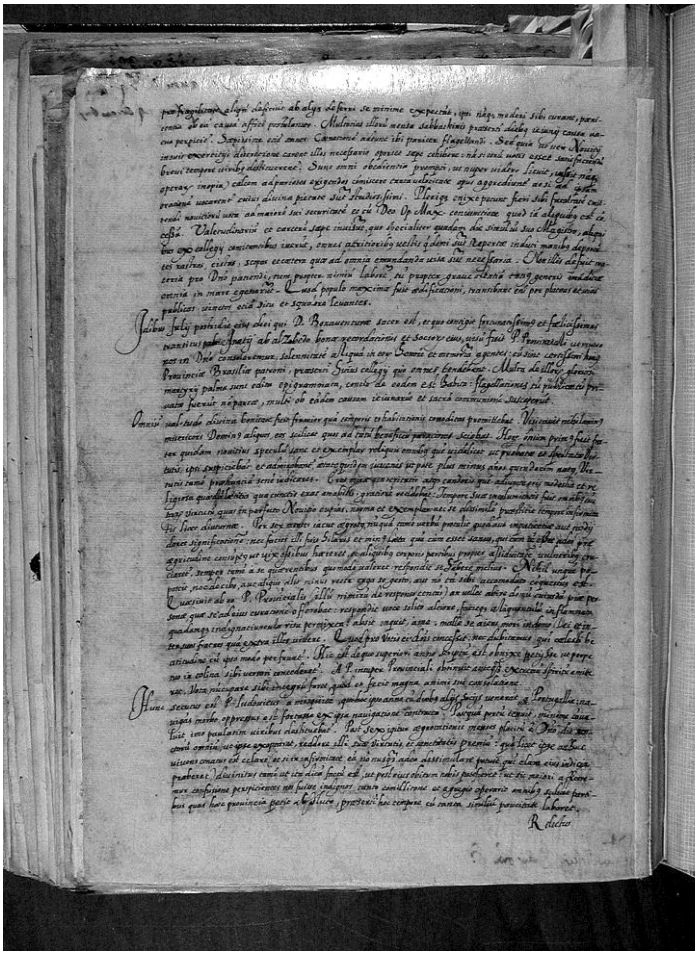
Planos de Estudos dos colégios jesuítas (sécs. XVI-XVIII) ***Ratio Studiorum***		
CURSOS	CURSOS DOS COLÉGIOS JESUÍTAS (EUROPA)	COLÉGIO DA BAHIA
Teologia	Teologia Escolástica, Sagrada Escritura, Hebreu, Casuística (Casos de Consciência ou apenas Casos) Autor normativo: São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*.	Teologia Moral ou Lição de Casos de Consciência, ou Lição de Casos (1568). Teologia Dogmática ou especulativa (1572). Separou-se entre curso acadêmico e breve ou seminário. Autor normativo: São Tomás de Aquino, *Suma Teológica* 3 ou 4 anos de curso

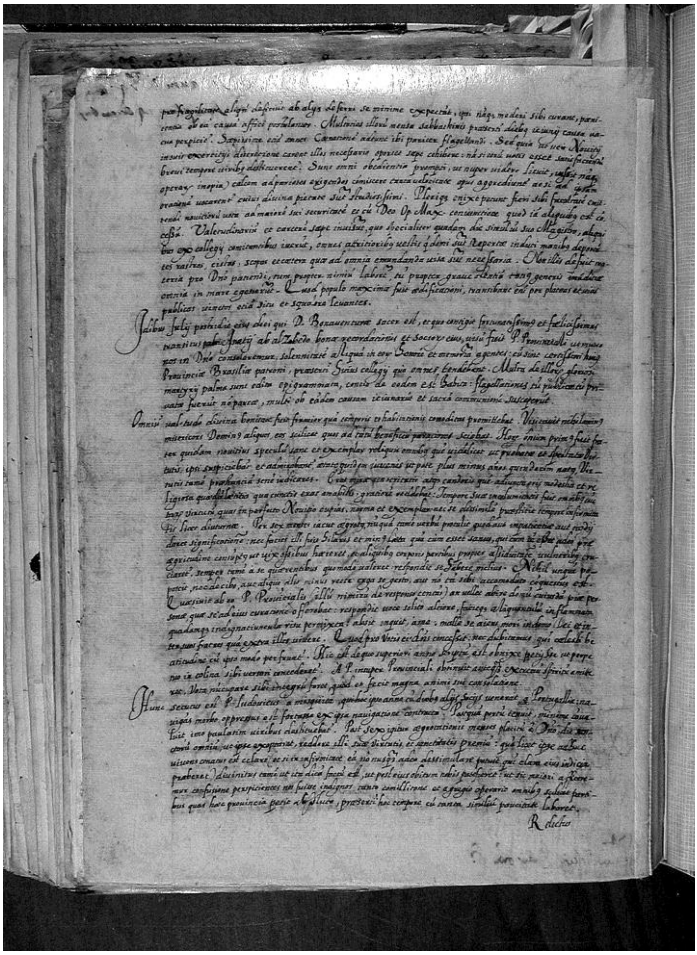
APÊNDICE L – Catálogos da Província do Brasil, 1586 (*ARSI*)

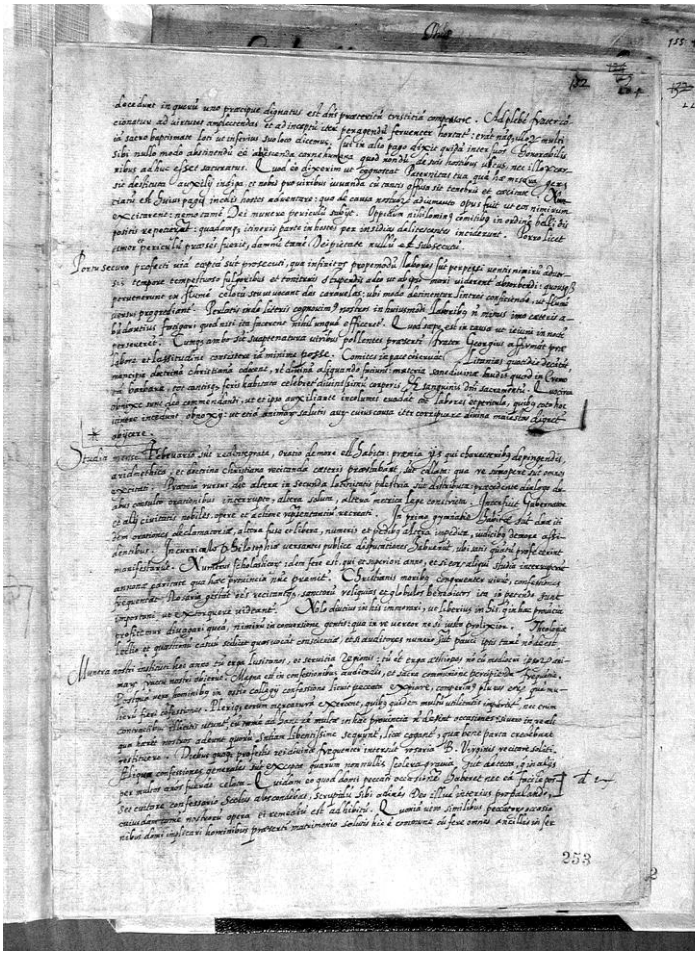
Lista dos Padres e Irmãos da Província do Brasil *ARSI*, *Bras*. 5.1, fls. 28-29	
Cristóvão Gouveia Fernão Cardim	Visitador Companheiro
José de Anchieta	Provincial
Barnabé Francisco Dias	Cuida do padre visitador Atende nos colégios
COLÉGIO DA BAHIA	
Luís da Fonseca	Reitor, confessor, pregador
Manuel de França	Ministro
R[odrigo] de Freitas	Confessor da igreja e consultor
Fran[cisco] Gonçalves	Enfermo de “febre tífica” [febre tifóide]
Manuel de Barros	Pregador, prefeito dos estudos
Baltasar Fernandes	Pregador e língua, nas missões
Fran[cisco] Pinto	Confessor e língua
Luís Valente	Confessor e língua
Gonçalo Leite	Confessor e pregador
Fran[cisco] Lopes	Confessor e pregador
Manuel [?]	Confessor
Quirício Caxa	Quirício Caxa
TEOLOGIA	
Leonardo Armínio	Pregador, consultor, confessor da casa e prefeito das casas espirituais
Vicente Gonçalves	Consultor, administrador, confessor dos da casa e mestre dos noviços
[?] Gonçalves	Confessor
Afonso Gago	Língua
CASOS DE CONSCIÊNCIA	
Luís da Fonseca	Substituto do padre Quirício que andava já cansado

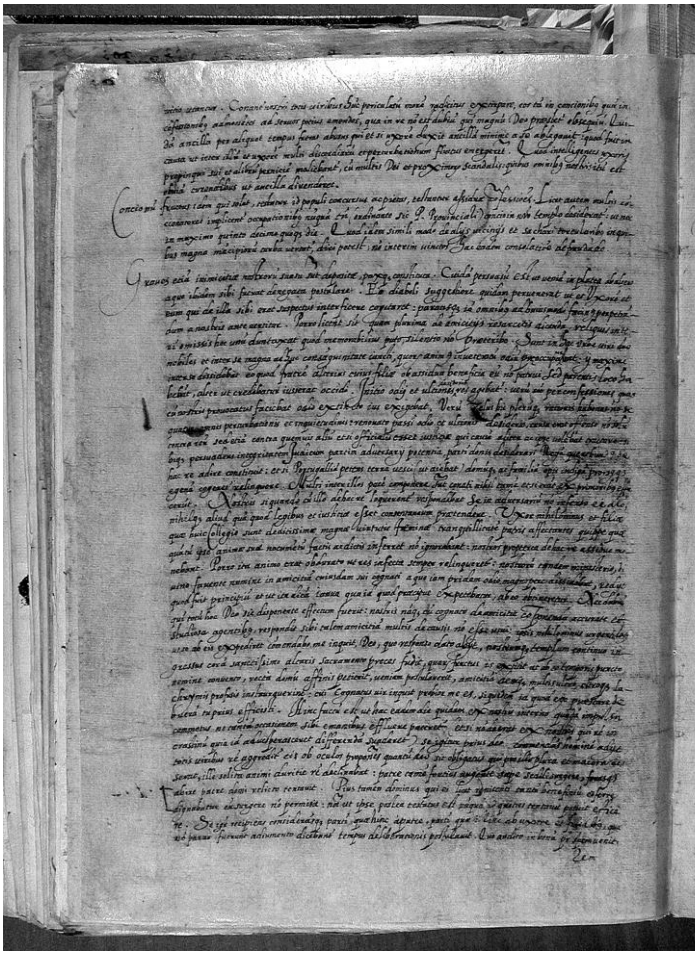
ANEXO A – Carta Ânua da Província do Brasil de 1573, Bahia, 17 de janeiro de 1574.
ARSI, *Bras.* 15.1, fls. 251-263v.

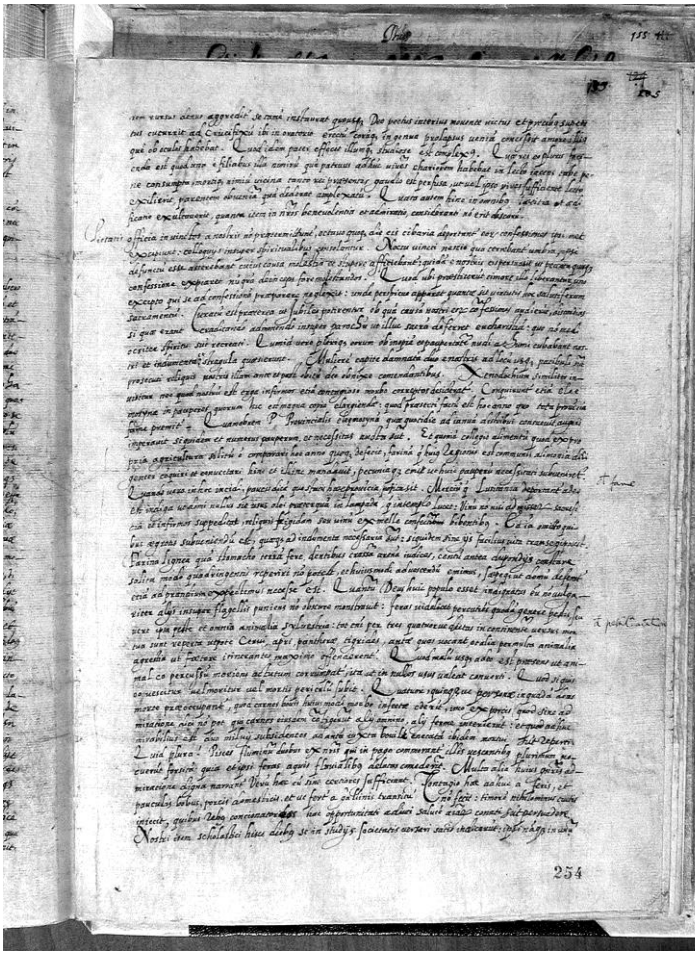


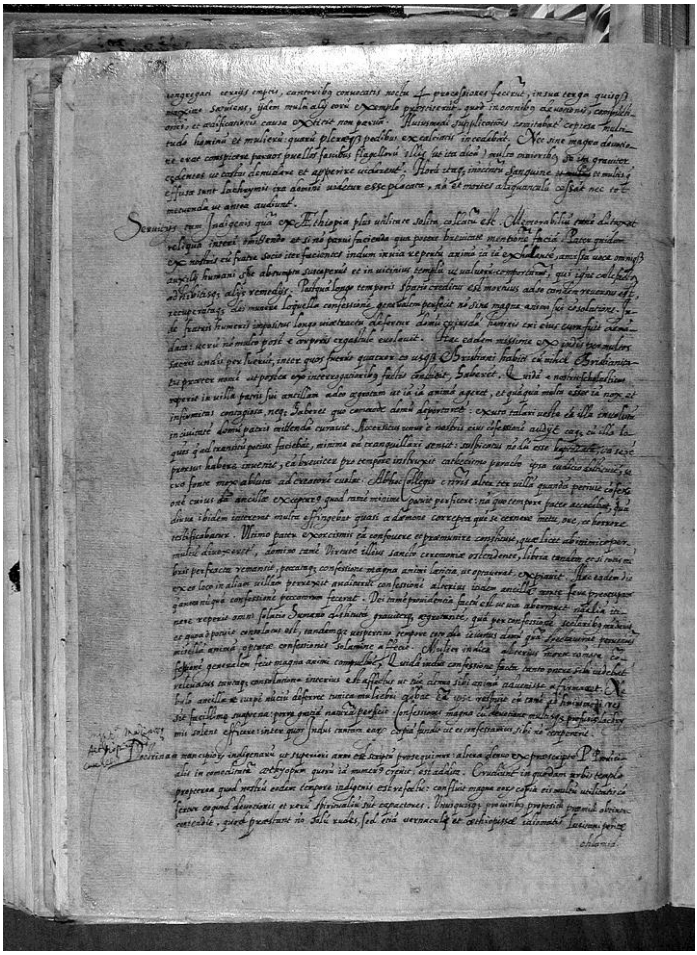


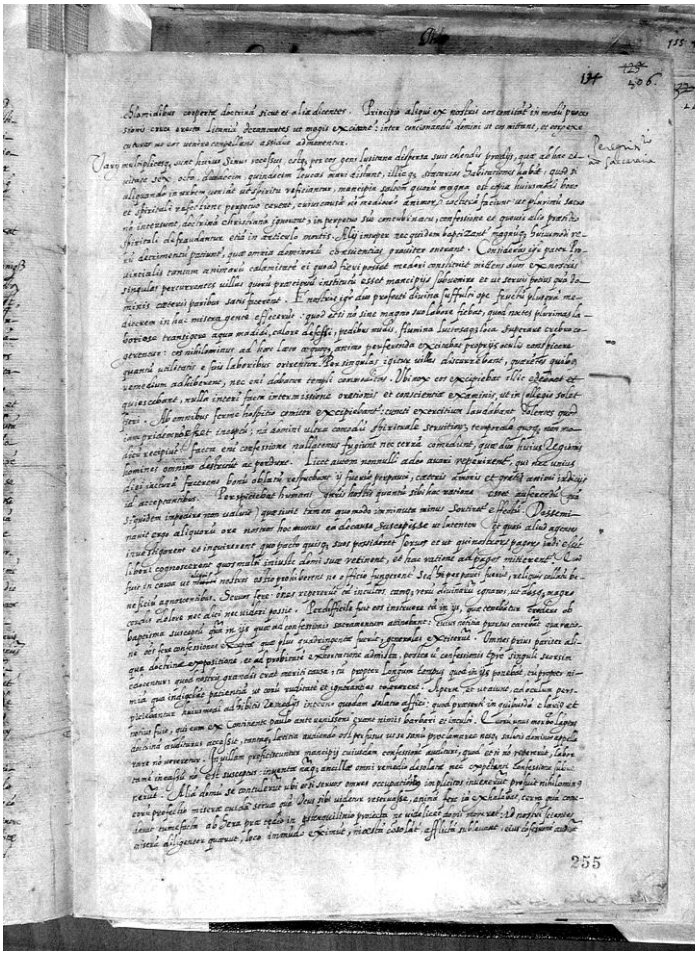










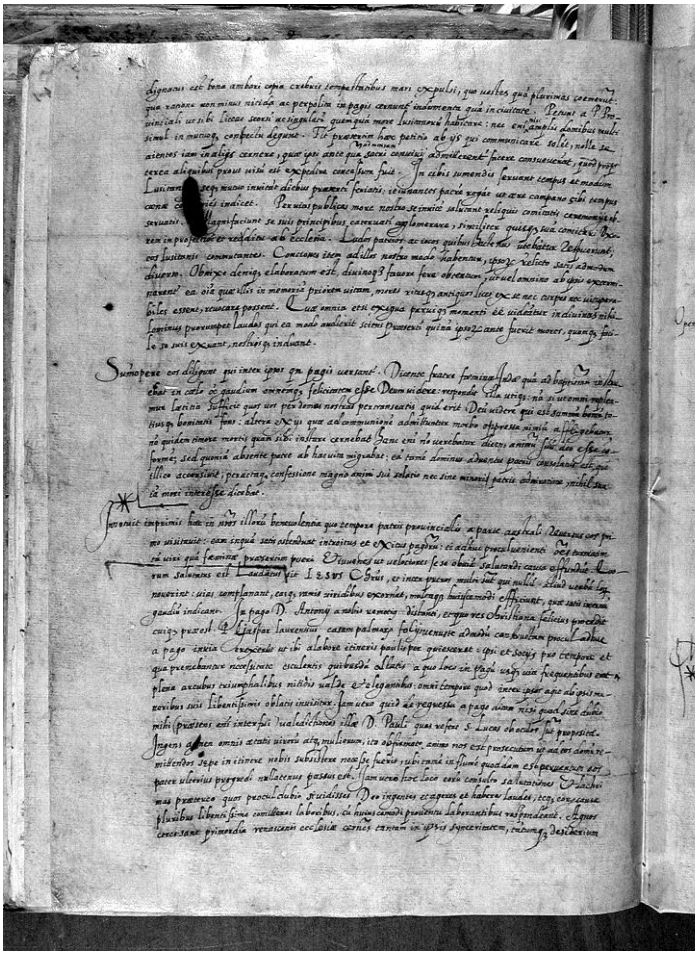


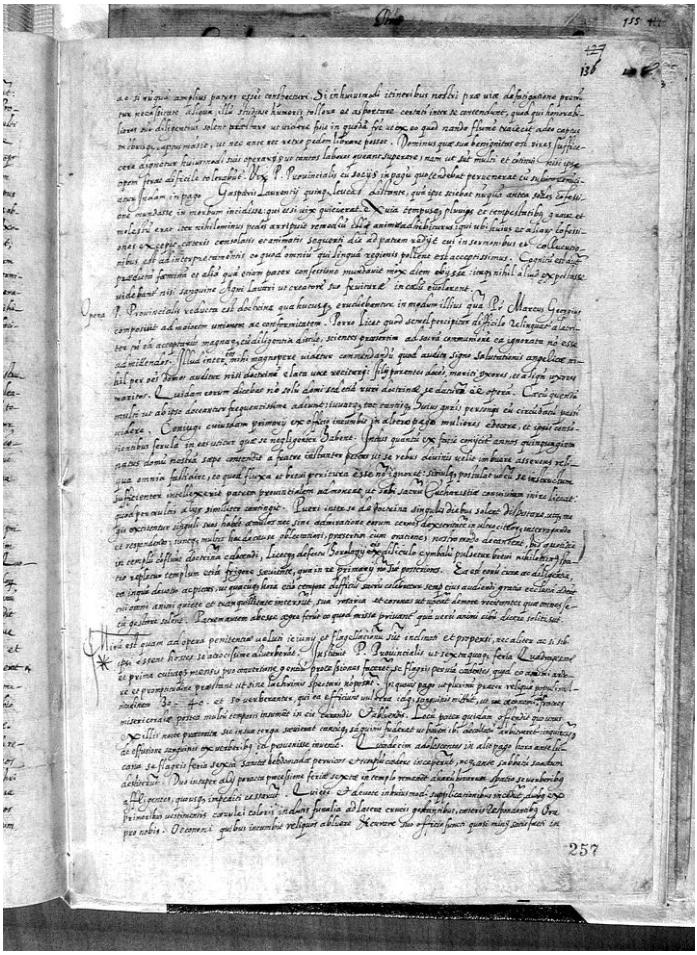
illo continuo priuabunt. Officia igitur ut ei qui incorporari dominii quæ ad hoc esseant obligati et quibus
mala in domo dominii sit permissum eos libere exterendi, quibus omnis incommodi dominii aliis publicanur. Nõ
dubito sit ipsi adhuc vendor. Sensibile hoc pagi nimis esse implicatum multorum, nec sinistribus refertum, quorum
adhuc nihil certi habemus.

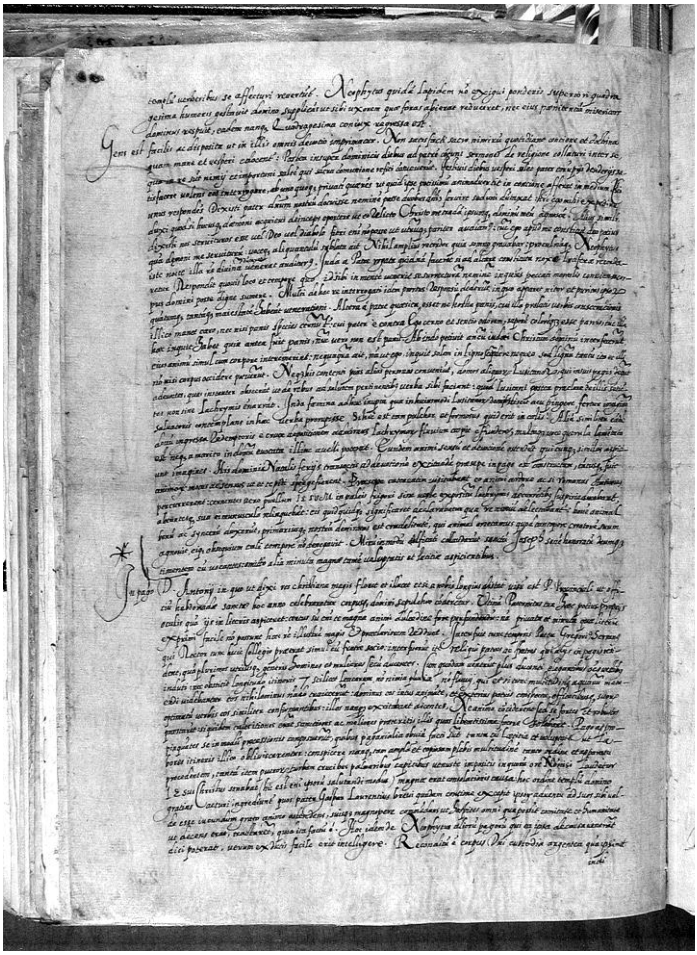
Ex marcatu huius collegij aliquem sine domo operam illud id exprimunt cognoscimus nisi non mercipsi Di-
pronectimus ad commutationem ad officia non sunt sicut si pars ut unque operum fori sunt ipsi, ita tamen illa de-
tuperet indigemus. Quamobrem aliam ipsam domi nihil exiguitatem operis sui cum sequentibus quique ut
essent et quibus nulla opera offerit et ideam domi ad ut fouris magna ex officiis habebunt, illi operantur,
alia ex necessaria vehenda, materiis signa regulas depriment. Ex illis opera colligit et ipsum cum
parum incentiua suscipit; spiramus, ut animo alacri ad rerum productio cuncta quibus omnes habitum
nõ uteuerint, nõ est cum deficiat fidamus. In pecunia omnium est pulcrior officia pro publicis, chara omni
ornatu exstat circa absolutis. Sacrarium hoc anno est addactis ornamenti plaque quæstor auratis:
inuenari sunt item duo calices et una custodia. Empta sui pratiosa etiam supra mille aureos ornat
quandam necessaria ad collegium nunc ad ecclesiam quæ nisi utinam sit vacuus et amplius eo tamen populus cuiusq
ut potuit ita et exiguis. De officio sancto hebdomadis nihil quod priuam dici nisi quod tempore de-
uo opera ut subsequens proceritio excellat. Patientia enim et ipsa ordinatio omnium Domino
fauore esse habitur.

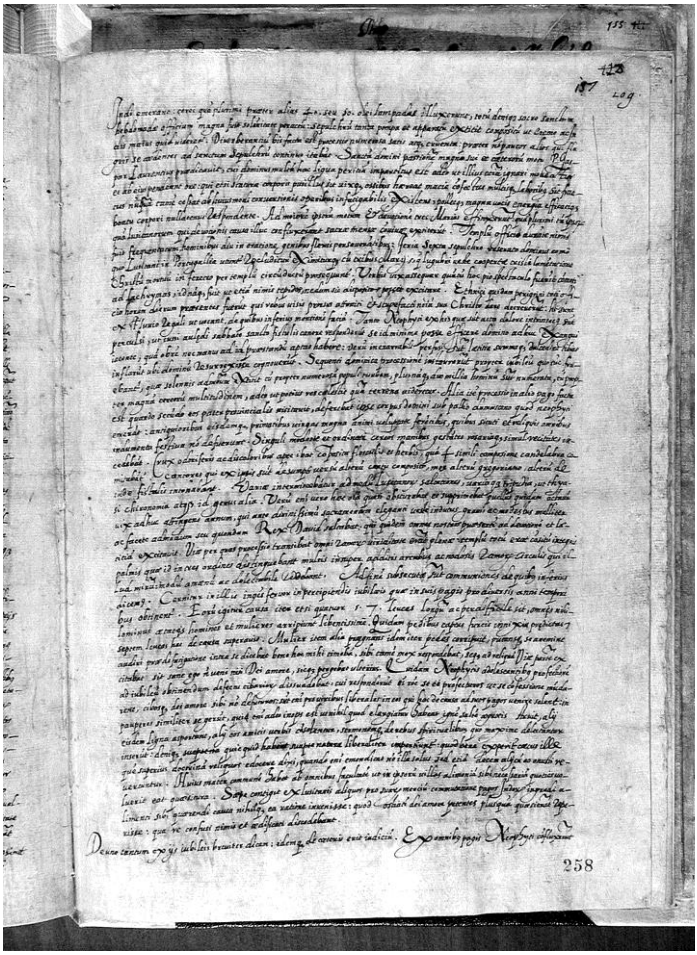
Ad centum adhuc Collegio et illo quin et Deiadcet in uidea dei laborantes: superest ut Pacemus Tum de
quinquaginta aliquis nõ ita tamen quinti quadraginta nõ contingent in bonumati causa tu defectu mensuræ et quod
etiam commutatione in pagis transgressuros scribamus. Incipiens igitur ab operarijs ubi primum ad formam
quæ ad primum nullorum de este amplam patentia mutuata non item multo alius, quæ illo quinq; spiritu
mundum sancte inuidere poste. Tene sapientia et cognitione in incertibus patitur et excaletur plenius
rapit opione decidendis, modo calcribus immodice et frangibus sunt frequentes. Et plaruim fabrica ar-
rapit tranas flumina, loca lutulenta et periculosa passi offendunt; modo pueri sapientes reangiqui, nullus
secundi corpus excitantes. Verum enimuero illa cuius amore hæc tolerant in felicitate vitæ miseribus
pri nõ deseqat ut quotidianam quinq; sui pagi habuerit perfuere quæ: desiderio ad cellas hortorum
dine, ad populum conciunare, confessiones et reciperi; schola quæsti intimare, informat et ipsi pagi inui-
sere. Nec pryrinus fragilitatem patientes sufferre, alteq; quadraginta q mis vitiatis amore relinqui
tatis nõ postea: concesti dei auxiliant huiusmodi laboris id sibi tolerant fortiores, inq; uberrimis
pecunia poterunt, ut ex sibi potius nostra augeri quæ minus ex optent. Nunc tene perspicere certe
est qui intrito genuis huius conuersionis suæ aggressi deo duce et authore fuisse dicitur: nec minus est,
sui obea non tempore qui infructuosa vita. Et nunc desistentes incepta minuit semper sub tamen prona
uere ad prouisibus continuare. Scribat nãq; Deus et nunc quantis procedente tempore in his populis
nunc sui fore amplificandum, stauracata, nobis certe premitiuis nisi ostendere similiq; in illam istum
duxere, primi nostris partibus laboris solitudinis et periculis superantibus uitiq; ipse fundentibus. Ce-
to scitat Pacemus. Tua quod di nostrae Societatis homines istius conuersos dei minus excellentiam
quam quantum hic gerunt: eos nõ minus exigit. Brasiles quia superes fere a fidelibus: odio certe apud
illos fratres maior et pompa, ueru dei premie et misericordia apud nos illud non de est quod dei pieris
delinent quoq; magis delectantur nempe ipsum cognito cui animam punire aliq; usluamus dimple
dei figuram.

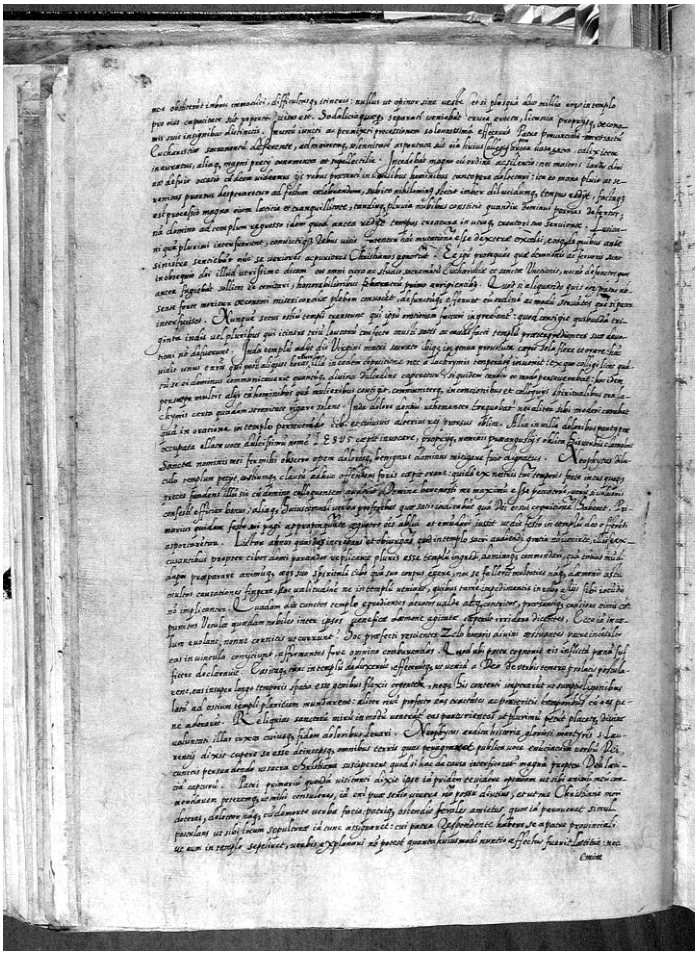
Ea tamen est in nos ipsi policia humana portuna in mutuo xaui dicinare cumulisque pecuniae ut non
mediocriter admirentur. Lusitani cum ad ipsum pager subiles positurde causa stares dicuntur gra-
dium. Omnes fere uestibus iam utuntur, nec sine pudore nudi incedunt: quibusq; operam suam
locare multoq; officium, quæ Lusitanis hac de causa diuendere. Hoc anno dei ordinauere.

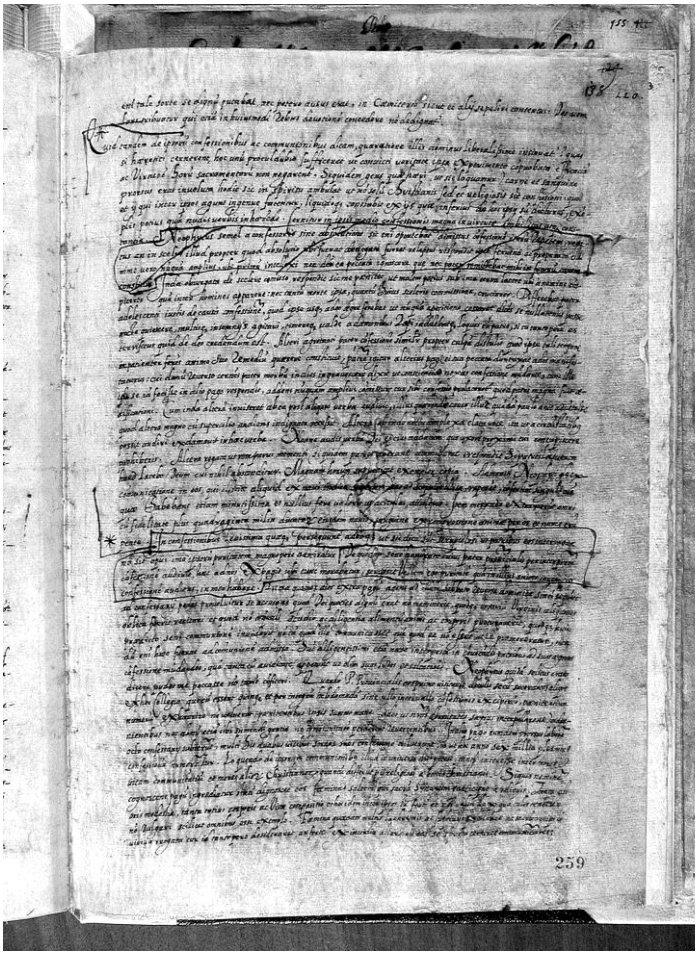


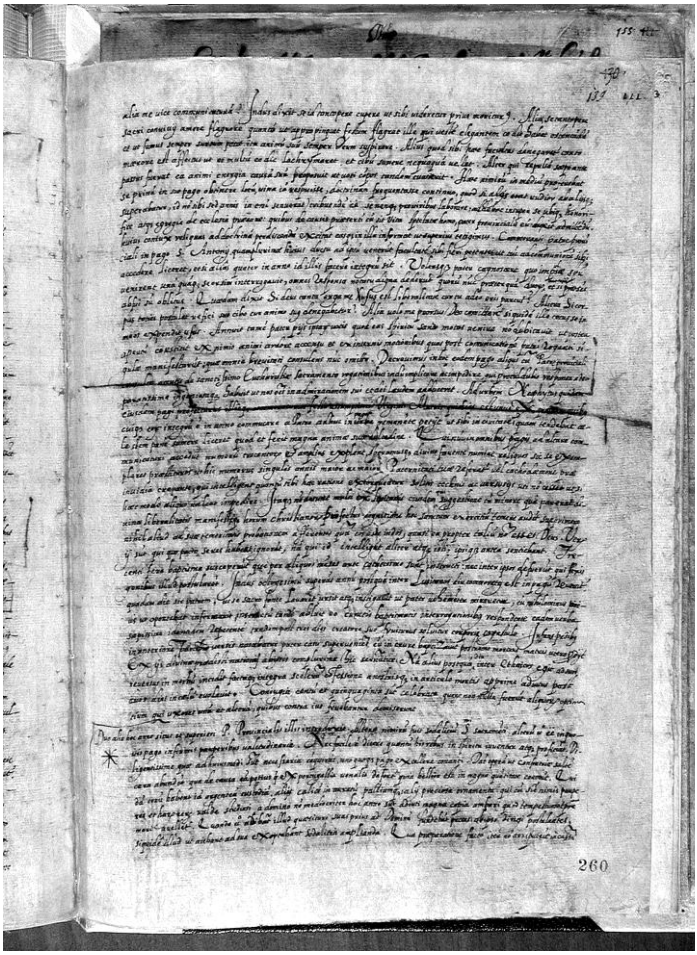


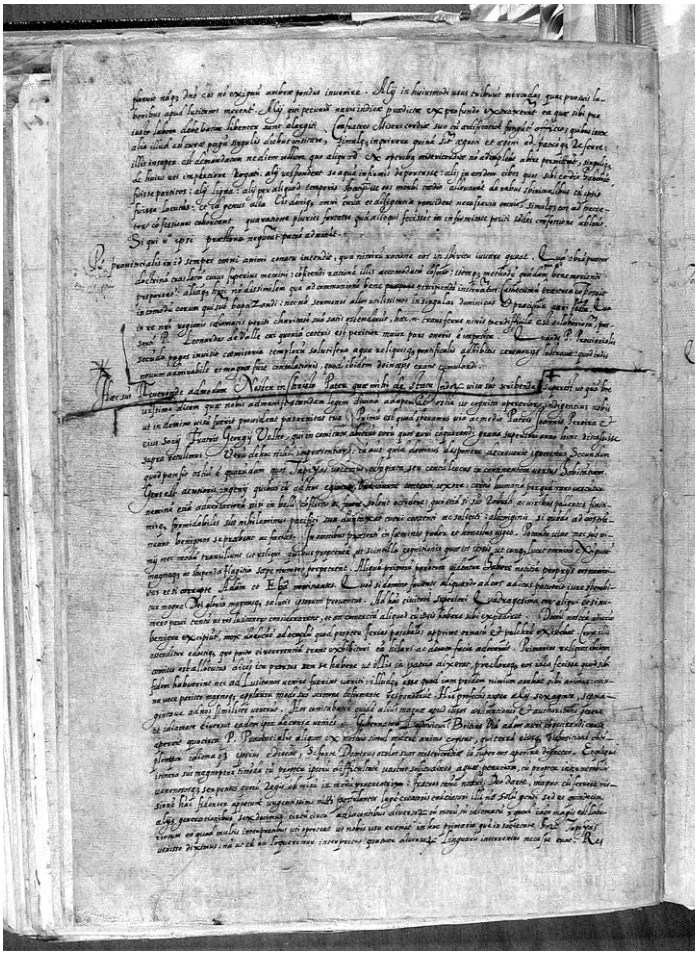


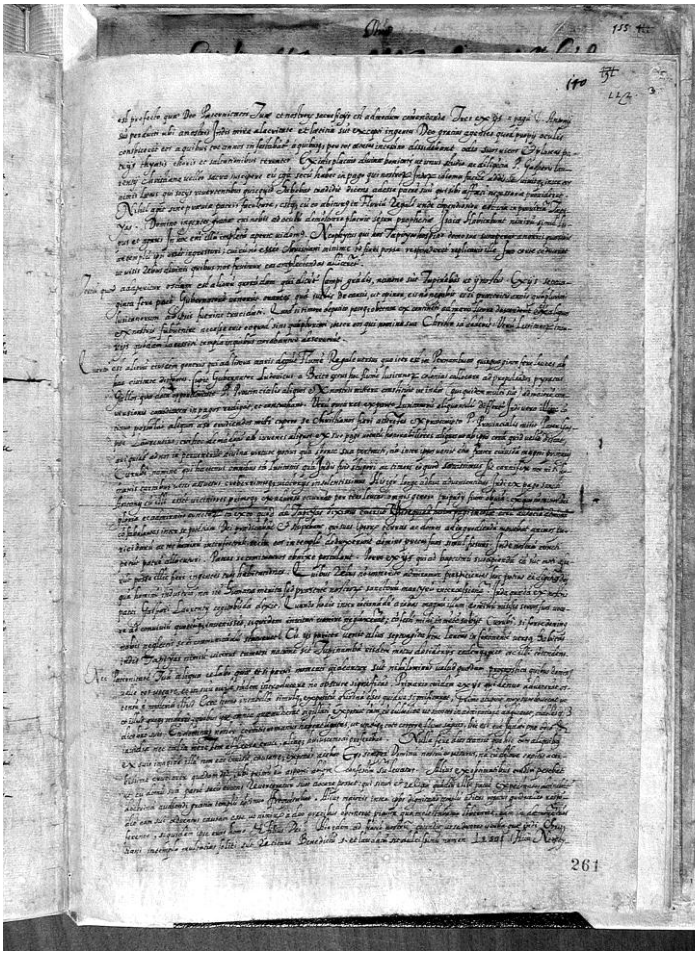


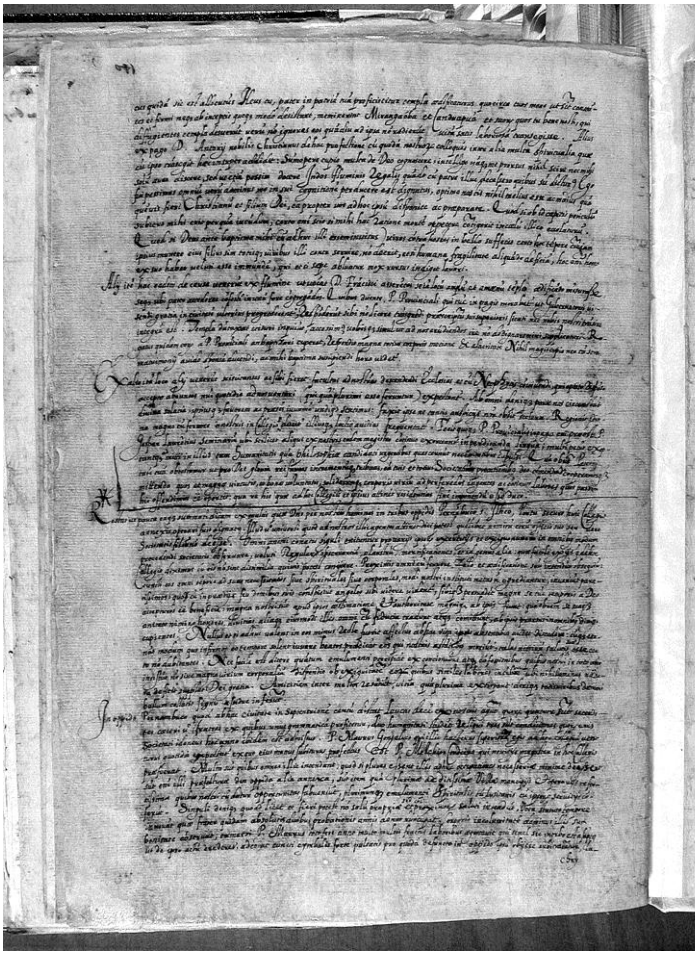


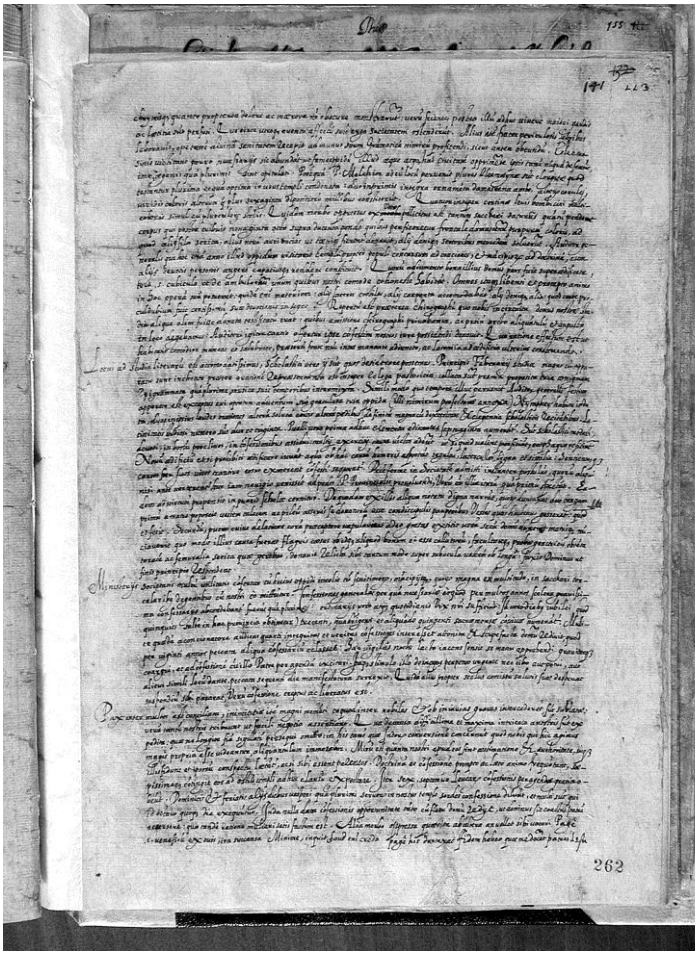


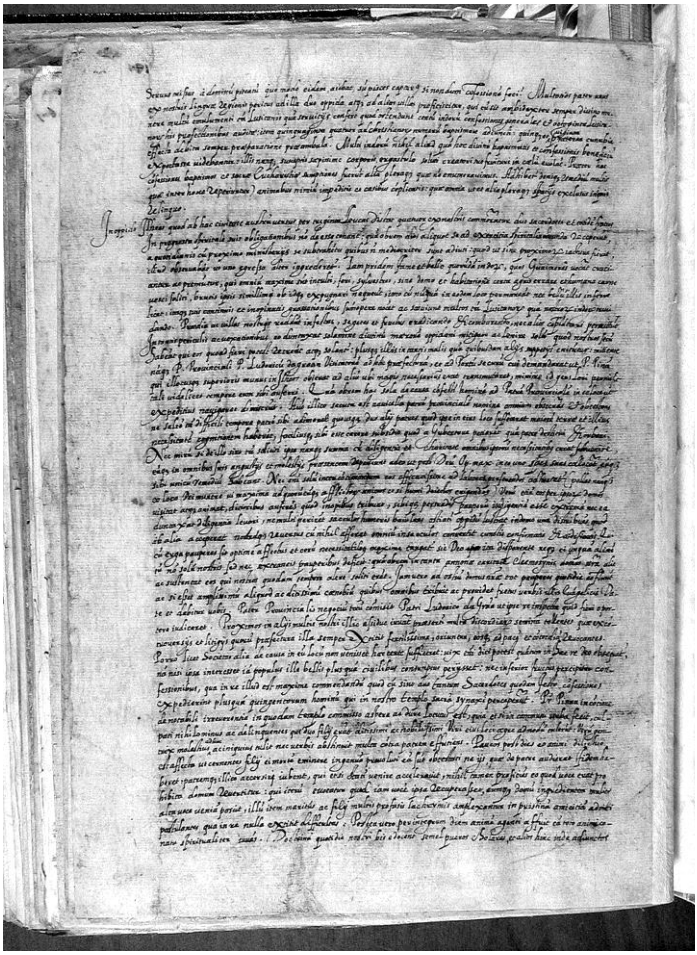


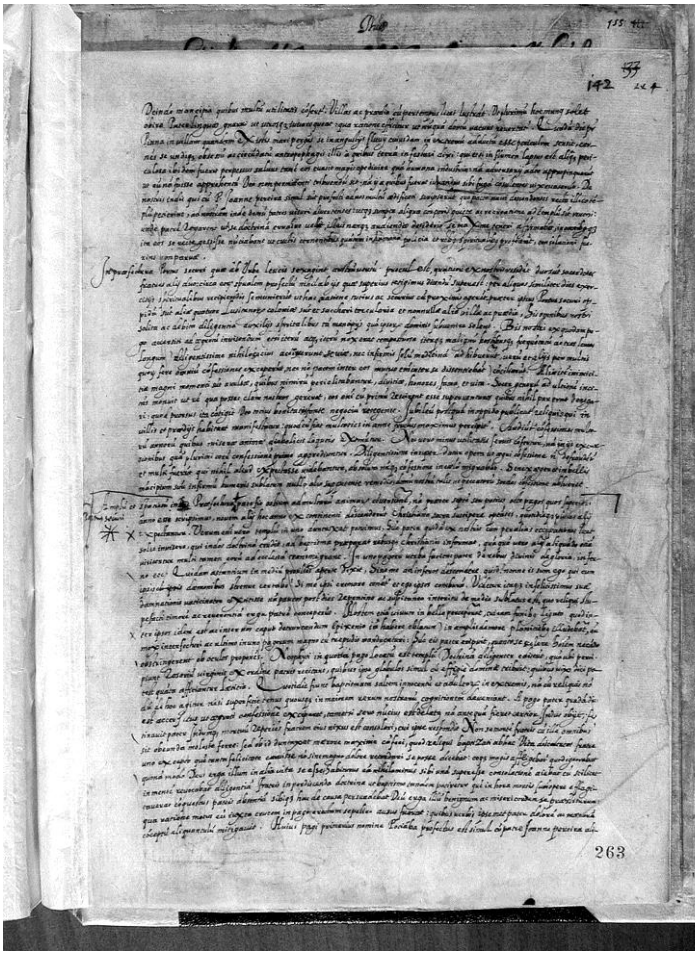


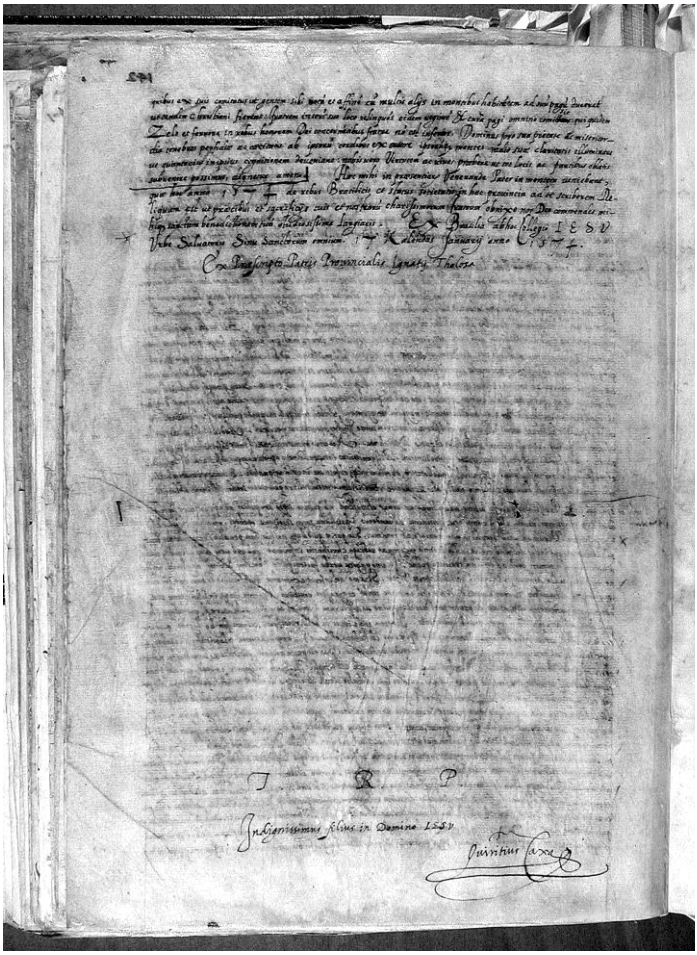












ANEXO B – Catálogo da Província do Brasil de 1586

ARSI, *Bras*. 5.1, fls. 28-29.

Catalogo delos Padres y hos. dela pro. del Brasil. año de 86.

+ P. Christoval de Gouea Visitador
P. Fernan. Cardim su compañero.
+ P. Joseph de Anchieta pro.al
c. f. P. Hernabe telo tiene cuydado del P. Visitador
c. f. Fran.co Dias atiende a las bozes delos alm.os y nauio.

Coll.o dela Bahia.

+ P. Luis de Gonçaga Rto. confessor, predicador
P. Manuel de Francia Ministro
c. f. P. Do. de Castro confessor dela Gente y canuile
c. f. P. Fran.co Diz enfermo de Rheumatismo.
P. Manuel de Barros predicador, pos. de los estudios
c. f. P. Balthasar Hernandez confes. pred. y lengua
P. Fran.co Pinto confes. y lengua
c. f. P. Luis Valente confes. y lengua
2. P. Gonçalo Leite confes. y pred.
P. Fran.co Lopez confes. pred.
P. Manuel Diaz confes.
+ P. Quirices Caxa confes. pred. y canuile y cuidado de los de casa.

Jardim y emfermeiro

Theologia.

+ P. Leonardo Arminio Italiano, pred. canuile confes. de los de casa, y perfecto delas casas Ospitales.
P. Vicente Gil canuile. Armonit. confes. de los de casa y maestro de Gramatica
P. Gabriel Gil confes.
P. Simo. Gaio lengua.

Casas de contrita.

El P. Rto. Luis de Gonçaga substituyo al R.do quinico que andaua ya cantado.
P. Manuel de San. procurador.

Domingos Lucena } lengoas
Pero Leiton
Calazar de mota
Fran.co Suarez

1.a Classe.

Dentisio Lazardi Maestro.
Manuel Coelho } lengoas
Domingos Lopez
Belchior Fernico
Gaspar Hernandez
Ad.o de Araujo

Domingos Montes.
Belchior de Castro ayuda al maestro de Gramatica.

2.a classe

Juan alvez Maestro lengoa.

Classe de leer, escreuir.

Francisco Vieira ayud.

Officiales.

c. f. Fran.co Gil porteiro.
c. f. Fran.co Leiton pot.o del carro.
c. f. Duarte Hernandez pot.o delos estudios.
c. f. Manuel Costan despensero.
Abraam Juan sabuttan, alfaiate y barbero
Luis Hernandez pedrero.
Cebaliuz pedrero.
Fran.co de la Lante carpintero.
Domingos Hernandez alfaiate y cuchillero.
Juan Lorenco despensero.
Fran.co Alvez lezinero.
Gaspar Luis atiende a auadia official.
Sebastian Hernandez lengoa atiende a auadia official.
c. f. Pedro Afonso atiende a los carretes del ganado.

Casa de Padraçion.

Pedro Nunez ayud. carpint.o 4. de Marzo de 84.
Antonio de Abreu estud. 21. de octubre de 84.
Saluador Coello estud. y lengoa. 23. de septiembre de 84.
Simon Pinto estud. 6. de Febrero de 85.
Balthasar de Mesquita estud. 6. de Febr.o de 85.
Amado Lopez ayud. oficio. 28. de abril de 85.
Fran.co de la Fonte ayud. refitolero. 13. de Junio de 85.
Manuel Alvez estud. 5. de Agosto de 85.
Antonio Gil ayud. 26. de Diziembre de 84.
Domingos minos estud. lengoa de Angola 13. de octubre de 85.
Bartholom. pezoa estud. 21. de octubre de 85.
Alvaro Alvez lengoa. estud. 8. de Diziembre de 85.
Antonio Salas estud. lengoa 8. de Diziembre de 85.

Residencias annexas al Coll.o

Spiritu sancto.

c. f. P. Ant.o Diaz Sup.or confes. lengoa.
Pero madeira depende de la lengoa.

28

S. Juan.

c f P. P.º de costa sup.r lengua.
c f P. Jorge Rodz confes. lengua
P. Pantaleon gtz confes. lengua.

S. Antonio

c f P. Juan Vicente sup.r confes. y lengua
hernan lopez cord. y lendro.

Capitania de Siete.

c f P. Ant.º de rocha sup.r confes.
c f P. Ant.º blasques confes. pred.
P. Agust.º de mulk confes. delos indios.
c f Juan martinez
Diego alvarez cord.

Capitania do Puerto rico.

c f P. Manuel de Arias sup.r lengua
3. P. Ant.º de Aranda confes. pred. y lengua
Ant.º de fonseca
Juan.º gtz Coadiutores.

Coll.º del Rio de Sn.º

4 P. Ignacio Mollina P.r pred. y genie de casos.
3. P. Martin de Rocha Ministro y procurad.
c f P. Vicente Rodz confes delos casos y iglesia y pocesso delas cosas spirales.
P. Juan polera admonit. pred. y lengua.
P. Juan bapt.a comnis. confes. y lengua.
c f P. Matheias alvarez confes. y lengua.
c f P. Manuel Dias confes.
c f P. Andres gtz confes y lengua
P. Juan Abate confes. delos indios.
4 P. Greg.º farrano enfermo delas cabeza.

Oyente de casos

Steuan de yrana.

Clase de latin.

3 P. Christual German maestro, confes. y predicador
Gerenimo parres lengua
Sebastre Cornello lengua y novicios
Barthlome leron novicio.
Gregor herrera novicio.

Clase de leer y escreuir

P. Manuel fernandez confes. lengua. oyente de casos.

officiales.

Gonzalo diaz portero
Antonio leon sacristan y ropero.

Juan marino enfermero.
Juan.º gtz. cocinero.
Jorge estevez carpint.º

Residenciar annexa al Coll.º

S. Laurencio.

P. Gonzalo de Alur.º sup.r y lengua
c f P. Miguel de Mesa. lengua
Manuel de castro capitan y lengua
Juan.º Belmar estud. depende la lengua
Manuel de sosa arista depende la lengua.

Capitania del Spu.º

c f P. Ant.º gtz sup.r pred y lengua
P. Sebastian estrada confes. sermonad. y lengua
Domingo garcia estud. lengua.
Antonio Jorge cord.

Residencias de Ns. ra Juan annexas ala casa.

3. P. Diego hernandez sup.r confes. y lengua
c f P. Blas Laurencio confes. y pred.
P. Th.º Rodz confes. y lengua
P. Ng.º Melgarejo confes. y lengua

Capitania de S. Vicente

P. P. Soares sup.r confes y pred.
c f P. Manuel de Sant. consul confes delos casos y lengua
3. P. Ant.º ferrera confes y pred.
P. Ant.º de cruz confes y lengua
c f Ant.º Rodrez
Sebastian gtz estud. depende la lengua.

Piratininga

P. Juan solario sup.r pred y lengua
c f P. Manuel Diez de Esmorant confes. y lengua
c f P. Leonardo de Valle confes. pred y lengua
Th.º de Nobre estud.
Ant.º de Miranda cord. novicio

Residencia de S. Miguel annexa ala casa.

P. Diego nunez confes. y lengua
Custodio gtz capitan depende la lengua

Coll.º de Pernambuco.

4 P. Luis de yrana P.r pred. y lengua
c f P. Th.º de Ossa Ministro y procurad.
P. Juan.º hernandez confes. y pocesso delas galeras
c f P. Alonso gtz confes.

cf. P. Simon Travaglì confes. consulte. anda en mission.

Curso de consoñ.

4 P. P.e Ildefonso Lizente. pred. consulte. Admonit. confes.
delas de casa. y procurad. delas casas espirales.
P. Manuel Cabeza segunda admonitor.
P. Fran.co Machado confes. y lengua
P. Baltasar lopez confes. y lengua } andan de mission.

Clase de latin.

P. Pantaleon de Beñas maestro confes. y pred.
Gaspar Pereze Lengua.
Christoval Valente lengua y sanebuitran.

Escuela de leer y escreuir.

P. Juan Bap.ta maestro confes. pred. y ojo casad.

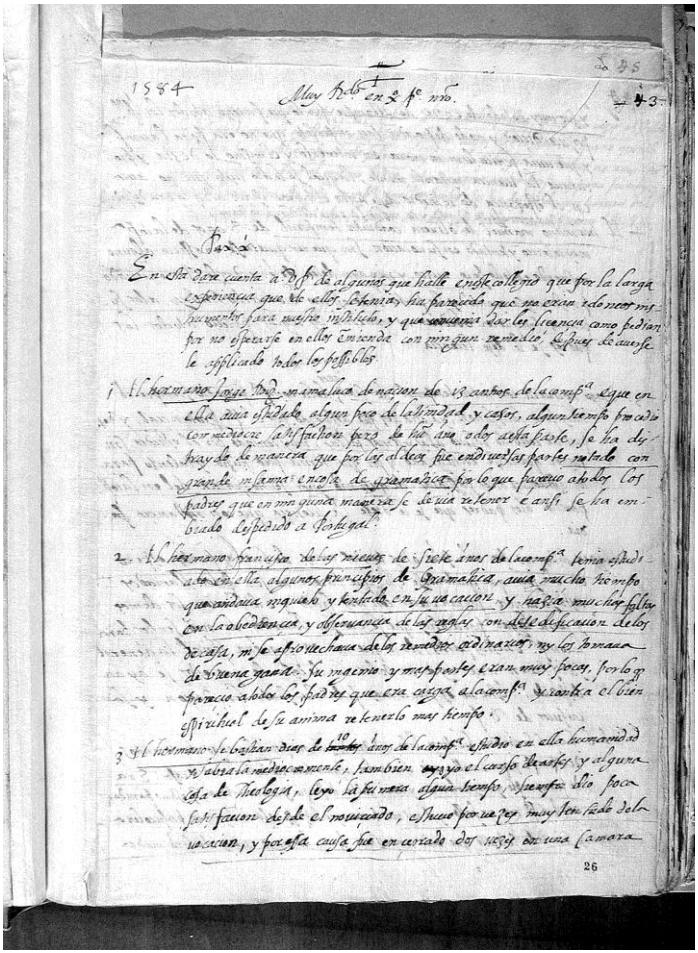
Officiales.

Juan Ruiz ayudante de alos esclauos.
Ant.o Ruiz cocinero
Sebastian de oro aguador y dorsonero.
Fran.co Martinez fort.o
Gabriel lopez hortelano.

Falecieron el P.e Manuel de paiua en 21 de diciembre
de 84 en la casa del Spi santo
El P.e Manuel de Castro en la Rioja 11 de Maio de 85.
El P.e Franc.o Tejeiera en Pernambuco en 17 de Enero
de 88.
Han se recebido en la Rioja los onze deste en el
Cabildo.
Desses dos confesores S. Antonio Serrano estud. lengua
en Pernambuco.
Thome de Mesa estud. lengua en Pernambuco
Marcos de Siueira artista lengua, Maestro de latin
en Pernambuco.
Fernan Botello Sumanista lengua en la Rioja,
Francisco Cordeiro Sumanista lengua en la Rioja
Manuel Pez Sacd. en la Rioja.

Joseph de anchieta

ANEXO C - Carta de Fernão Gomes ao Provincial, Bahia, 2 de janeiro de 1584.
ARSI, *Bras*. 5.1, fls. 26-27.



1584 Muy Rdo en Xpo nro. 43

Bahia

En esta doze carta a V. P. de algunos que hialle en este collegio que por la larga experiencia que de ellos tenia, y sin parecerda que me eran de poco mi humildad para nuestro instituto, y que ~~[illegible]~~ dar les licencia como pedian por no esperarse en ellos enmienda con ningun remedio. despues de haverse le esplicado todos los possibles

1 El hermano Jorge Rodrigues natural de nacion de 13 annos de la compª segue en ella aunque estudio algun poco de latinidad, y casos, algun tiempo fue dado con medicina satisfaciendo poco de su obediencia, se ha desbrayado de manera que por los dichos fue endurecidos pareces notable con grande infamia en este de gramatica por lo que parecio a todos los padres que en ninguna manera se devia retener e ansi se ha embiado desterrado a Portugal.

2 El hermano Francisco de los Reyes de siete annos de la compª tenia estudiado en ella algunos principios de Gramatica, avia mucho tiempo que andava inquieto y tentado en su vocacion, y nacia muchos faltas con la obediencia, y observancia de los reglas con desedificacion de los de casa, no se aprovechava de los remedios ordinarios, ni los tomava de buena manera. su nacimiento y mas partes eran muy pocas, por lo que parecio a todos los padres que era carga a la compª y contra el bien espiritual de su animo retenerlo mas tiempo.

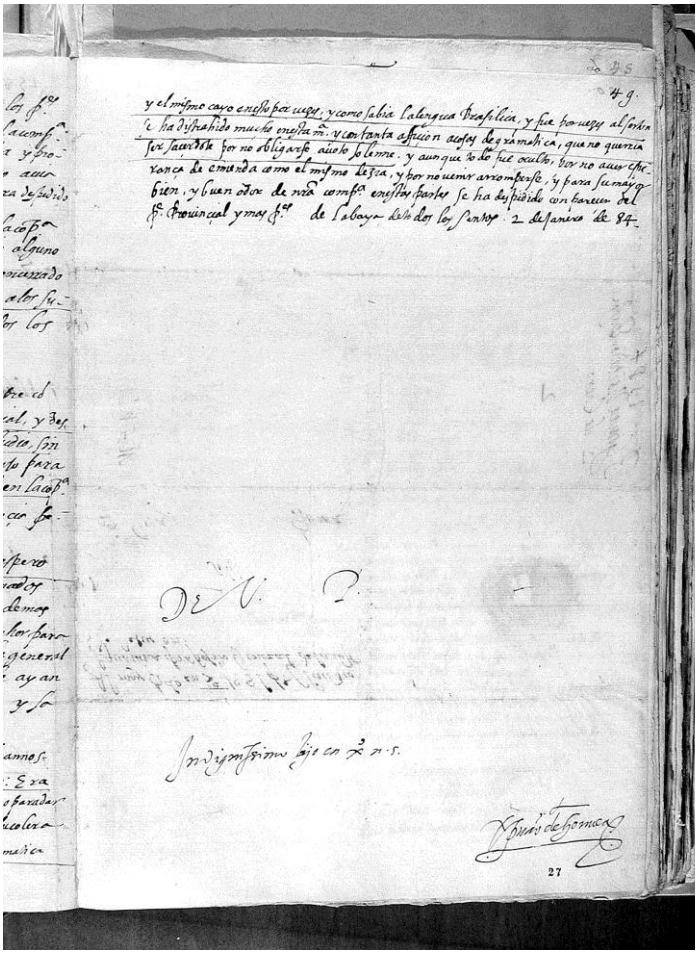
3 El hermano Sebastian diaz de 10 ~~[illegible]~~ annos de la compª estudio en ella humanidad y agora la medicina mente, tambien ~~[illegible]~~ oyo el curso de casos, y alguna cosa de theologia, leyo la retorica algun tiempo, tuvo alguna facilidad, despues el nouiciado, estuvo por un pies muy sentido de la nacion, y por esta causa fue encerrado dos veces en una camara

y fue muy notado de errores de estampa, por lo que parecio a todos los gf.os
por su ordenacion y modo de proceder tan mysterioso que no era para la conf.n
y que avia particular en mora en retenerlo, y el mismo lo dessea y procu-
raua la licencia instantemente, la qual se le dio luego que no aun
en el esperanca de remedio de la tierra el Padre escrito a los gf.os que era despedido
mas y se tuvieron algunas quentas y se mostro la comanda q. se le auia
+ El hermano manuel de oliuera coadjutor temporal de 8 anos de la cap.a
muy colerico y tentado con su accion son que ser quatroque en especie alguno
mostrarde enfado poco aseyo, y ningun deseo de enmendarse, fue encerrado
por esta causa y en todos los partes donde estuuo dio mucho trabajo a los su-
periores, siguiendo obedecer mi guardar las reglas, parecio a todos los
padres se le diese licencia

5. Diego no queria coadjutor temporal de sacr.a dela conf.n, procedio siempre con
muy poca satisfaccion, y a otra vez fue despedido por el P.e Provincial, y des-
pues de recebido obuiaua a los mismos faltas, muy tentado por el estudio, son
quererse quatroque enseñorado, y por que tenia poco juicio y talento para
los estudios, y otras prestanzas de que no tuuo se no sorprendio del en la cas.a
parecio a los padres que se le diese la licencia que con instancia pe-
die.

En lugar de los dos nos dan otros tres otros amos de buenos ponto, espero
con el tiempo que quitandose estos que hazen no ser de los llamados
a esta sucesion, podran crecer con mas fruto y e de suceder los demas
y auria lugar para otros que se crea por llamados de nro. Senor para
su compañia en estos partes de lo que no es pequeña señal la general
satisfaccion que aya en todos los de casa de que estos se ayan
despedido. Esta no es para mas fiel la santa bendiccion y so
corredor de V. P.

5. 6. que el hermano Gedeon Sobo estudiante de nacion flamenco de 6 anos
de la compa. y que en ella auia estudiado algun poco de latinidad y casos: Era
de buen exemplo y muy colerico, y tenia falta de juicio y tanta colera q. estuuo parado
en un p.o con un fraile, y el mismo tenia que hazer algun desprecio por su colera
y obedecido se le dio que auia acometido a un hermano asesor de gran mesa



y el mismo cayo en esta por ingrs, y como sabia la lengua Brasilica, y fue por mayor al sordn
se ha dispatido muchos en esta ñ. y con tanta afficion a oyr de gramatica, que no queria
ser sacerdote por no obligarse a esto de lo mesmo. y aunque todo fue oculto, por no auer cho
ranca de emenda como el mismo dexa, y por no uenir arrompersse, y para su mayor
bien, y buen odor de nra comp.a en estos puestos se ha dispedido con licencia del
P.e Provincial y mas P.es de Sabaya deste dos los Santos 2 de Janeiro de 84.

Dr N. P.

Indignissimus Sjs en X.o n.s.

Francisco de Gomez

ANEXO D - Fundação dos Colégios e Residências do Brasil, 1598.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 497-498.

Fundação dos Colleg.os e Residencias do Brasil. 1598.

93

Historia da fundação do collegio da Baya.

Teue principio este collegio no anno de 1549. foy posto na cidade do Saluador, que está situada na Baya de todos os sanctos, por ser opt.o e que auia de ser cabeça, e seminario de todos os mais que ao diante se fundassem como a cidade auia de ser metropoli de todas as outras.

A occasião que auue para isso foy querer elRey Dom João 3.o de Portugal de boa memoria pouoar esta terra do Brasil, que hera de sua conquista. E vendo por hũa parte o grande fruito que o P.e Mestre fr.e Vrbano fazia na India assi na conuersão dos gentios como no proueito espiritual dos Portuguezes, e por outra a obrigação que tinha a conuersão dos naturaes desta terra por pertencer ao Mestrado de xpo. cuio perpetuo administrador elle he, e por cuio respeito leua os dizimos della; pareceolhe que os da comp.a herão muy a proposito para lhe dar em carreagar sua ancienciaa na conuersão dos naturaes della. E assi pedindo o elle a Nosso P.e Ignacio de boa memoria ordenasse viessem alguns dos nossos, que dessem principio ao que elRey pretendia, e o que aconteceo no anno de 1549. com o g.al Thome de Souza que foy opt. que elRey mandou a pouoar e gouernar este estado do Brasil, por esta mesma occasião se fundarão os mais collegios do Rio de Jan.o e Pernambuco. No principio não teue nũa renda, mas sustentaõse algũ tempo muy pobre.te das esmolas dos Portuguezes. Depois elRey lhes mandou dar hũ tanto de esmola por cada hũ cada mez, que podia vir amontar por anno des ou doze mil r.s por cada hũ.

Deu aporte de 12 annos elRey Dom Sebastião o dotou no anno de 64. de trezentos cruzados de renda por anno para sessenta religiosos. E para ajuda do edificio lhe mandou dar outro sessenta e tantos cruzados por espaço de dez annos. A qual renda não teue mais a cerca disso ate agora.

A igreja que tem lhe fez Mendo Sa terceiro g.al que foy deste estado. O edificio do collegio se fez parte da esmola que elRey Dom João mandou dar, parte da renda que lhe deixou elRey Dom Sebastião que não se pagou hũa ne outra algũ annos como convinha e despois a renda de que se pagou tudo junto.

Pedirão os P.es aos g.es alguns terras de sesmaria, como se dão aos mais moradores, huas tem sua

497

Deve ter levado este papel para Roma em 1598 o P. Fernão Cardim (Provincialato do P. Pero Rodrigues)

S. Bras

da cidade, donde lhe vem o mantimento que na terra se estima. Tem outras terras, assi de sesmaria como aforadas com que esse gado, e estas duas cousas são sua principal sustentação de carnes e mantim.

Mendesa lhes deu de esmola huãs terras na capitania dos Ilhees que chamão o Camamu são doze leguas por esta, e seis pera o sertão. destas não se aproveita o collegio mais que de huã Ilha, onde faz mantimento e cria gado e outras criações miudas: pollas mais estare impedidas de hũa gente cruel e fera, que as não deixa pouoar os Portuguezes. desempridas que sera quando for servido alevantar aquella praga, serão de m. proveito, por que são m. boas e tem m. agoas e engenhos da cucar.

Tem mais alguã casaria que aluga nesta cidade, do qual e de algũ nouilho que vende e doutras mudanças pode ter atee dous mil cruzados cada anno.

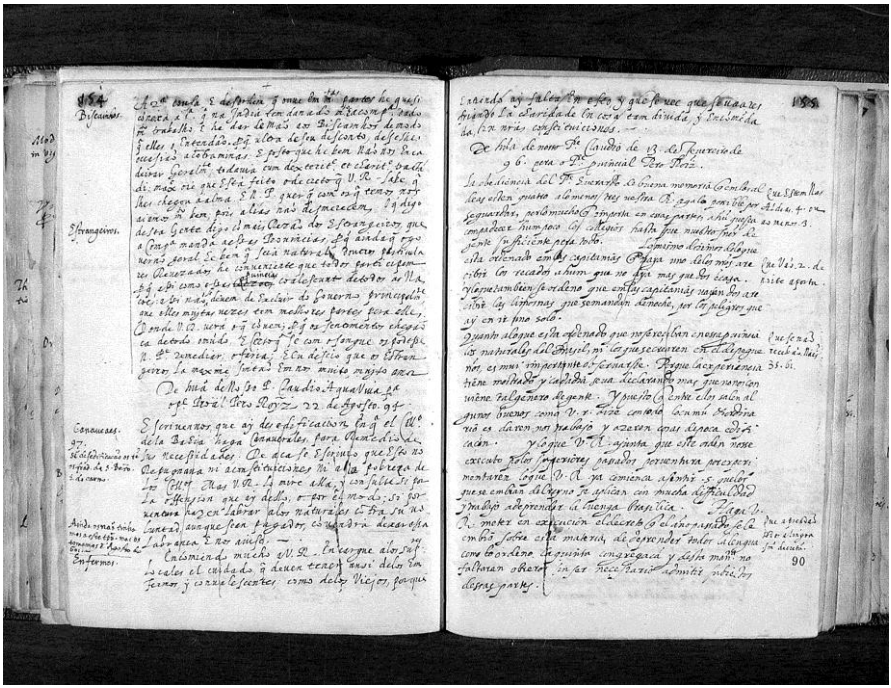
Não tem este collegio obrigação alguã particular. as licoes que tem são sinoes introduzidas co consentimento dos gouernos passados. Tem de ordinario hũa licão de Theologia Scholastica, outra de casos. Tem hũ curso de artes, quando ay estudantes pera elle ahi de casa como defora que comum. se começa de quatro em quatro annos. Tem duas licões em classes de humanidade, e outra de ler e escreuer. mas nenhũ dellas obriga a fundação. Senão tiuer diuidas, pode sustentar como que tem, os sesenta de sua fundação entrando nelles dez ou doze que estão de ordinario nas capitanias dos Ilheos e porto seguro, que lhe são sugeitos, e outros tantos que estão nas pouoações dos Indios occupados em seu instituto e doutrina aos quais este collegio pude do necessario, e os dites podera sustentar estreitam. pollas cousas terem preços excessiuos, e os caminhos do mar serem m. por onde se não pode puxar do Reino do que há mister.

Residencias do Collegio da Bayas.

Tem este collegio duas residencias annexas, que pouco depois delle tenerão seu principio. s. a que está na capitania dos Ilheos 30. leguas dele e a que está na capitania do Porto seguro que está sesenta ambas da banda do sul. O P. Nobrega pr. superior que veo ao Brasil, como g. Thome de sousa, lhes deu principio com desejo de ajudar ahi aos Portuguezes como Indios quando las anda, como se agora se tem feito.

Sempre se sustentarão de esmolas, dandolhes este collegio vestido, azeite, vinho, e necessarias a Igreja, por estas causas se não acharão naturais, nẽ os moradores as terão para lhes dar.
Não tem obrigação alguã. exercitão com todos nossos ministerios gratis como a mesmo estes.
Tem huã escola de ler, de meninos filhos dos Portuguezes, onde alem da doutrina ensinão ler e escrever.
Estão de ordinario em cada huã destas residencias de quatro até seis dos nossos, que se agora se sustentão com m. trabalho pollas capitanias estarem muy pobres, e se hive decpenando por causa de hũa gente barbara e cruel de que recebẽ m. perda e damno.
Tem este collegio tres fildeas de Indios em que os nossos residem.

ANEXO E - Carta de Cláudio Aquaviva para o padre provincial Pero Roiz, 13 de fevereiro de 1596.
ARSI, *Bras*. 2, fls. 90-91.



156

De otra dende P.e del mesmo dia & año

Encargamos a V. R. la observancia de la regla 58 [illegible] en todo lo que ella dize tocante a las comedias y tragedias, y quitose el abuso de se hazer estas fiestas en parte donde las mugeres sean del auditorio. Y maravillamonos que se aya estrañado, y no nos ayan advertido desta circunstancia hasta agora y siguiremos con cosas buenas y devocion en nras fiestas que es y deve ser el fin porque se hazen, como es un buen sermon y muchas confessiones y comuniones &c y lo que agradare en son y desta manera quedara mejor celebrada la fiesta de las virgenes &c con comedias y tragedias en que ay tanta [illegible] de distracion y perturbacion.

Comedias &c. 140. 87. ~~137~~. 159. 263.

Avisanos que en la Haya quando en las vacationes van los nros estar algunos dias en la quinta que no se dane a la oracion. Y que ansi los que son amigos della tienen la, y los otros passan sin ella. Por lo qual advertimos a V. R. que ordene asi en la Haya como en las mas partes adonde los nros van estar algunos dias en las quintas &c de tiempo a la oracion y a los examines, y [illegible] porque asi se costumbraba hazer por aca. Y no es bien que se tenga la recreacion corporal con perdida de nros exercicios spirituales ordinarios y con menos observancia de la regla que lo manda.

La buena costumbre de aver sermones en los collegios todos los domingos y fiestas no se tiene de quitar, principalmente quando no se predicasse en otras partes. Y asi ha de cessar de tan santo exercicio adonde ay dos o tres predicadores porque entre si pueden repartir el trabajo.

Sermones frequentes.

Y lo mismo juzgamos de la limosna que los novicios acostumbravan pedir quando acabados los dos años han de hazer sus votos. Porque aunque en el examen c. 4 § 27 se dexa esto al arbitrio del superior con todo como ahy fue ya entroduzido, y no ay inconveniente que lo impida conviene que continue este buen exercicio.

157

Como de la buena criacion de los novicios depende el buen spiritu y progresso en la virtud desseamos y encomendamos a V. R. mucho que todos los que recibieren en esa provincia hagan y acaben su probacion en el collegio de la Haya pues en el esta la casa, y alli se pueden instruir como mandan nras constituciones. Porque de aver falta desto en sus principios y de los occuparen ante tiempo en los officios vienen perder cedo el spiritu, lo que no acaece tan frequentemente quandoseles da tiempo para se fundaren en las virtudes como es necessario y requiere nro instituto.

Carta de nro P.e del mesmo dia & año

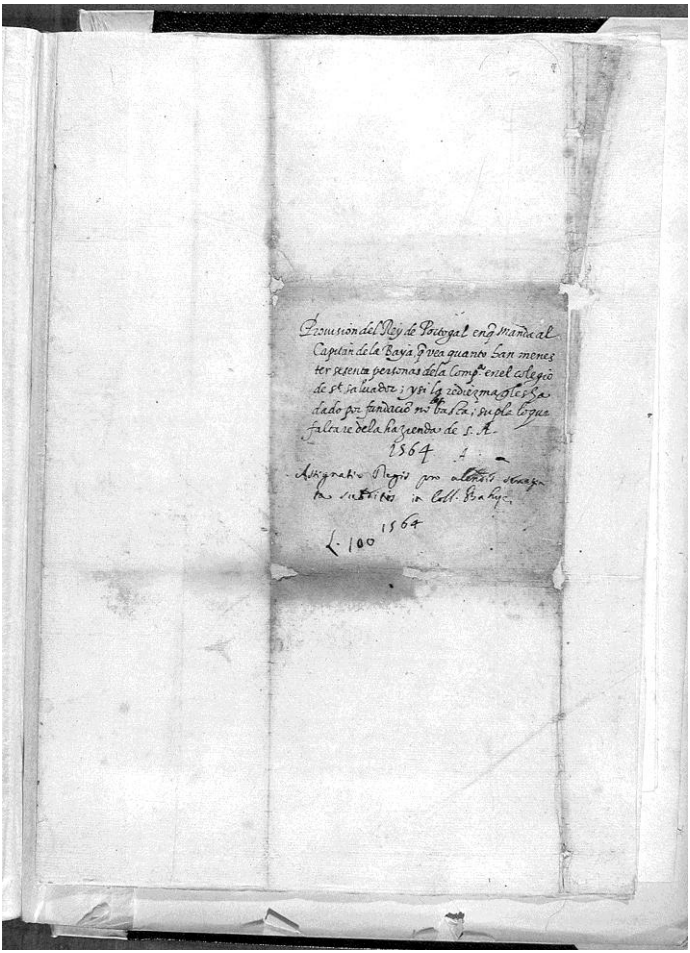
Muy R.do en Christo P.e pax Christi

Porque podra acaecer que entre los libros que se embian a V. R. vayan algunos que aunque aprobados aca, contenga con todo una particular, o cosa que pueda causar offension en esas partes si luego se publicare y communicare a todos sin differencia, y deseando nos prevenir esto con remedio conveniente, nos parecio, y asi se ordena a V. R. que los tales libros que de nuevo se embiaren los examine o haga examinar a los superiores, o a otros p.es para esto dessignados que vean con diligencia se contienen cosa que encuentre la edificacion, o pueda ser causa de escandalo y allandose se corrija y emiende primero antes que se divulgue y publique. Y desto se haga memoria para que se observe asi de presente como en lo porvenir. En los santos sacrificios &c. De Roma 13 de Hebrero de 1576. De V. R. siervo en Christo

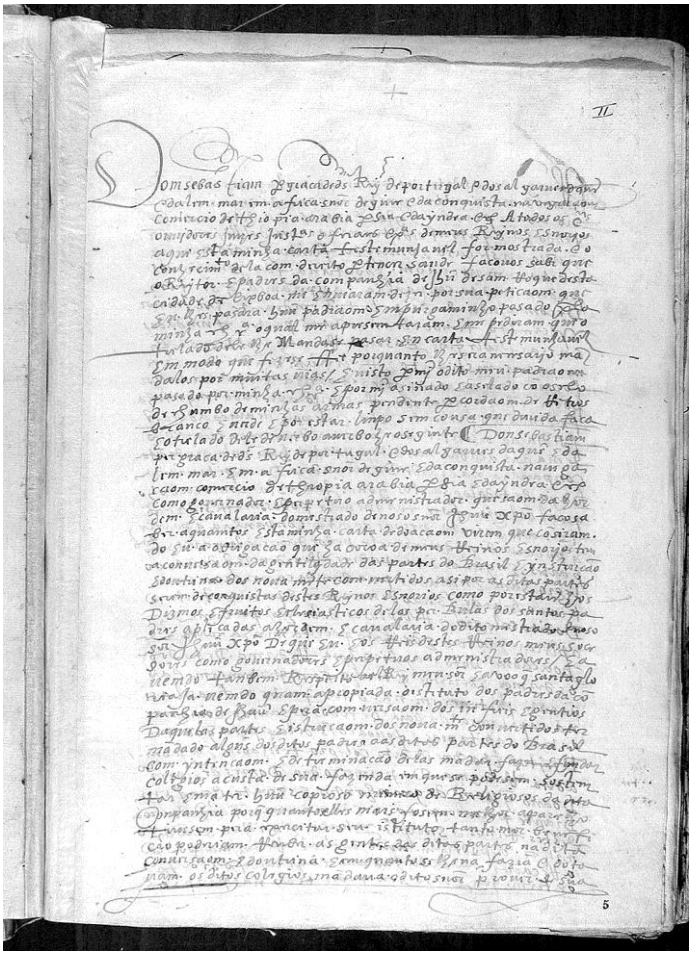
Claudio.

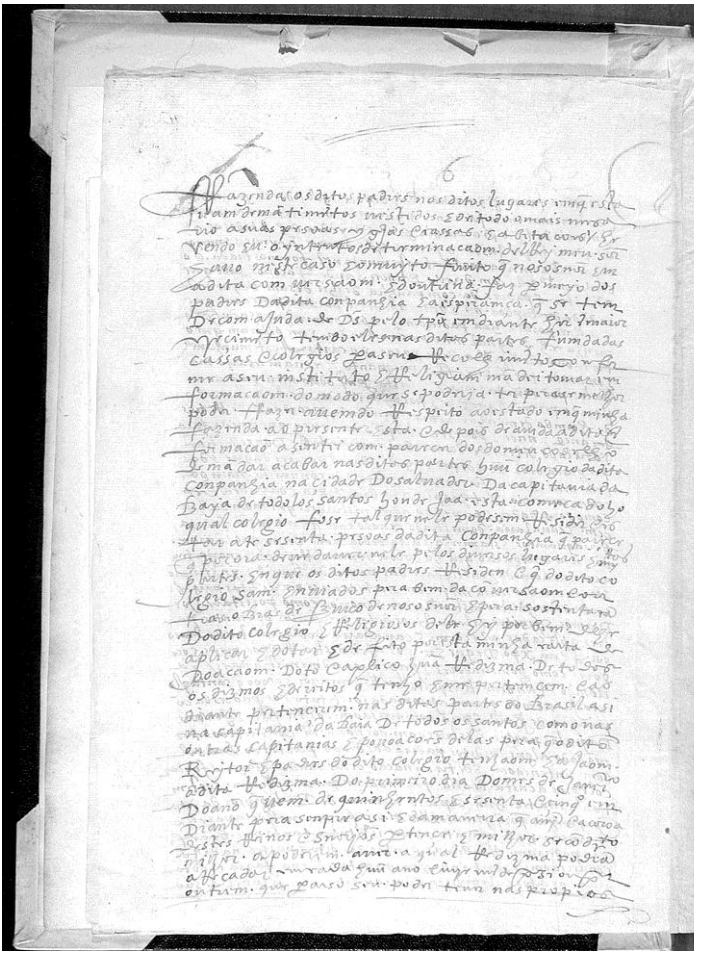
91

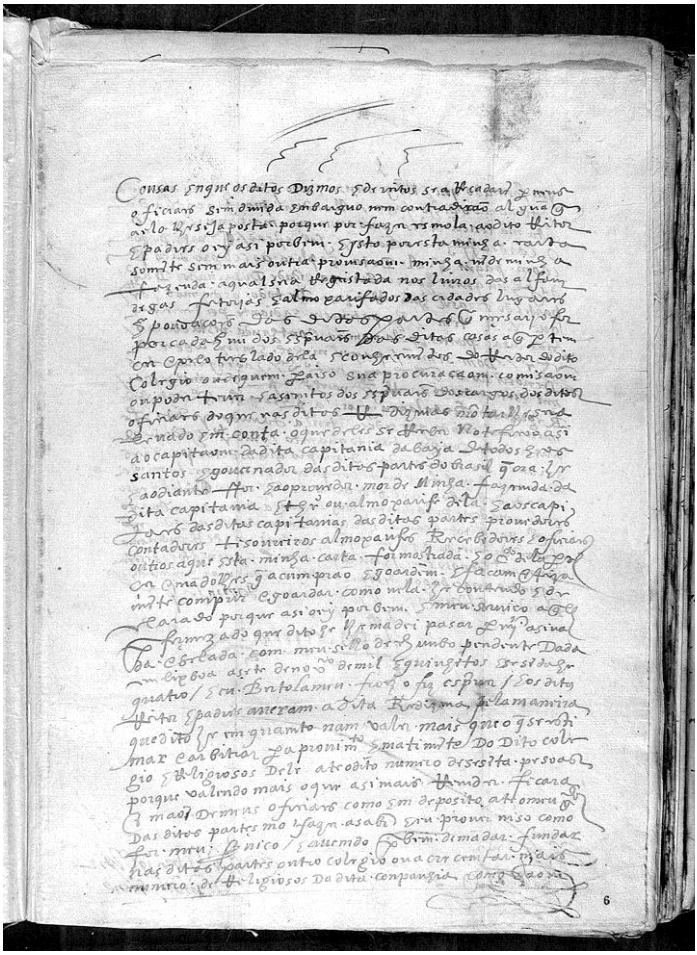
ANEXO F – Provisão do Rei de Portugal para a capitania da Bahia sobre o número de pessoas no Colégio de Salvador. *ARSI, Bras*. 11.1, fls. 4v.-7v.

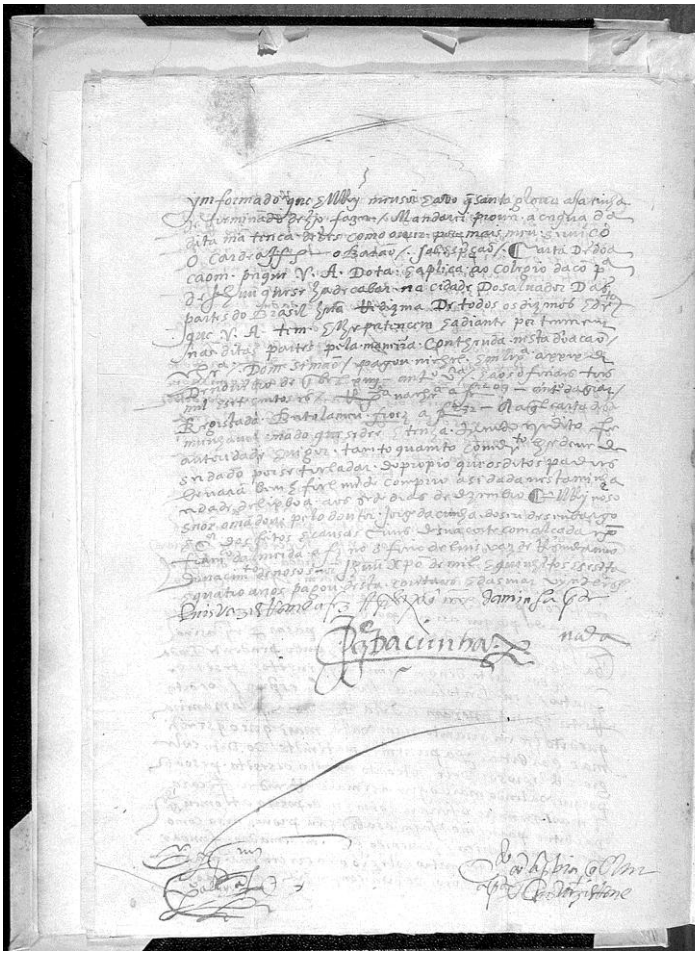


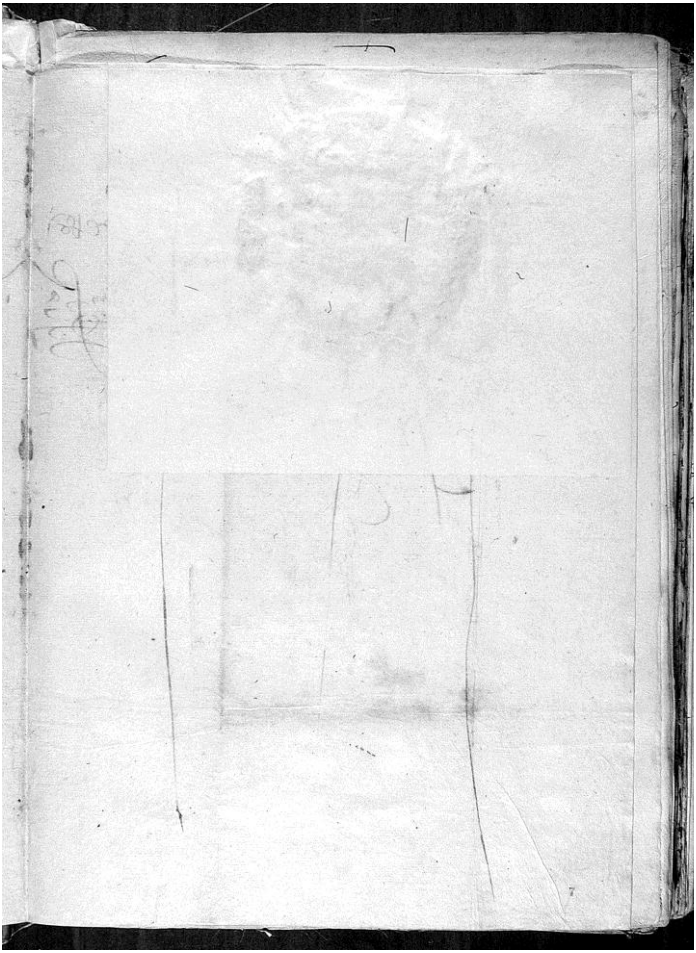
Provision del Rey de Portugal en q̃ manda al
Capitan de la Baya q̃ vea quanto han menes
ter p̃ sesenta personas de la Comp.ª en el colegio
de st. salvador; y si la rdde. ma.d les ha
dado por fundaciõ no tra sta; si pla lo que
falta se de la hazenda de s. A.
1564
Assignatio Regis pro alendis sexaginta subditis in Coll. Bahiae.
1564
L. 100



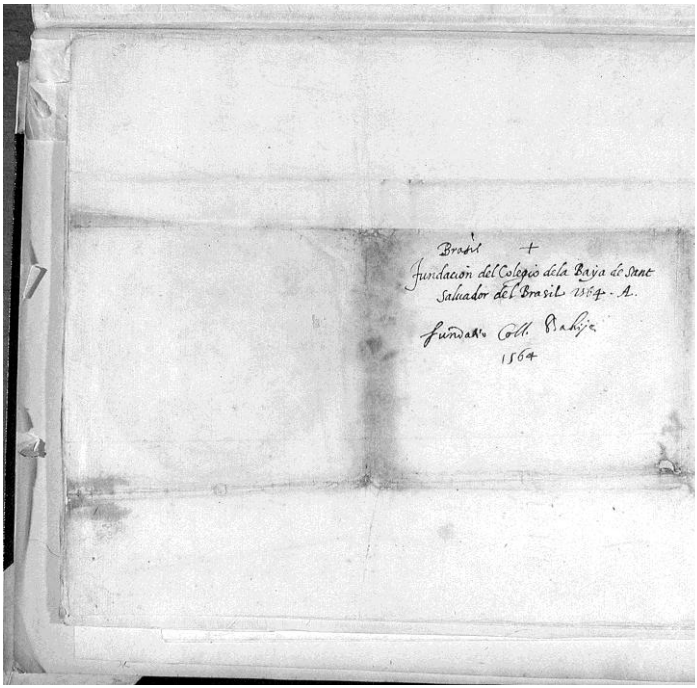




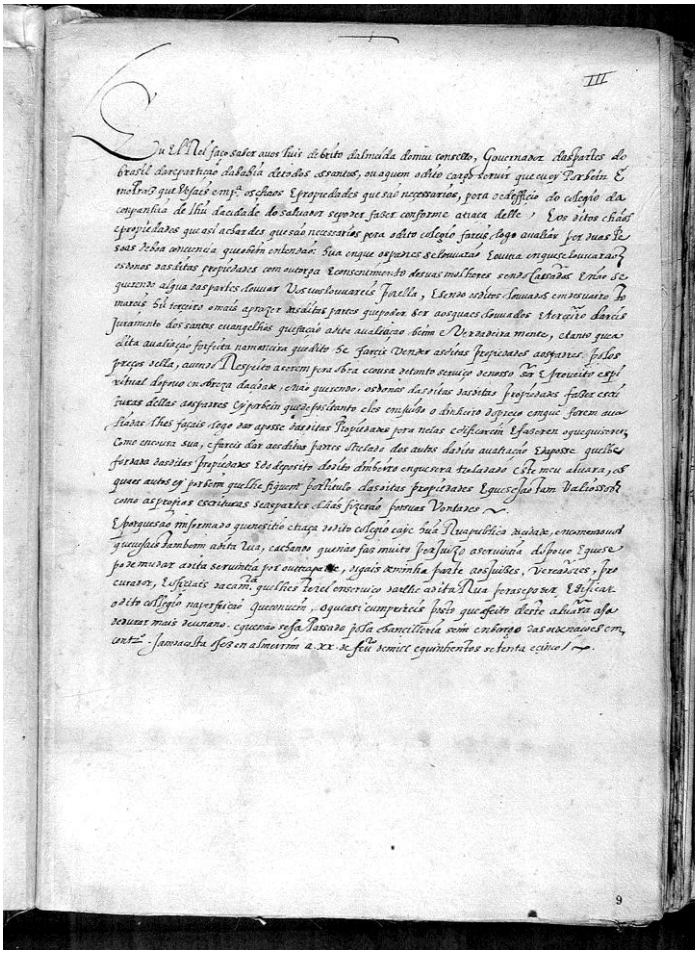




ANEXO G – Fundação do Colégio da Bahia de São Salvador do Brasil
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 8v.-9.


Brasil +
Fundacion del Colegio de la Baya de Sant
Salvador del Brasil 1564 - A.

Fundatio Coll. Bahiæ
1564



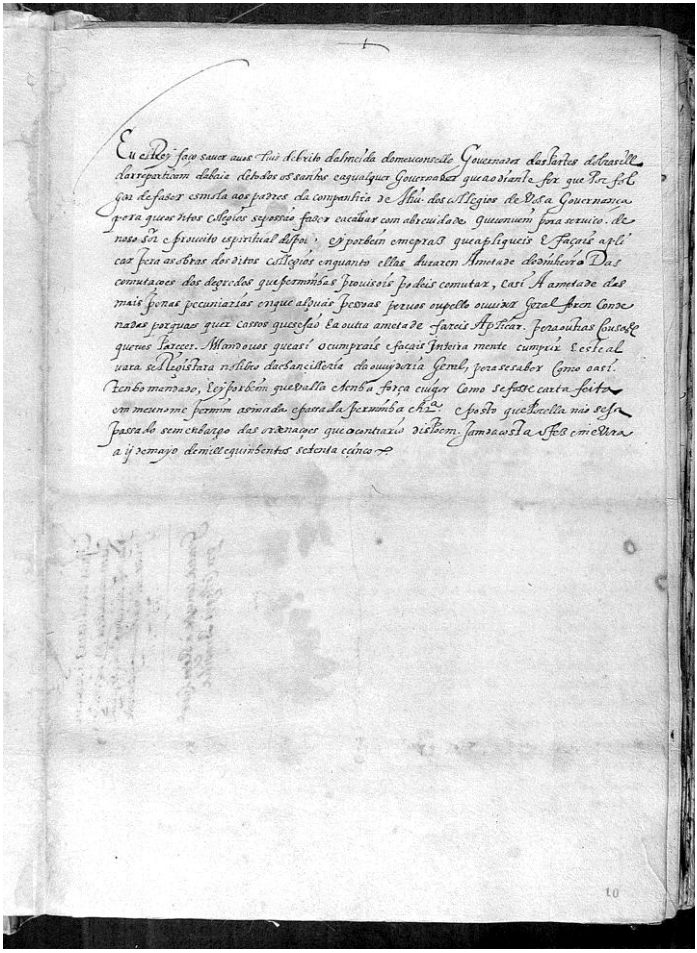
III

Eu El Rei faço saber aos que este alvará de licença virem, que Gonçalo Vaz Coutinho, Governador das partes do Brasil da capitania da Bahia de todos os santos, ou a quem o dito cargo servir que eu por Provisão e mostrou que se fazia em pública forma os chãos e propriedades que são necessarios para o dito colegio da companhia de Jesu da cidade do salvador se poder fazer conforme a carta delle, e os ditos chãos e propriedades que assi achardes que são necessarios para o dito colegio fareis logo avaliar por duas pessoas de boa consciencia que sabem entender. E sua em que o que se avaliarem e estimarem as ditas propriedades com outorga e consentimento de suas mulheres sendo casadas e não se quiserem alguma das partes avaliar vos avaliareis por ella, e sendo os ditos avaliados em mais de mil e seiscentos e oitenta cruzados e dereito darcis juramento dos santos evangelhos que fizerão a dita avaliação bem e verdadeiramente, e antes que a dita avaliação se feita pamtiana quando se fareis vender as ditas propriedades as que se pelos preços della, antes respeito a serem para obra cousa pertence serviço e serviço de Deos e proveito espiritual do povo e obra da dita; e não querendo, ordenar das ditas partes propriedades faltar escrituras dellas as que se Caporem que se tanto elas enfiadas o dinheiro do preço em que forem avaliadas lhes fareis logo dar e apossar das ditas propriedades para nelas edificarem e fazerem o que quiserem como encousa sua, e fareis dar as ditas partes o traslado das ditas avaliações e apossar quelles fizerão das ditas propriedades e do deposito do dito dinheiro em que era tratado este meu alvará, os quais autos e posse em quelles fizerem fareis trasladar das ditas propriedades e que se são sem valor e como as ditas escrituras se separarão e dirão fazendo fazer vendas.

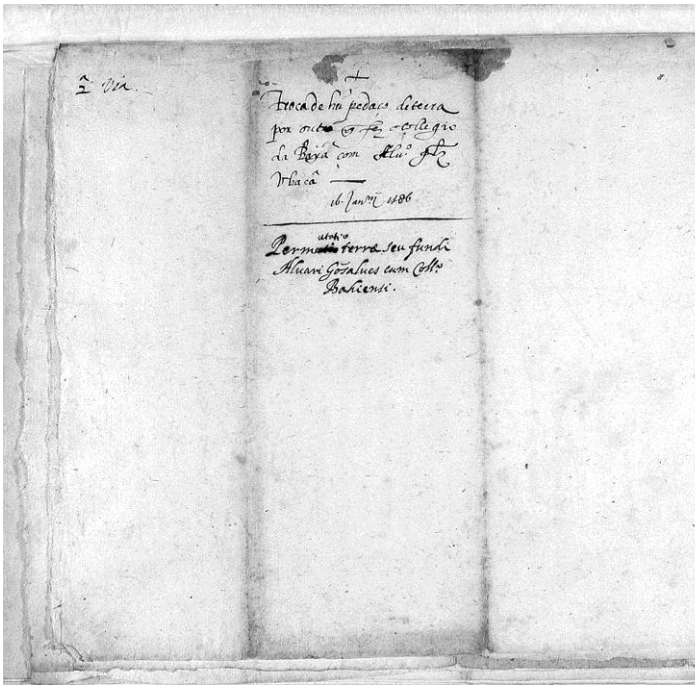
E porque se me informou que o sitio e chaça do dito colegio e casa da Ruapublica da cidade, e os mesmos que se são bem abaixo Rua, e cabanas que nas são muito fora do sitio e serventia dispoe e que se poderão dar a dita serventia por outra parte, e que a minha parte as ditas, Veranceas, e procuradores, e officiais da camara quelles terei o serviço de se dar a dita Rua para se poder o dito colegio e fazer e que melhor e mais perfeito e que efeito deste alvará e as se cumprir mais e inteiramente e que não se passando pela chancellaria sem embargo das ordenações em contrario. Jamais se fez em almeirim a xx de setembro de quinhentos e setenta e cinco.

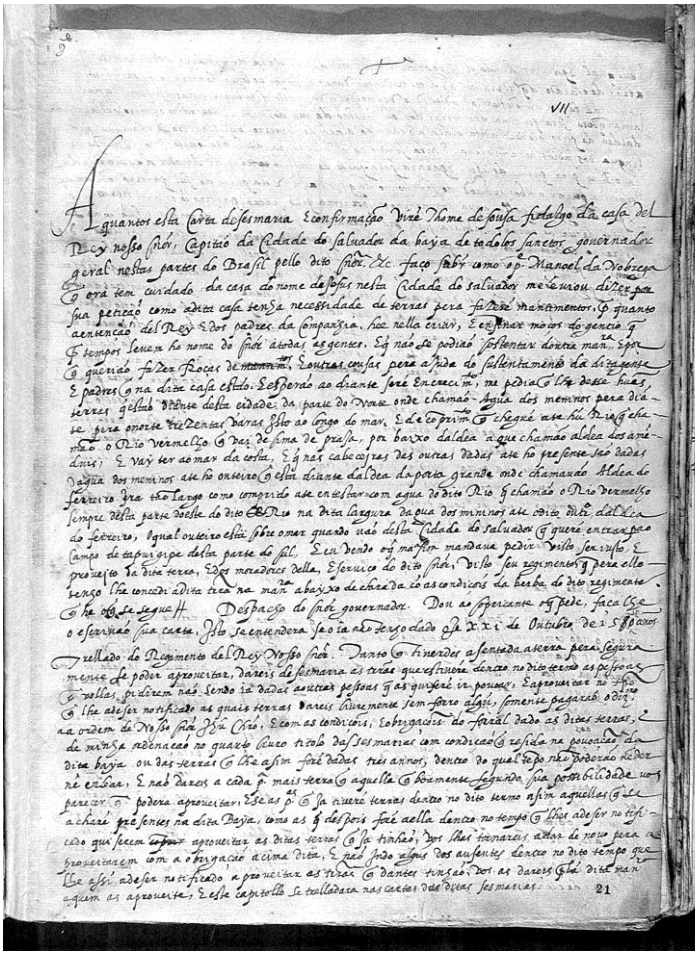
9

ANEXO H - Alvará de D. Sebastião a Luís de Brito Almeida, 11 de maio de 1555.
ARSI, *Bras*. 11.1, fl. 10.



ANEXO I – Permuta de terra entre o Colégio da Bahia e Álvaro Gonçalvez Ubaca, 16 janeiro 1586.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 20v.-22v.





VII

A quantos esta carta de sesmaria E conformação virem Nome de sousa fidalgo da casa del Rey nosso sr, Capitão da Cidade do saluador da baya de todos sanctos, gouernador geral nestas partes do Brasil pello dito sr etc faço sabr como o p. Manoel da Nobrega E ora tem cuidado da casa do nome de Jesus nesta Cidade do saluador me enuiou dizer por sua peticão como aquela casa tem a necessidade de terras para seus mantimentos, E quanto aemenção del Rey E dos padres da Companhia, foe nella enuiar, E os Anjos mouos do gentio E tempos seuem ho nome do sr aquelas as gentes. E não se podiao sustentar doutra man. E quando se der Rocas de mantim. E outras cousas para a sua do sustentamento da dita casa E padres E na dita casa estão. E desperado ao diante sere E necessarim, me pedia E lhe dessa huas terras gestão dentro desta cidade da parte do Norte onde chamão Agua dos meninos para dia se pera emorie E redentar dares E ho ao longo do mar. E de cepoim E chegue ate hum Rio E chamão o Rio vermelho E rei de sima de prussa, por baixo daldea a que chamão aldea dos anadiuis; E vaj ter ao mar da costa. E q nas cabeceiras des outras dadas ate ho presente seo dadas daqua dos meninos ate ho outeiro E estão diante daldea da porta grande onde chamauão Aldea do ferreiro pra ter o largo como compridos ate enestar com agua do dito Rio E chamão o Rio vermelho sempre desta parte deste do dito Rio na dita largura da qua dos meninos ate o dito dalda do ferreiro, E igual outeiro estão sobre o mar quando naõ desta Cidade do saluador E querer entrar pro campo de capuroope desta parte do sul. E indo eu mesmo mandaua pedir disto seu ruso, E proueito da dita terra, E dos moradores della. E seruiço do dito sr, disto seu regimento E para ello senso lhe concedi a dita terra na maõ abaixo de chrã da o as condições da lerbe do dito regimento E he o de seguinte. Despacho do sr gouernador. Dou ao supplicante o q pede, faca lhe o escriuão sua carta. Isto se entendera se o ia não de seo dado E x i de Outubro de 1580 anos

Pellado do Regimento del Rey nosso sr. Dando E tinerdes a sesmaria a terra para seguramente se poder aproueitar, dareis de sesmaria as terras que estiuere dentro no dito termo as pessoas E nellas, pidirem nas sendo ia dadas a outras pessoas E as quizerem ir poiuar. E aproueitar no dito E lhe a ser notificado as quais terras dareis liuremente sem foro algũ, somente pagarão o dizimo na ordem do Nosso sr Jesu Xrto. E com as condições, E obrigações do foral dado as ditas terras, de mistra redencão no quarto liuro titolo das ses marias com condição E residir na povoação da dita baya ou das terras E lhe assim for dadas tres annos, dentro do qual tepo não poderão dar nẽ ceisar, E não darees a cada p. mais terra E aquella E liuremente segundo sua possibilidade os parecer E poderão aproueitar, E se as p. E se a ouuere terras dentro no dito termo e sem aquelles E se achare que ferres na dita Baya, como as E depois foe nella dentro no tempo E lhes ade ser notificado que sem aproueitar as ditas terras E se tinhão, por seus tomares, antes de novo para a proueitarem com a obrigação acima dita, E pedindo algũs dos ausentes dentro no dito tempo que lhe assi ade ser notificado a proueitar as terras E dantes tinhão, dei as dareis E lhes dirão man aquem as aproueite, E este caprollo se colladara nas cartas das ditas sesmarias.

21

Pelli qual. E por virtude do dito regimto. E nella dera a dita terra de sesmaria q está no dito lugar
atras declarado, q̃ta terra tem as ditas confrontes varas de largo ao longo do mar, E o comprimento sera
do mar da beira até estar com o dito Rio Vermelho q vay pello dito lugar atras declarado. E annos lar-
gura q̃ dera sera por cima das terras dos mrs. q está da agua dos meninos até o dito outeiro q está em cima
da aldea da porta grande a dita aldea q̃ chamão aldea do ferreiro, q̃ta ferreiro se chamava q fa
lingua dos Indios taramarãna, E hira sempre na dita largura atee o dito Rio, E não possa
re o Rio para parte de leste, E partira para parte do norte co terra de Amador daguiar, E de
Jorge daguiar ambos primos de Christovão daguiar a ex. E da parte do sul partira co terra de
Apolico daguiar pella agua dos meninos. E por cima pello sertão partira co os mais herdeiros q co
Direito devem de partir, E abraça sera braça cerceira. E duas varas de medir q hua como se
no reino costuma de medir, aqual terra lhe dou para q a aproveite em tres annos livres. E desde
~~huma~~ da sem foro, nem tributo a ninguem, somente q lhe a dou nella dex de suas novidades, Herdeiros
pagarão os direitos assim de Deos como de Nosso Senhor Jesu Xpo. aquem nesta cidade vinerem cazo disso se
cabe, E com condição q o dito padre ade viver sempre nesta Cidade, ou em seus termos tres annos
dentro do qual tempo não podera vender ni enfeitar a dita terra de sesmaria p hũ modo q seja
sem licença do dito Sr. ou de quem tiver sua ga lhe poder dar. E sera obrigado de começar da
proveitar a dita terra, E sesmaria, E fazer nella roças de mantim.tos E outros mantimentos da dada e
dessa em quatro meses, E acabara de aproveitar ~~dentro como Sesmaria~~ nos dois tres annos seguintes
de mes para o cazello. E do dia a dita terra de sesmaria q aproveitada não tiver outra pessoa
q aproveitar quiza, E dara q̃ella caminhos E serventias ordenados E necessarios para o Concelho da
fontes, E pontes, E rios, E pedreiras q lhe necessarios for, E fazendo, E aproveitando a dita terra q lhe
dita ~~terra~~ man.da acabados os ditos tres annos. E lhe ajudo q dada para elle E seus herdeiros, E
herdeiros: E que elle possa vender, dar, doar, obrar, E escambar E fazer della o q lhe ben
vier como de cousa sua propria livremente q E por q ha dito padre Manoel da Nobrega todo o
mesmo de conquistar E manter pella dita E man.da lhe mandei ser feito esta carta de sesmaria, q E
vay p mim assinada E assellada com o sello das minhas armas q peraente mim escrivão Jorge
Pereira Carvalho escrivão do tombo q el rey Nosso Senhor E nosso sua Cidade do salvador de hũa
de todos Sanctos, a fez, E a trouxe do livro do tombo q em seu poder fica. A Vinte E Sete dias do
mes de Outubro Anno E nascimento de Nosso Senhor Jesu Xpo de 1550 Annos. / Thome de Souza.

Declaro o foro q̃ dou q̃ posto q acima nesta carta digna q começara na agua dos meninos ao longo do
mar q não começara senão no sertão na cabeceira da dada de que por foligado q se nella me fou
dada, E quando o dito que por foligado a traz p seu despacho primeiro que o dito padre Manoel
da nobrega. E por tanto começara onde elle acabar seu comprimento, E assim cabeceira da dada do Ama
dor daguiar, E do Jorge daguiar ambos primos q está pegado com o dito Gaspar foligado da para do
norte, E hira o dito padre sempre nesta largura destas duas dadas. E ade Gaspar foligado, E dos di
tos primos Jorge daguiar, E Amador daguiar sempre na dita largura até encontrar co o dito rio
Vermelho que vay pello direito da dita dada q lhes xo da dita dos amadores q os X pasos chamão
E pella lingua dos Indios chamão, aldea d'abatiba. E não passara o Rio para parte da leste
E sperira da banda do sul co Christovão daguiar. E co os mais herdeiros q diante da sua ca
beceira vão, E da parte do norte partira com quem de foro, E por declaração E foro E Generalidade
q quando o dito Gaspar foligado traza a dita terra q despacho do Sr. Ouvidor por mim. E por tanto
começara onde elle acabar correra a largura do rio passar foligado, E dos ditos dous primos
sempre até o dito Rio Vermelho como dito he. E por governador tornou a fazer esta declara
ção no dia, mes, E ano, atras escrito, E declarado, Jorge pinto Carvalho a fez no dia, mes E ano
atras declarado. / Thome de Souza

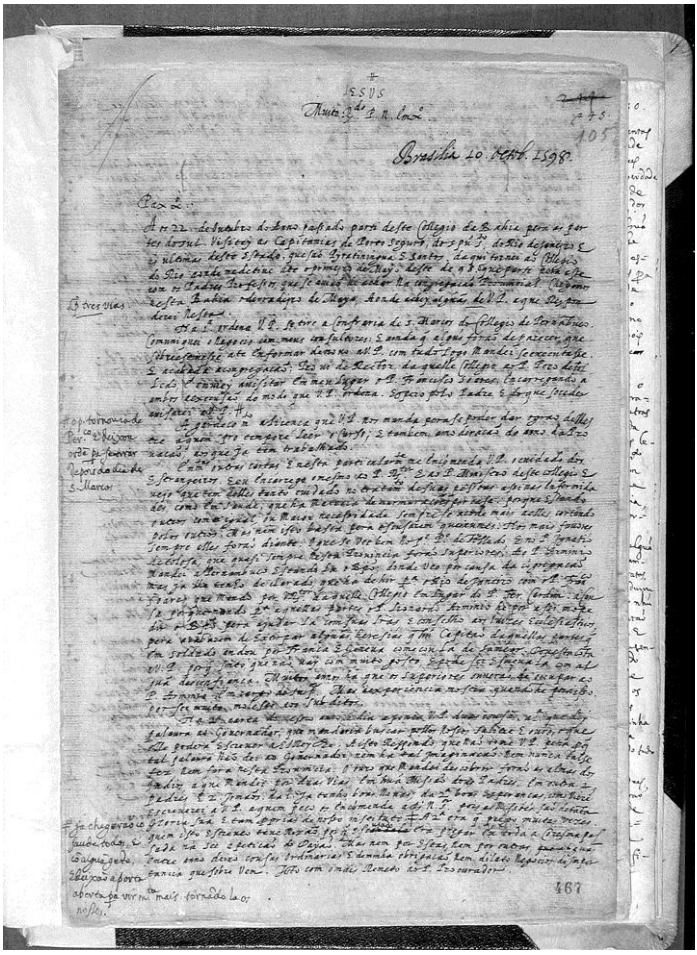
Rda no Lo dos Rys desta Cidade as f. 145. aos cinco dias de mayo de 1552. Annos. Anno do
rego.

Saibão quantos esta carta de confirmaçam virem q no anno do nascimento de Nosso Senhor Jhu Xpo de mil e
quatrocentos e sesenta e nove annos ao derradeiro dia de setembro na Cidade do Saluador na bayx de
todos los santos terras do brasil nas casas das mercadas de my escriuão abaixo nomeado, parecerão Dua
se fez firmado da casa do Sbl. e na aprezentou huã peticão com huã despacho nella do seu Mes
desta do Conselho del Rey N. Senhor capitão da dita Cidade e gouernador geral nestas partes, e outros
ros do brasil. E co a dita peticão me aprezentarão entre si huã carta del Rey nosso S. E me requereo q
q per vertude da dita carta do dito Senhor e bem do despacho do dito Senhor gouernador passasse a dos
dios padres e casa do collegio de Jhu cartas de confirmação das suas terras e dadas q lhe forão dadas de
sesmaria, assi da maneira q o dito Senhor q na carta mandava. E per vertude do dito despacho do Senhor gouernador
da q carta do dito Senhor, e despacho da peticão q o dito dito Senhor gouernador o ella do de tudo fez o se
guinte. Trellado da peticão do Sr Dom do Collegio da casa de Jhu desta cidade do saluador
S. me diz q o seruiço do Collegio da Companhia de Jesu q o Anno passado de se seruia Edito sua A.
seruiço a a Vossa Senhoria huã carta e q lhe mandava conforme q e seu nome todas as dadas e
terras dos padres da dita Compa nesta costa do brasil como mais claramente se nesta da dita carta
pedem a V. Senhoria mande ao seruiço das sesmarias q per vertude da dita carta fizerão Sr. Dom
da dita confirmação, e cada huã das cartas dos dadas das ditas terras, pera q V. S. a fine,
e seruiço confirmados como sua A. manda. E Despacho do Senhor gouernador. Faça os
cirmão das sesmarias em cada dada das cartas das terras q são dadas aos Collegios de Jhu, hu
termo de confirmação da maneira q pedem. o ie vinte e cinco dias desembro de mil e qui
nentos e sesenta e nove Annos. Trellado de huã carta q el rei nosso Senhor escreueo ao gouer
nador Mendosa pella qual lhe manda q em seu nome confirme todas as dadas de terras, e
das das sesmarias q os ditos padres da Companhia de Jesu tem nestas partes do brasil.
Mendosa Amigo Eu elRey vos emuio muito saudar. Su sabe como q em algumas Capitanias de
sas partes são dadas aos Collegios dos padres da Companhia de Jesu q nellas estão confessadas al
gumas terras para sustentação dos Religiosos q ara daqui diante ouuer nos ditos Collegios
para q Eu desejo q nestas partes a fim todos os mais q nellas forem necessarios E que
se os fundados e dotados de maneira q possamos nisso perpetuados, e porq quanto elles
mais forem tanto ma poderem ser os numeros dos Religiosos q nelles residirem, e q nestas
partes sejão Virtuosos E exemplares, como q experiencia se tem ate aqui visto. Vos emcã
mendo muito q não consintais q as tais terras, e rocas, e quaisquer outras propriedades
e por qualquer via ate aqui são dadas aos ditos padres dos ditos Collegios lhe seião per
nisso dado tiradas e lhe confirmeis em meu nome as ditas dadas, e lhe passeis carta
para as elles possuirem, porq q nellas não tenção ate aqui bem feitorias sem embargo do
q acercadas tais dadas for ordenado p minhas ordenações, para isso ey q compridos quaisq
desejos q de feito ou de dito ouuer nesta caso q ey q assi tenho pera obem geral, e tem
poral destas partes. E da esta afez em Bª aonde de Nosseio de mil e quinhentos
e sesenta e sete annos. E do seu desta se passou outra pera vem per duas vezes de esta
E segunda. E o per se a huã dellas somente.

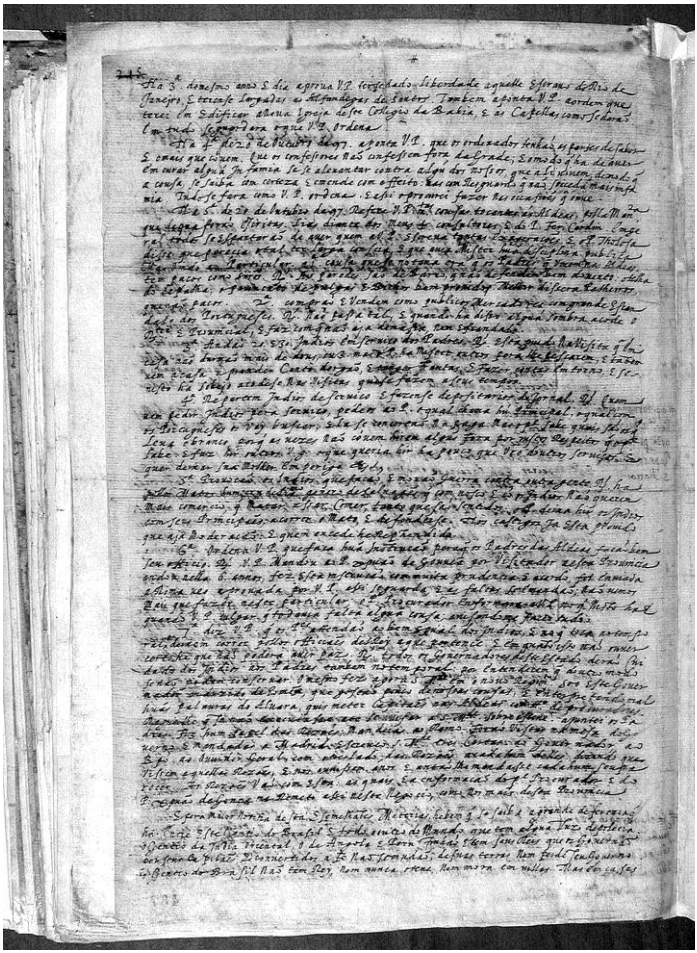
Pello qual, e per vertude da dita carta del Rey nosso Senhor. E sua E respeito della, elle dito Senhor
gouernador confirma e nome de sua A. E Sa q confirmada desta dia pera sempre aos ditos Sr
dos Collegios da Companhia de Jhu, assi e da maneira q sua Alteza manda esta carta
de dada de sesmaria da terra, atras scrita. E reforçada assi e da maneira q se em ella tem
e per verdade Eu Dropse pinção Carnalho escriuão das sesmarias q el Rey Nosso Senhor
e em esta sua Cidade do saluador E seus termos q esta confirmação fiz, aqual vaã

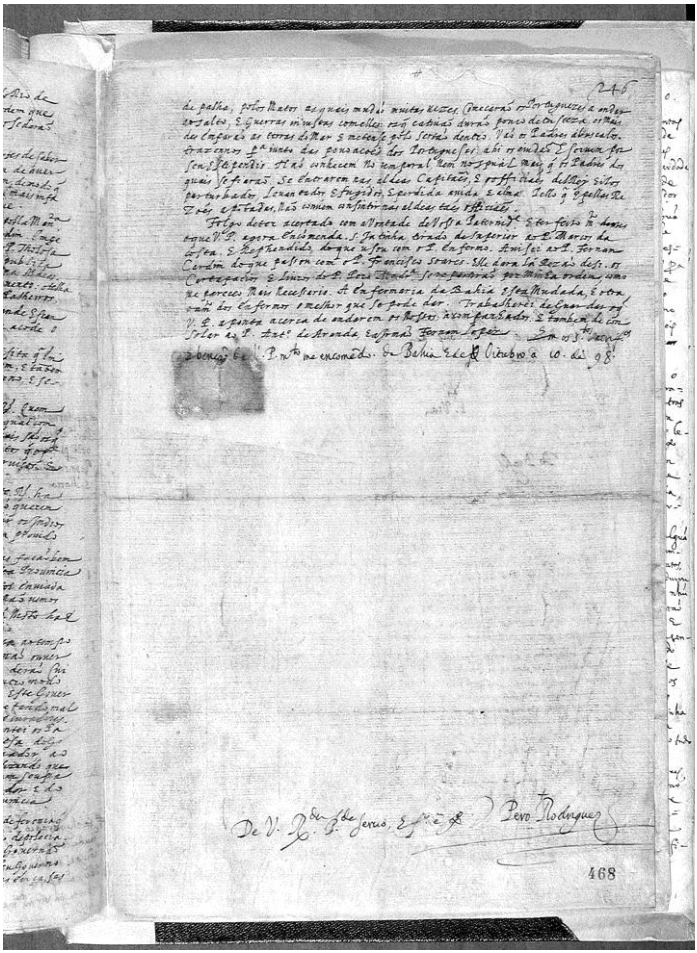
22

ANEXO J - Carta de Pêro Rodrigues, 10 de outubro de 1598
ARSI, *Bras*. 15.1, fls. 467-468.



467





245

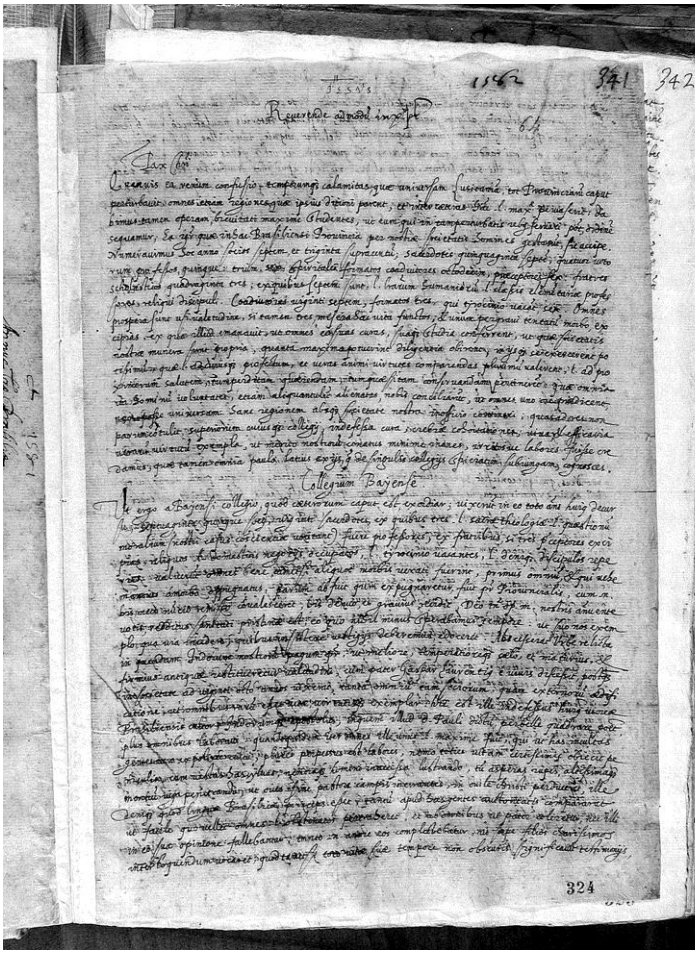
de palha, por Mattos e grandes matas antes nunca conseguirão os Portuguezes a entrar
no alto, e guerras internas como ella não cabiaõ duvida porque de ha pouco se
da Capitania se tornou a Mar e necessitou estes Soldados dentro. Vi o Bahia abandonado
trazendo a sua conta das penas aos Portuguezes, ahi se ouve de formar pa
ra os Soldados. Se não obtiverem os ajuntamentos para o Rio das Contas
perturbado. Se não evitar o fugida, e perdida ainda e alma. Sello q. e Gallas de
Tres capitaes, não tomou a satisfação de seus taes officiaes.

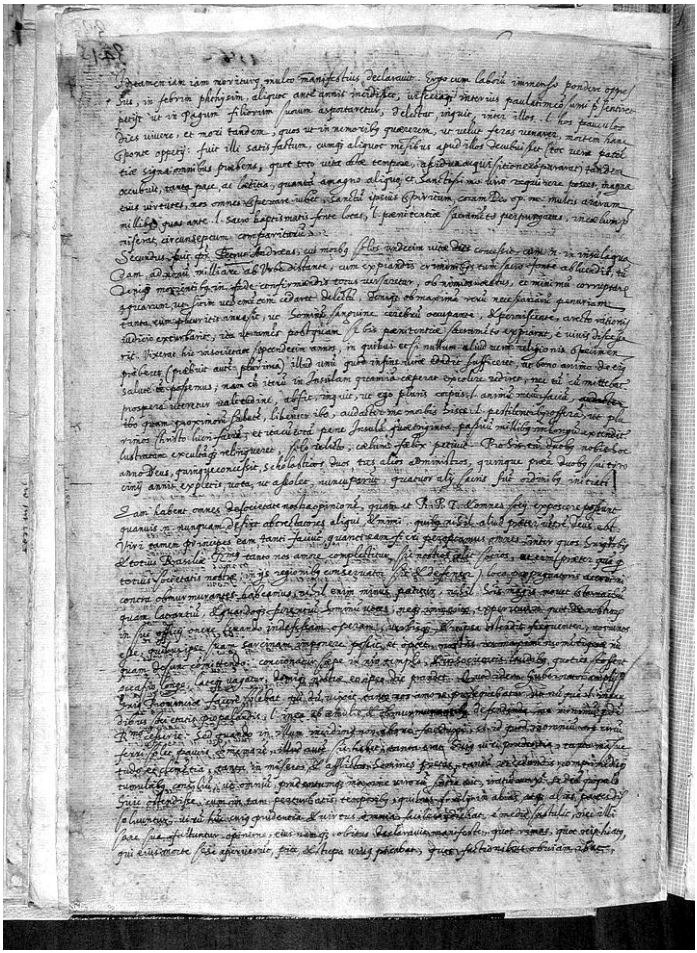
Falta dever escrito um Mandado de V. M. a Thomé de Souza para
que V. S. agora Governador, e Jacobo Cirado da Superior a Mar da
Costa. e Bagatesidade, daqui se seja um e outro Conforme. Amesser a Fernam
Corrêa daqui para a Francisco Soares. Se dora lá Secretario desta
Conquista e Lourenço de Lima Mendes se acompanhará por Minha ordem uma
de porcos, mais necessaria. A Conformaria da Bahia e Sua Mudada, e outra
vem dos Conformes e Mestre que se pode dar. Trabalhará de fazer do que
V. S. e pondo acerca de andar em Mestre, e Companheiro, e Tambem de com
Sotor e Tres Soldados de Arcada, e Sapoens Forçosa agora. Em 15 de Novembro

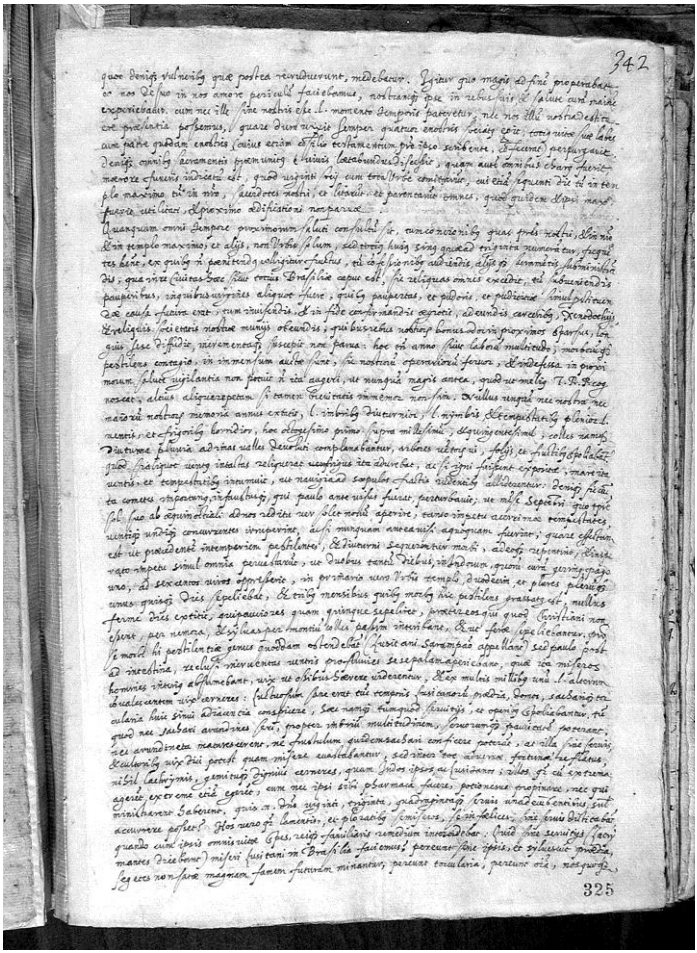
Lourenço de V. P. Mo. de encomenda. Da Bahia 2 de Novembro a 10. de 98.

De V. Mce. Fde. Jesus, Esmo. Pero Rodrigues

ANEXO K - Carta Ânua da Província do Brasil, de 1581, Bahia, 1 de janeiro de 1582.
ARSI, *Bras*. 15.1, fls. 324-329.







quæ denique vulnerib quæ postea reviduerunt, medebatur. Igitur quo magis ad finem properabamus non de suo in eos amore periculi faciebamus, nostrisque quæ in rebus sunt & salute eius parabat exponebatur. cum nec ille sine nostris esset l. momento temporis parveretur, nec non illi nostra esset exhibenda prudentia posseamus, quare diuersis semper quatum excitatis, ceteris cœtus, cum nuper sue laboris cum parte quadam exercitus (cuius eorum ad filio testamentum pro filio sentiens, Deinde) perfuerunt denique omnibus accumenis premunitus, & diuinis laxabundiis sacris, quam aut omnibus bonis fuerunt mercede diuina indicatus est, quod vigenti vij cum trecentis conjungere, ut ad sequentem die id ita templa maximum die ab urbe, quadrotes vatini, et Sarcili, et parentalia omnes, quod quidem Apostolorum nostra fuerit ut labori, & proximo dedicationi non parere.

Quanquam omni semper pronunciorum plaudi consulit, in conscientiis quas pro rectis, & ad Dei templo maximus, et alijs, non solum, sed omnis huius sing quoad minora numeratus, sequentes hæc, ex quibus ad perfectiores adhuc fructus, ad dei sanctis ad indies aliquid lucrandis, pro ministrationis Dei, quæ in eis Christus hæc sunt omnis Dei fuit capit est, sic reliquas omnes excedit, ad laborandis pauperibus, ex quibus omnes alique sunt, quibus pauperiae, et pudoris, et publicorum simul publicorum, de causis, quam est, cum misericordia, et in fide confirmandis agnosci, ad omnis carcerib, & vendendis, & religiosis sui cœtus nostræ munus obeundis, qui bus cuncta nobis omnia bonis deinde prioribus operibus, bonis, quibus sine difficile, non omnino, insuper non parum hoc ei anno sine laboris multitudine, non omnis posteriores concessio, in summum autem sunt, sic nostrum operationis fructus, & indefessa in pari mentum, fluit vigilantia non fuit ei ita augeri ne nunquis magis aures, quod ne multis T. P. Sing nosset, alius aliquis eperum si tamen Deus cuncta in omnes non sint. Nullus unquam nec nostra nec nec ad nostros numeratus annus extitit, l. imbrib diuersis, l. imbrib & tempestibus, & ventorum, et frigoribus horribus, hoc aliquo fuit primo, ipso millesimo, & quinquecentesimo, colles nimis Naturæ fluvia adhuc nulla Deus tam complanabantur, arbores denuptæ, & fructibus opulentæ quod pulque nunq insulas religiosas ut diuinas, ac signis fructum exponere, mare in ventis, et tempestibus insumuit, ne naufragad sepulcro, patris ultimis adiuuerunt. Denique pleta omnes inpacuq, & publicus, qui paulo ante vitæ fuerat, pertubantur, ne alib Sepulcri quo opi sol sue ab equinoctiali domus ad diei nec Sole nobis aperire, cum ingens aliorum nos remediatrices, nunq unitis conuiuentes inuigarire, alijs nunquam nocentib, aquoquam fuerint, quare effectum est ut procedente intemperiem pestilentes, & diuerni sequentur morbi, adeoq repentine, & ita repente simul omnia pertubarunt, ut Duobus tantum diebus, ut ipsorum, quorum cum quinquagin ana, ad sex aut non opportuerit, in pertinaria non Urbis templi, quodam, et plures plerique omnes quinqui Dei spiritibus, & unq morbibus quibus morbi hic pestilens gravissimi est, nullus fuerit Dei spiritibus, quipauciores quam quinque sepelire, pauciores qui quod Christiani non essent, per numeratum, & Ethnicos per mentis nulla pestem inuenitur, & ut fuit, ipse Ecclesiarum, quod se morti hi pestilentiæ genus quodam ostendebat (fuerit ani Sarampeo appellatur) sed paulo post ad interfectio, reliqui nouiuenes uxoris prostituies se se palam ejiciuntur, quæ ita miseros homines inuiq affligentur, uiq ne obstrui Sepulcrum uideretur, & ex multis millibus unu l. alcorum duales cum vix aduenerunt: fulbertum sine eius et comporis fuit cum et predia, domos, cadauera et culmina huic simul adeuntes conspicere, sed uiq timpisto denuiq, et opuq effoliabantur, ne quod ne subsari aduenirent fuit, propter interitu multitudinem, sonuiq praticari poterant. sed aduenirent maiores euerer, ne fruhulum quidem omnes ban fuerit notarii, et ille fuit sonuiq & culpuiq uiq dii potest quam miserè cuncta bant, sed nunq tot abuinc fortunæ ne flenes, nihil lachrymis, gemitusq dignius cernetes, quam Deus ipsos se fuisse non, ablos et ei extremæ egere, exercere eis egere, cum nec ipsi sibi pharmaci fuere, potuerunt propinare, nec qui ministrarent habuere, quis in dei uiq iui, cognate, quibusquamq trium unde cadauerinq sui decuerunt pepere. Ipsos uero et lamentis, et plorantes simul, et ruebatur, sui cum dilectabat quando cum ipsis omnium. Ipse uero familiaris remedium inuenidebat. Quid ne seruitus sui mares dei bene) miseri fuisti in Domiscla fuisti omnes? parentes sine ipsis, et sibi ne mortis, Sepulcro non sine magnam fuerunt mirantur, parentes emulentia, parentes ad, nos quoq.

quando aliud non superest, vitæ remedio, nisi in fugam vertamur, miseri perimus; denique si pestilentia debachata est, ut neque quidem mortuis ad mortem tandem millia abierunt.

Accurrit carnis laboribus oppressis nostris, quod ex melius peragat, claudit eum theologiæ, et quæ ab ad conscientiæ sedula. Patres sex, eosdem apostolos ipsos domo exeunt, tordi Sui Sancti enarrat garantes inter se diuidere, hic centum, duabus ille, secentum, quid vigentum aliis Gentis sibi per numerada unit, et neque quid loci inaccessum maneat, domus omnes quas intra le xendo debiano cabant, quanta maxima celerrime potuerunt peruerterit, nullas iniuriam, prodiit lustrat, pagos adiit, nulli diam opem denegant, omnibus et ad sellionibus, cum baptismate prestolantur, quid in uno vinos magnum Spiritum cibis, proximi uero dificiendi non paruum. Verum carnem nostra ut ab Christo laboribus pedente, fieri negligantur potuit ut cuctos xl. ouib. de accesserent. Dum a. Sui baptismate lauandis, et confessione peccandis detinetur pi, in eadem domo duo reuse, et quod rubemarcos doledimeri ecomui, inceriant. Et ante ius erat prapanis mori, rang pestilentia imperitis; noluit ut Deus op.m. hos nostrum aufus in anes, in vinos conatu ee, quia potius fuerant, quod ergo labori fluireen, et ad eximendis fructus hidaria diversis, misse vagantur sidorum tantum gendere laboni. Quia ipsi nostrum presencia perfuderantur, illos solos illos opes, et deinde in cos plebs plebis, quo sim nostrum presencia perfuderantur, illos solos illos opes, et deinde in cos plebs ore uocantes, suppressa item lectia quæ nostris enjus fuit exercebat laborinij, exquirit et deinde ones quingentes sunt duo mille, plenaque aut eorum, qui ab 20. Bo. et plurimi annis. Ad certo tuto uitæ cursu nunquam se suis peramento pungando deinde, et quod potius diuorsis plurimos uitæ annos unio cubiculum egerunt; qui sunt sonne sunt ablum mille ter ad eorum numerum incessent, quos uero matrimonij uinculo iuncerit ad regnum supra quin genos numeraimus; sed inter Sue omne suma admiratione dignam sensimus, maximi Dei op.m. benitas, infinitamque tota Dei gubernantis providentiam, aeternam Deinde predestinatione, quæ nec. (Romani elaxio, quod plenique hoc quibus aroribus humanis et sulcum est, ac si nihil aliud intentis expiatione Deo alij septimam loi, alij con le sione mundi in celli eiu labis; id nisi aut quid deijs quinq dim qui reuigorie, pari ad audiendis qui intelligis humanorum, ut cum eari, alijque pagis circa uicinis tibus occurrere. Quanquam autem nobium memorato labori. Brasilos omnes eorum hic qui huic cuiusqui adiacet, pagos tamen nostrum sodorum negiegnendis pro, quanti affuerit, quantique id paradiari, non supra reuli 600. Duabus in diebus, uno tamen integro Deuinisse, in alijs septingenti, in alijs uero trecenti, et amplius occubuerit; denique ita pestis Sae seui sima fuerit (ogni) debaccata est, ut quinti corpora non attigit animos maxime peterre fuerit, ita ut Deus ad inquirendum, et in sylua, et nemora mortui mecu aufugerit, sed illos et barbarorum trinere uitantes, consulentes sibi rapiebat, cum in sylua ut forte (strand, et aliud alij moreretur. tadiij mortui latuerit, quotiuij sarpiaui est ut ses aceneur o fuerint relata id semi est, in necessarat. Quis sine laborijs horum domus ingrederetur? cum sine iade ad diuentos deplures in eadem domo sine in apud ipsos in nine positum est uiuere? debebat uideri, ubi nullus qui aliquid pleij, cum minime addiborit habebat, cuius uiscera depiceti id illisterent et uolere filios sine parentij, maritos sine uxorij, sine matrij latentes filiolas conspicaret? quis deinde non permouerit, cum tot uiros, tot homines non hominis sed mortis effigies pieas sceneres cor se humi iacere, et repere inuiceuit? Sane id unis effecit ut gens, sparsiq nostri, qui ipsorum ouum gentis, sui oblii, a proximum tanti reuidaruentur, nihilq aliud pre oculis habebant, nisi arrigunis pacaere, quam ut extreme laboranti opitularentur, deinde effodi est ut religio omniq posthabitis, in sodum salutem (spiritum primo, corporis deinde omni ei, et diuio incumbere, dorane animam efflantiq, consolaneur afistos, opem, et animi depondere confirmabant, efuiniques, sicenerq cibo, et potu reficiebant, quicquid denique non secui in re hominum, non nutricis in puerum, sed indulgentissimæ matris in filium exaribunt e afflictis praestitere religiaque eum Iodi arcubis Sea ado fit gesta, ne ego longior sim prudens omitto, sed uno quidam subungo exempli.

Mulus quidam puer est (ultra eas deqnitij Sedanus eji exur bonej per uastas Sas ij luas solis obuias parte sere, in iornon sae alecidiuis mortem (Rani Iodi appellanc) —

ab hac Urbe quingentis, et amplius millibus passuum, ut magnam hominum multitudinem, qui in nos
pagos incurrere, opprimere ac bonis nostris spoliare conabantur, sed ipsorum hostes accersimus qui cum eis gesti
sunt, ut Barnes, qui in minis pacis legis componat, quibusque amicis transiit, nos obtinere, quorum ea
pervenit, cum illis deposita componendarum, quorumque inde hominum pervenire, omnibus ad nos pertu-
ris, ordo ingrata causa, sed hanc, sicut tolerare nostrorum, post eamque rapidissimos fluvios, ad
cum tandem mente, qui ab hostibus ad separandum non noverunt, intendebant millibus, multitudo eorum
millibus frequentarunt, et cultus, solus perierunt; nam quia gravi morbo affecti, apud Indos quod
quo alterius aut alescere, relinquebat; qui brevi publicis recuperare valendum, ut multo post tempus id
cum Barnes ingressus est. Sed non ut solebam, bonitatem quasi Indi, id est nos sui,
et ea tamen fuit ut ea barbarorum aliquis, non antiquis antea nos quasi id possemus eadem quoque
Etiam illi morbi, nisi, dimersi longe diuturnis, multis, non, ita nocuerunt, ad quamvis ei deserere ad
nuntia benefitia malebant dimittere, nisi ebrietatis delirium superarent, non potest humanae
I. Romanis tumultuosis uberrimum affuit, dux ipse aliquot opportunis inuere, dumque, necessitatis
piaebatur Dei, quemadmodum Saberi ministrari, omnia necessaria expedimus, ita et ipse duo erant,
tanto illi annos cuntis parabit, ut id breviorem tempus, quasi hinc liberat non, sed in eorum
persequentur, operatus. Egressi de Barnes hinc parce, fuit quemadmodum multa. Omnibus millibus
pernoctavimus, ut fecimus ad christianos descendendum, cuncta interiori necessaria id cede parare
tamque sine omnes in specialia pro illorum dicunt, et ecce illi uiri fuscani, et alqui exponitur
minori, qui transit, et Indis, hinc duaque quidam nostri manualium Dominum, qui hominum multo
aliquantum fundit, hic decertandis Indis, ut pecunia simplicis sed, satis nostrae, superaverunt, nos
tem ibi consecutus, pagos omnes adire inopes, per uicos, et plateas cursitare, miseri hominis
Deus ex delis conservet, fundum nostrum pecuniae accessi opponere, ut sibi arcubus cuncti eam Dei tueri,
omnia miserere, omnes denique nostrationes, et antea nos nisi uiri ad terra, ut id defecimus ab
re aspera deserere, et quis quidem exercere sine illis hanc cuncti, Deo Sanctissimi millia decipiuntur et
exercitis familiaribus auxerit, sibi quinquiens spatium et non petere, ex eis id Dudum hostis pere
cessit, nec sui nostri comporta non essent, nisi Indi qui iam ad magnis judicii deteriorem,
tantum periclis fundis, et exercitus magnis, nunc portum quasi pervenimus ad inquam Gracis pene-
setis, sibello opus fuit nihil recusavimus periculis proterentur. Illi amare, ante eis Dei tumultus
miramur sunt Dei patientia, quatenus laboriosis non deserere, non fustaneas rapiunt, non diuur
na nequibus non cruces exercitus patrum. Hoc ei anno Deus admirationi Sane id diminuit
pestiferam annis et plures fuisset, illorum quinquiens fuisse, ab Indis pudor sit in loci id cecis
maestissimis in stupio Francisci, huic invictissimi domesticis celeberrimis comporta. Sed
quod satis d'una miserationis digni iudicis, quod nec ter mortis respiraste, nisi eis caeci
ortes facti in certissimam aeternitatem, Saberis laxis illis deserunt: quasi illis fuit deserunt
ideam (fuisse) impedimentis illis cultis, expedendis ad nonnullis, Dultis non Indis comitatus
cum aliquis in Francis prius adventarat: multo sit aliquis nos emittere, ultimo maximis, sono
se pedibus maximis Saberis in luto quod labore transiens; quis fuit de fame, sicut perpetua
loquor? cum illud cecis sic, saepe illos mures, ranas, serpentes, Lucustas colubros, nos aqui
ferissimis cibis Sabuisse: saepeque illis fumen antiquorum, saepe sitim, contingunt, Nonnulli de
tam aquarum collis exercitus; quod denique de Indorum, domesticis et laboris diuum! Hoc mihi
sane erit si T. P. R. P. cognoscat, maximis illas, acerrimaque, fuisse, quas ob omnes mortis
ob parvulos id, Dulcorum quoque sapientiam, et maximam omni exquisite Lucanis. Et ipsi hic, ex
similibus superavis difficultatibus ad pagos Indorum nostrorum eundem pervenire, nulla huius ad
colligentiam prima nobis hominis Indi nunc fuerit amoris significatio ne sua capere, ut vix id fuit
quod oculis conspicuam perstudere possent. Horsd Dudum de maribus iam supra memoratis Indorum
Dei nos sibi creaverit longavit, sicut ipsi ter in se collatis bene fuisse in parvis in nos officiis
reciprocae elargiri clementiae ostendit, ma. Sed minus amore tenere, ita nunc, solundo se fere credit.

Archiepum, qui ex ceu Australi, Meridionali Africæ parte in miseram servitutem abducti ad mentis, ij
iam aliquot ante annis expernunt, ita fere ab illa fide ac religione Christiana, quam Sancti Ordinis
nostri apostolorum, dum magnam nobis spem non sine ratione ministerii suppeditabat, ij cui ne melius excitatur
nunquam hoc pacti cuidam publici est, hic ubi nullus ad pacis supplicis, et sui conferre, aliquem quoque plurimum sui
animos repetere in terra exponere fuisset, et ei plurimum fere baptismatis fuisse a Christo Ecclesiæ nostri,
nullo aliud terrore terrere iubet, nisi ut ex ea illi aetate, omnes numeraverunt, et indigenas singulis, et ingenuis
diebus requiebant Urbis templum adhibere adire, quæ capta ecclesiæ, mensis exposuere, quod ut facilius ex
equentur, terra fallorum dominos imbuendi credidit, ergo nam fuit propterea ut ministrum fidei ca
tholicæ ex domo gesta, ab hujusmodi donavit iuvenes. Sodalitium B. V. Rosarii, quæ prius ab huius
Pontificis Rmi Sacrum, Lectorum Hilarionis composuit, cui ut opus et libertatis indicetur, nasci capra de Christi
propagandorum auspicio, non defuere fusitani nim aliquot qui sua nomina ad dederunt, his Malaes
Sonalibus rebus barbaras has et ex cultus genere, mitis dominum in polvere, ergo de maria ecclesiæ Papæ
ex compatrarunt reddit qui fulbis et ex mundi rebus redeunt dedere, ad mandata sibi tuendi fusitani omnes
se aliquando ex Sonalibus nidia ut sic servitutis capientes, signum exercitiam in sylvarum et memoria ele
cidentes, magnam Sacra Divini nativitatis afferant, quando alias ad paucorum extare, Sacra cernant.
Venio iam ad scholas nostras, de quibus, collegij institutum si pauca quedam Lovanum, de alia ab
pro fecisse ait. Scholasticorum nunc ego aliquantulum sed anno antiquior est, cum nim. Spiritus Sanctus elum
tarcis qui tredum fere hi) numeraremus, quem numerii in his regionibus ubi nemo ini, nonnullis non
sed omnes omnes, maximis adhortamur, sed quamvis scholastici ex numero non augeatur, in hac ti, Sum
tuere ex propositus fuerit, ut nunquid nunquid alias huiusce Provincie plures: Nam laborinij theologia et
questionis consentaneis addimus est theologiæ altoris propter corpus sine arcis curtii impositi Sacrum
opini in Gradis profectus, non deiponum Doctrine Sanctæ pervenit, ubere, et omne sine anno ad magisterij
Dominici, ex eidem excerni sine eccli, ad ejus maxima fidei sit alternatur, et ergo si hi in Sancti
academiis ornari, quod mungnid ancea his imperitis usum fuerit, cum nec annis, nec laurum ejus,
nec ipsius ministri ejus, ne servio causapino eucili fuerit est defuerint, adde si vis exquisimodi ipse
translationis velerinsed indecim millia unigenia dia sunt exhibita, cui ipsi Rmo Sancti eius sodali
adfuerunt, ro enriti, religiosi scholastici Sacra rebus divinis sunt accessi, quod similem Bonaris quod
conveniendum, ro ed celam huiusce anni quo tempore pueriis, quæ Rmi liberalium fuerat elenchus) efficie
bantur si qui elegantius solue, ligatis compunxerunt, si omnes qui David aureolis aspirabant de pen
parvis provincialis proiculus, ne in aliquid annis cursus, de pia ad imponi questio ad rem habere Domini,
obtinere consecrandi, quibus dies parer ad ne ad eum sacrificii, non potuit paulo post non aliquid cum: qua
propter anno iuniuno ei Deo ne tunc initiis dabitur. Quando aut in vivere pro fuerint, ergo quæ
Liberam facile cognosci. Singulis quibusque Sebdomadis Hominum confessorij deceptis, de commu
nicatus sinergi; bis, terve in Sebdomada se flagellis cedit, cilicijs et asperitatis lumbos cingit, multo
dies integros horas orationi, tum domi, et in templo nudo deduxit, ex incedit oris oculori, et ergo quid
compositione, ne religiosis ornam, puteos quies: quo semper pastilenes illi nonnunquam supra mensam
fois prasebantur, cum cibus ter Sacra operati, facit immenor, ne spiscerum Ecclesiæ, de precatis, et pa
bitis supplicationis quæ sunt Dei sima auctore, scholastici ne ex facinde se preparare per Urbem Sepen
partis, circes comitis, omnibus que necessaria ut deliberant expedite, singulis Veneris diebus maxi hora domi
pompas agite Sanctis corpus alli, spiritus indulgentia tamen corporis modestia in cedit, ut ordi in ut mere
bundos oculos animos in exhibuto rapiant, nec desunt qui se flagris cedat; Nam hasce pompas singulis de
bus peraldo fuit, quod ipsi decore fit, brevissimi recitavit, quo ceu multi alij virtutis et exempla corpi mori
exemplo sequebantur, his ei alijs et aut ciuti testimonijs, et nobis scholastici quæ se fuisse apeue composuit est,
quæ ad pariter seiceus nostra sunt dirucr scholastici. Aulam hoc ano collegij ex difficultate a parte, ne
quæ separatis est ad Austrius urgit, ab imis fundantis dilusum aloi ordine alterella, regulis, et quis, et
et religuis ergo nunc excepto lectheari, sive absolum, manet in eadem quatuor, seu ample, quibus sed
ambulacrum elaqueum undique ignoris manet, vies sunt valde necessarie, ita ut ancea domus necessaria pariter
ne cuiq liberi pres ita hac impedimento intra pieceat, nulliq nobis licuit licuit clam exire. Ab
de Bajensi collegio Pallis, in Italiam, nuptias ab opes in sepenenienem ascensurus, descendo. —

Maxima hoc anno Civitatem Audivit incepta laboravimus, quæ propter rerum nonnegotiorum, ad eo breviores esse coegerunt. primum ergo quod Porta Domicilii Ex Theonii, maxime ruinosa, res sive anno sive ad mensem, sine, res auditas, pauca relinquit, tamen, quandoque ad nonum pervenire propter hyemalia, qui in Praetorium Scriba, scuri illi accurrit, tergo et quasi dorsis bona tempora ut sunt valetudine, in rerum Provinciarum propter in, ut sæpe alias etiam signi hiemalium ne notis augmenti, non parvi amplius profecerunt, maxime nihil quod, in sit, Ob, Deus, adversum pris, qui ut eos et Porta Civitatis domi, alibi inutiles, apud Provincialis, quali mala labant ne missa, que ne, et hunc Justitiam, illas gratissime mode nostro, Et amore ut Deum, quod ele nostra in eos emptas aperte obtinere, cum in nostri nihil amis habere, nihil pauperibus, quandoque bonum est, ita quod Civitatis, nec de unus officio sic parvi quin potius parvi ut, i maius reformare, sed non in ipsum solum tradunt, pauperum enim diuitiarum ex nostris Publicanis, nonnunquam & afflictis inimicis, Deus in Deo, & bonis nostris confirmat, pertinentia civitatis ut sepiat, sacrum ex magnus, nullus, & agros stipendia nutrant, alias sed ex Dei eo in oppido sic amplis, ut nunquam liceat rebus inquietare, ad parcum semper parvum inui salui, civilis in predia, i publicis inconcussis exercuerunt, quod non sine magno nuce discrimine fuere potest, cum tempus vivere bestium, ita, nec vivere eum omnes nissari necesse sic, per pecunia tangi, pecuniis tangi solidum, oppido Dei ubertatem premit, hymenei, glutos forum, ne hominum quam ita Deus flexibile, ne fere longe immanissimes longo superare interrallo: quis in unquam eo quantis, quæ ut nobis periculis, parvulis & amovere manu vera detrium, assumpsi, parvum ut ipsis, conspicis cuiusq; modo hic sane Ch. Quis figus bicer rapuit Dominus, capeam quodam non prius nectunt, quam condecent, ac hi homini nord rapuerunt, parvulo tangi ut ut non Dei sibi, pedes, et omni, immanissime Pellaumen Deionaro, sed quod multo miserabilius cadet, nullum ab oppidanis inuenium remedium, quo brevi tempo malo posset redarci; una tanti excepto regno oppida illud personnes Gerullo ac, pustulo, f. ofis, s. m. mare Georgij, quo ma B. P. emptum illud donauit, ea ut vos hoc e eo omnis detinue eo penetra adiecerit, nullum ex qui tanti ab his barbaris, in humanisq; Dominis ocisti, ed antea longa ita amia non pauci inter fiorenum, ex Dei ueso multo pauciores quam antea, eo quo cuis celebrat Dei, celeberima pompa curati, omni ornatu, & omnis luma lancia, in notri templi diuenimus. Dei concio de ex habeat, quod de latibus mortuis spirius, deq; augenda indies in illum gratiam longe ignium. Inter alias eleemosynas quas frequentes uiri ori in nostri templi oryanis, una fuit cenid, & nigini auerunt, quibus nunquam contempti sti, sed Deus, & aure ornamentum, conionantur nostri ingressi in omnibus illis oppidi emptis, sed ut nostis multos pecuniis ce hospitij, quam plurimos sacro fonte lauare, ex una enim urinam ephi quod de nos casu delata est corpo nihil excepisse nostros supra quinquenos edebriatos, nec multo pauciores, sed tapetis nobis ipsi ecce inperij se unde B. P. T. reliquia quæ nobis, toto anni decursu fecimus, conjicite.

Portus Seuerus.

Sex hoc anno in hoc domicilio domuti sunt, tres parres, fides credit, in ipsis quæ ad spirm attinent ut dealijs dictum, & maiori aliquantulum progressi, incolis in hoc oppidi uiri aliquos pauperes, in fine nati loco, & quibus quidquid luerunt, sunt tiergo non fuere desplicti, & inter eos hic Dei est cui nil ming quam sacrorum nomen, & dimicat conuenie, hoc ed alys similis nostris quandoq; negendi non parvis solet ed cuasta, cum plerumq; nostros mordeat, hostis tempo oculo res nostras inuenerunt, & aliquando insultes, quos obtrec nostri quandoq; pertinacia & labori diuini sepultegunt sunt, quandoq; eriam Dominis uicia publice reprehendunt, quæ cid ut compa vanes puer quidam eo apud Provinciali mipsus est iusticam, quia ch res ni supra regule ob dominis compatiatur, eximium quam optabamus habere non potuit, Nobis et nuagia pro omnium salutis sine concionij, sive confessionis, sive alijs, quæ nobis subministrant, de-uenit.

Sabet hic fuisse quidam, clementissime Christe, cum pueros sonis moribus, pietatisque operibus informare, et etiam hic inter alios ex nostris, papus unus christianorum studiorum, cui pro tui cura habenda, eum frequenter invisimus, licet aliud nullum aliud horum laborum fructum excipere, praeter neophytorum ritorum in Ecclesia veneratione, non eos opere pueros, hoc est, ex omni insultet Christiana, ut ceteri, et multitudinem ipsum de civitate vocat, nebelles, et mimos, imo foeminas porro quae uxor ad Christum: inde ueto furtari thesauris, tanti imbecillis sepe fallit, decepto in sua predata duo cant, illis ne pueris adstruentur, quibus rebus nisi constituantur nostri, propugnatores exponent. Nam sepe ueto negligere, et ad maiorem horarum fenitatem redinere.

Collegium Sinuij Januarij.

Sinuarii ex nostris collegium hoc ratio fuere, nudecim excepit, qui indomiciliis sithiceniis, Septimati ringor uixerunt; ex eis nonum secedentes sit, quorum omnis quaestiones de officiis ex in hebdomada Eodat: nudecim fratres, ex eis tres grae exponum grammatica, et elementaria classis munere fuitiis religiosi. l. Discipuli. l. adiutores, quanquam aliae hic ex tota Provincia ex agrosi, senesq; pipperaverij Sereni tae, temporium sit obfuare: omnis ei corporis plus posteriu, Deo hinc pacem agere, semper exercitia, quae facilius, et temporius in proximi, proprianq; salutem in ubertate: Sed ei ex eo numero celesti Sicuri Deus, ut Gerang, desinpis, Sim. l. Joanne Rodericus, qui in secta ut uiginti sex annis, magna cum delectatione uixerat, quanquis exeris fere uigintis modo consilii nutemi ter afflictus tui agerit, qui usq; adeo Domine ecce eo tempore oppugnauit, ut eil accidio ra tionis ipsi decumbavit, in furunq; admoneam usq; oppressit, nisi h. cum pes inuenalla quadam nation hebdomadarij. Ignis nostri germanis inter senes uiri tuitij, et umpenes uitioni nanulos cupiditatisq; uiguelas venas cenies radicitus euellendo, publice flagella, neq; confessiones secendo, sese ad secretaris non exercitia spiritalia faciendo colligendo, sermonibus, et colloquijs familiari bus se inuicem excitando, non parui ut liberis, et comodi in uita domini perceperunt; pro primis autem salutis quorum contulerint, testis l. aures cuius in nobis; rebus sit publicis, et fugientia laudum sui certis praemia, itaq; sinagream alibi certe apud Sos nostrat sciegua bene audite. Sed ubi omnes Dui tpes, et dominitiaten illius dicessit, nosci magis ob limit, apud nostros uicoqi suapaupuque corimina, sine nobis nouum quidem monte lapidem, quamis aut Sae dicolibus opuia, Sol Galdum, Sol anor, superegia, orbonq; exticorine, hoc ei anno reperino quidd ea sit, quid rei habet, ut bent tos ercuerunt. Oves Galliae ipparatum nauis Sae cum pinnerallie, ubi ad figdum prondonij parantur, diplosis, pluuiis comodis, et ad bonus excitis. Cum; uiuis gallorum amici ad naues defendere, cum musquam ca pauere ully, nullis expunis in fluuij Dam ainij conterdere, tanqq; timore ciui tae complaure sabemur cum temporis Dux, secunq; fere ciues omnes cum plenisq; Sidis in medi illi ab ujeae, ut Sotes Judos bello opo fligaere, pouisq; numeres de omnium inuenti, pacere chiuare) ut foemi ne uiri, et milites cuentice ristam ceborum Duris uiore Dux, ambiuerine; Sed uiri omnes, Administration qui sibi Triania dum abiere Dux fuscitur, uiraq; munera hoc tempore diligentissime odiar, vigilantissimi l. pastoris, fuis in amore Dei, religionis, et pariter omnia per fidi hereticis contra mandos Sulicq; omnipotentissimi, omnia praeuidendo quae future oppugnationi necessaria iudicuit. Et fortissimi ad militia, crates, tabulas, et terra ad propugnacula extruenda funeris conbendo, quibus sedq; sunt lanquentes, et enervatas iam manus ad laborem, eiam nolentes explicabat; Prostit hoc tpo aliatis enim nisq; praeuidebit, domi namq; iuuenis, flagellis, cilicijs, et corpea mecrabant, et ciui nisubat, letanies apidem recitabant; fouis autem Administratori maximo cum illo tri onij iussbat, letanies apidem recitabant; fouis autem Administratori maximo cum illo tri onij iussbat, letanies apidem recitabant; quae cumq; domi erat, quae defunctioni necessaria iudicentur, liberaliter suppeditabant, fruitia quoque Sabebant; petenibq; ciuitq; audmodebant, his ut cuij opere publicario, ut in pecuniaria ciuitate fieri necessariumes, et fidis; Sed ores illi naues in nostrum conpectum ledant, ut bus ab Porta millicij nulla ad exibit, paulubij et nobis, inde ui rupta expensis nullis, ad istum bombardae ciui cui appropinquae, ibi ad tonitrui eo arce diplomi

uella nung contribuere, pauis opplicant uexilla, bacrum ystorum, mondiaremanij plures res, ad Dominum
tem laxie conuiuit, repudiarum quoteqij pecunia, nulli eiusmem ingendiaremitur, nulli ue ex omni ar quod
reddatur, quibus ut ipse eorum bunan ancoroms, lenij in alum inchtarum ij nel ingrijpiunt.
Maxima Dei clementia ystorum ipsendiung, ne illis res fastidiosis in apparere, comperti nanq omnibus ent,
fuisse in negotij. Ubi en multe nanum, pro fidiqij deinnum expugnarum, compilauerqij si mundi armadis
cedere. Ergo uno Dei pacti, quantum rebus bice cui tarum eam mole subingerunt, agere nanq se
tenuis omnes, nunquam enemis solando fore, nunquamq ex animo depositum, ex ipsi affere bene dicis, gly
ne animis eum, sed Vobis hic, laribus, ac foris conseling, Est sic papus bidum nobis commiserunt
Dei in rebus fidei ut uno prompti, in eiam tenbrenis, pneupis, & ceremonijs ecclesiasticis Dei dicis, sacra
menorum cuedi. Primum limen quid qui is qui ipsum gerit cum fuit, maxima laxia, plurij ciuerij
Dei qij celebrate, quae res quia nec ai k ctuis ingrenijs nec capiis, admiratione si mul, Deo ipsum
cuius fuit. quinam aut nihil non Sabemus ejis, quae l. ad nicolai l. ad nicolai collegij Cnelhuid accid, Deqno
R.P.T. cuidnem fuiqnij, ex hoc collegio ad ceremonilia quae ei parere, quidem fuimus.

Praesbiterum Christi sancti.

Multe domicilij Sos ex nobis sex, quarum hinc inicium, quos Deus, in rebus animi, eumqui in collegijs
fruuerij Dei ad eum remuerunt, Sacerdij praeparij diligenc ordinatione, notoni bis recentia immaniamus,
Ipsum auxerij incellij nelim cum deceliquis nobrum domicilijs inma inuiderit, magnaeth bonij oppidi
in non uiqij fortuitij prosperij, nec tamen bis, ut nullos ut pauperiesque qui superbium mouere, sed
ij ipsos sunt genere il. animi & conscientia religioni ne ando & colunt. Exercere bis nostri omnia q ad ui
tam operanij proxime exhiberi plane, omnia nanum ubiqij illius cultus, plurimae excipiuntur confessiones,
Ultime christiane admiuere cum bodie, sic quemi fuit tanis simulate, quin Dei quoque hic nulla habent,
quae frequenti sine irrisione, cum Dei ceremonie incerere, quae cum spe alius ebaliij ad ce serie mus,
spectabordiis, plio alius habere, quarum ne Ambrii, tandem in Aquilone, ab oppido aquis disiha dis spatij,
sepuagiuta duobus pa sauum millium ad ceder distancet, ad Sos frequentem patres ennuiqij, nec in. diuce
Dei pofunc, familiarum, ce ab necessionij qui, pplanum collegio, labanes exipiet, ut ad ce ui cuiqij
& omnes in fidei conformes, nec hoc parum bene notrie, plurimas enim perhibe, et mavis, diuerum
temptatum, maximaqij uiro ad cure disciplinam, sed hos labores subiis non decimendi, quos sic & Dei
ab Jesum, magnum ex parte bene, sed in nonnulli Suiis oppidis cola Jemites ab auaris & bonnes
cultij, qui iniuriis, & opprobiorij quibus miseros Dei afficiuc, ex aureo Dei ulnu apeus quae fuitur
auxerere conatur, quasi fere fuo am mediocrem, in diuinam seruitud abducit. Est enim istis, quae qij
praepinione longe fallaxin, certissimi. Dij frequenciij ad pagare sermonij, nunquam oppidi sed Dei
tem, nunquam suius sua beata fuerunt, nisi cum sanis abundarint, Verum hic anno exponentum
aperte quantum sic inepuo illis, tot quae fulmine opeces nostrum Dei ordinauere. Nam ce ueille
nauis quam supra memini, oppidum illud praecuelle in pinion Dei ordinis nelim hiciij, sed ab oppidi
ne nungij effuisse Januarie expensis nullis arrauiganres, ad portum illi appulisse, maximum mirabilis in
ieunum concem, nullumqij tum temporis pre Dei ulum alius saburrie, nullos sic propugnarunt alius,
praeter Dei nostros, qui eparis excisi, ostiporis apto in loco incidij, pellis pyrnis in rerum deuen
Dennes ait ei aurarum, multos nnec frauiis, plurimo subrectibus affecuit mariperie, nesij ne gustaeth
ne nauis fuisse anchoris, operis in alei sunt nelcisse ac pepere, Dum oppidani nostri Dei
laudare, ex pl. ex nimi spesei, nunqij aniles uacare, propugnatorie aeuerunt, pecunia ordistinere non
ulebant. Sed alii cum ellis periculli eiuenit, ad ancipites redierit aries ipsa fabra et pl. ordinem
dant, nec in Deo dari, sunum est nunquam, ne sui uiri compotes esse.

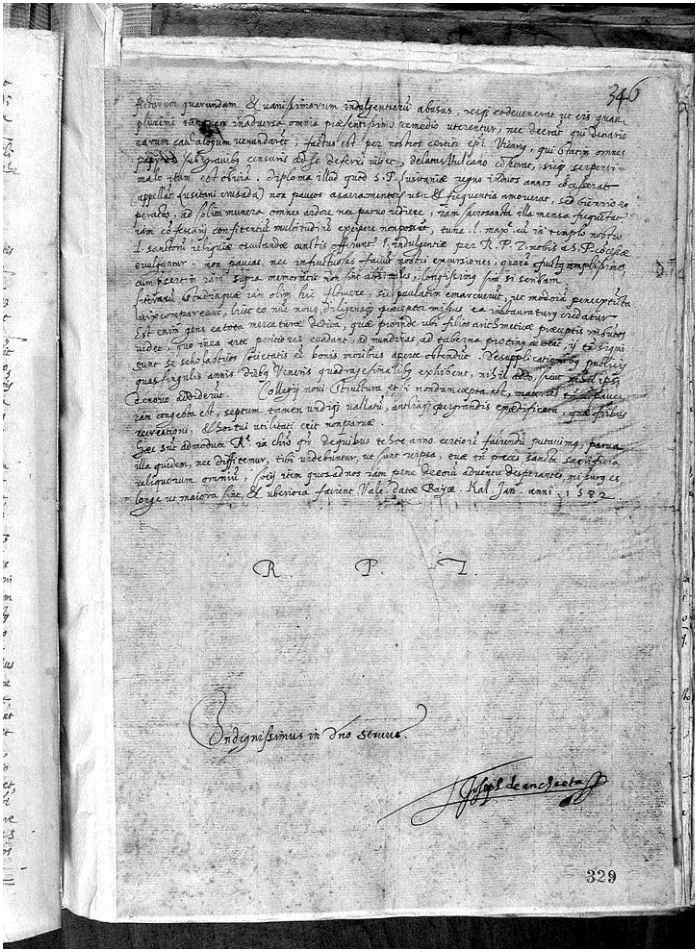
S. Johannij & Dioniqij praesbiterum.

Quorum res Sarii Sabrationis nostrum, inter hinc quam similiare, eundem eas ungendas esse
Dijqij, habere ex nobis nudecim, sepeni illes sacerdotij quinque, quarum istis duo, ex eis facinoris,
ex emendicatis clarissimis nunc, non fuit ens amplo segos ecistis esse, sepeni, ipsi ne ex eis
ut uerere fungantur, cum n. ij populi mires sint, ac mansueti nocum, nostrij Ches parentum
Deare, ad illos ut ad fuae salutis asylum confugiunt, sunnulos ab Hispanis & Sacerdotibus fugatur.

conditionibus temperatum, quod propter locorum inaequalitatem, ita nonnunquam impedimenta adhibere necesse, ut saepe contingat, eos, ferunt, ipsorum nostri adeunt, privatis hominibus et Palatinis, nihil dicentibus vetitae per se indictam adeundum permittere. Inter omnes tamen Praecipuae pugnam de societatis munerib. non evenerunt. Sabent a Divus Iudorum Papa quos superiores adeat, cum Indis colloquuntur praecepit ecclesiae obsequenos redde, religiosis quae de alijs diversis, quandoquidem ibi ne obeunt, servanda aut ordine videndi collegiorum, quantum fieri Sominibus, illis nulla mentes occupatis licet.

Collegium Olindense.

Succedunt Olindae agentur Socanno, sanctorum sp., ex quibus duo praecipuos fuerunt, Sirigalis alter, alter questionum decisiones, ex praeribus si caeditur eorum nihil, et elementariae demq. rebus, alterum dimes, religiosi Divarum Olindis nihilo operam. Eminuit 1000 Soc anno magnum in rebus spiritualibus notorum fecit, non emporis vitando semper secunda fuit, Venerit virtutum acquisitio, sui ipsius contemptus, vitiorum, et pravarum animi cupiditatum ejectio, religionis, et veritatis nostri amor, sed adhuc nihil Provincialis in hoc collegium, quodnam per triennium quasi diversis mensis in Bajam vitibus, insulae non potierat, quantum in illi omnibus quo fuerit ipse Dei potest, pax tamen et charitas praevaluisse inuicem diligunt, ita sit argumentis, quae tanta fuit ut omnes sine detractione omnes crederes, tredecim suae profectionis annis expleta nova nunciaverit, et quos in tyrocinio virtutis progressus promiserant neque complent, pacem Emanuel Doctorum in coadjutorum spiritualium Statum est admissus, cuius profectionem cunctae eius praesentia exhonestant, est enim pacem hic illa oppidanis charis et amicis, et qui in proximos salute eluceperis, et olei infinite. Simple leges pacem nostris in hoc oppido desiderata munia obeunda, et namq. dangramad dotis Domilae celeberrimum emporium parvulis mercatores coeunt, collegiumq. nostrum frequentis omnes, sive vivales in sive diuende, sic convalescit hinc difficiles questiones eruendae, ertiusq. mecum cum exercitationibus coniecturae frequenter nostri, non in nostro, et oppidi primario templo tantum, sed in omnibus alijs pagis et oppidis pag. Olindae in cum a centum, quos coniones fructus operati conspectum plurimarum generalium, restitutionumq. magni ponderis consequuntur. Quisquis a nobilis ita obaratus erat, ut negotiagam facilium ex fructu fore crederet, sit nondum ex uxori indies convalescebat, hic tamen nostrorum ope, et consilio, facile, ne magna hac rei fumi haeret dependia ex alienum disposuit. Inter ea quae verit Dominis celebrandis duo numerum milia fuere, mitte alia minoris ponderis negotia longum sim. Quidam cui ne ebrietatis in vitij procederet, pater quidam exitiosa remedium fuerat, publice promiserat vindictam fide ex sumpserunt, hunc tamen Deus saepe seui laetantur, dum est factum zeni et poenitentiae, ne parcere ciuentur, facie illi, cum parte agit, meniam petit, civinia aperit, et contractus vitiis tiria adeuerit, quietusq. tandem, amicusq. discessit, quidam alium qui pellicem qui vera vivere vigini, et plurib. annis Sodum, coepitusq. relinquam pensus crimina Soc nihil semper si fuerat, parere de imposuit ut eam uxorem duceret, et vitam Christiano dignam deinceps agerent. Sunt Sominis illi aliquantulis elati, conventiq., fallitionibus non parce additi, quapropter pater nostros sequutorio ut eterni, lito, et inimicitias componere, dissidentes inter se reconciliare, quae res magnam Deo bis opinionem conceptum sane confirmat. Occisis qua insidias, et praedio nem vinopacer, sic in vindictam anhelabat, ut nihil aliud Sonicidae suspendio operis haberet, nec aures vera. Et nivione suadendis praebebat, hunc aggressus facinoris unus contrahi tardem persuade odium deponat, vindictam ulcisci Deo relinquat, hoc uno christianos ac Dominis ceterni Sominibus, si procuratis, inimicam maxillam dexteram offerat, duo magnus ad dimittitis, commodo et ex pedibus pereg. credit. Consultum prata est per nostros pauperibus multis, emendicata inde eleemosinis, in quibus unigo una fuit cuius subsidia ita tempore pauperum non parum periclitabatur. Percontuerat magnum in Soc oppida



346

fictorum quarundam & uanissimarum indulgentiarum abusus, resque eo deuenerat ut eis quam plurimi tanquam in aduersa omnia praesentissimo remedio uterentur, nec deerat qui denario earum catalogum uenundaret, factus est per nostros certior Epi Vicarius, qui statim omnes papyros sub grauibus censuris ad se deferri iussit, delatasque Vulcano consecrat, sicque serpenti malo iam est obuiam. diploma illud quod S. P. Lusitaniae regno [illegible] annos concesserat (appellant Lusitani crusada) non paucos a sacramentorum usu & frequentia amouerat, sed biennio eo peracto, ad solita munera omnes ardore non paruo redire, tam sacrosancta illa mensa frequentarunt tam confessarij confitentium multitudinem excipere non possint, tunc .1. maxime cum in templo nostro .1. sanctorum reliquiae osculandae auctis offeruntur .1. indulgentiae per R. P. T. nobis a S. P. concessae euulgantur. non paucas nec infructuosas fecimus nostri excursiones, quarum fructus amplissimos, cum praesertim iam supra memoratis non sint absimiles, longissimus sim si scribam.

literarum studiaque tam olim hic florere, sic paulatim emarcuerunt, ut modo iam pene expirata uix compareant, huc eo nunc nouus diligensque praeceptor missus ea instauraturusque creditur. Est enim gens ea tota mercaturae dedita, quae proinde ubi filios arithmeticae praeceptis imbutos uidet, quo in ea arte peritiores euadant, ad nundinas, ad taberna protinus auocat, ij tamen signi ficant se scholasticos societatis et bonis moribus aperte ostendunt. De supplicationibusque publicis quas singulis annis diebus Veneris quadragesimalibus exhibent, nihil addo, sicut nihil ipsi decori addiderunt. Collegij noui structura etsi nondum coepta est, materies [illegible] iam congesta est, septum tamen undique uallatum, aulaque pergrandis aedificata, quae fratribus recreationi, & hortui utilitati erit non paruae.

Haec sunt admodum R.de in Christo Pater de quibus te hoc anno certiorem faciendum putauimus, parua illa quidem, nec diffitemur, tibi uidebuntur, ut sunt reipsa, tuae tamen preces, sancta sacrificia reliquorum omnium, sociique item quos ad nos iam pene decorum aduentu desperantes, missurusque es, longe ut maiora sint & uberiora facient. Vale. datae Baiae. Kal. Jan. anni 1582.

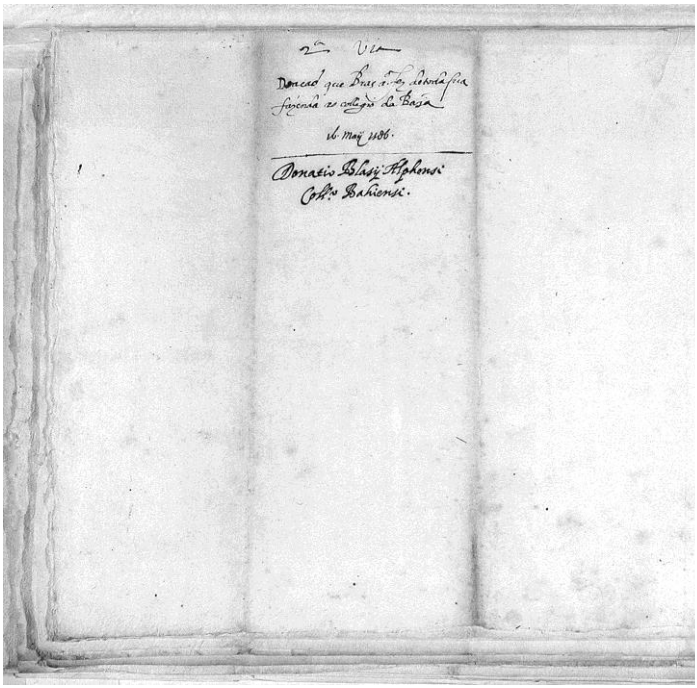
R. P. T.

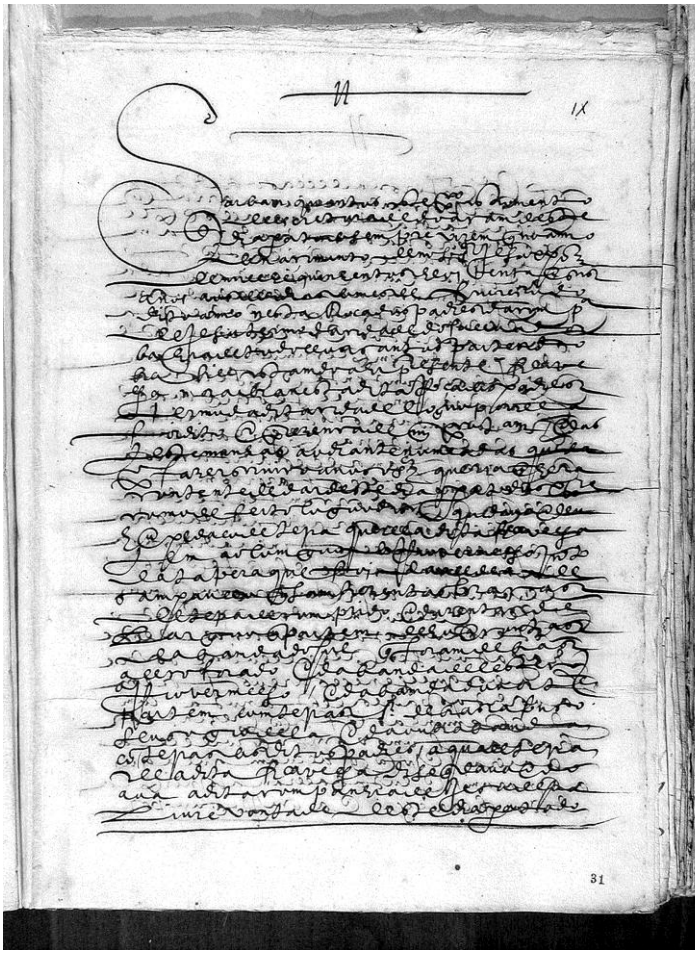
Indignissimus in Dno seruus

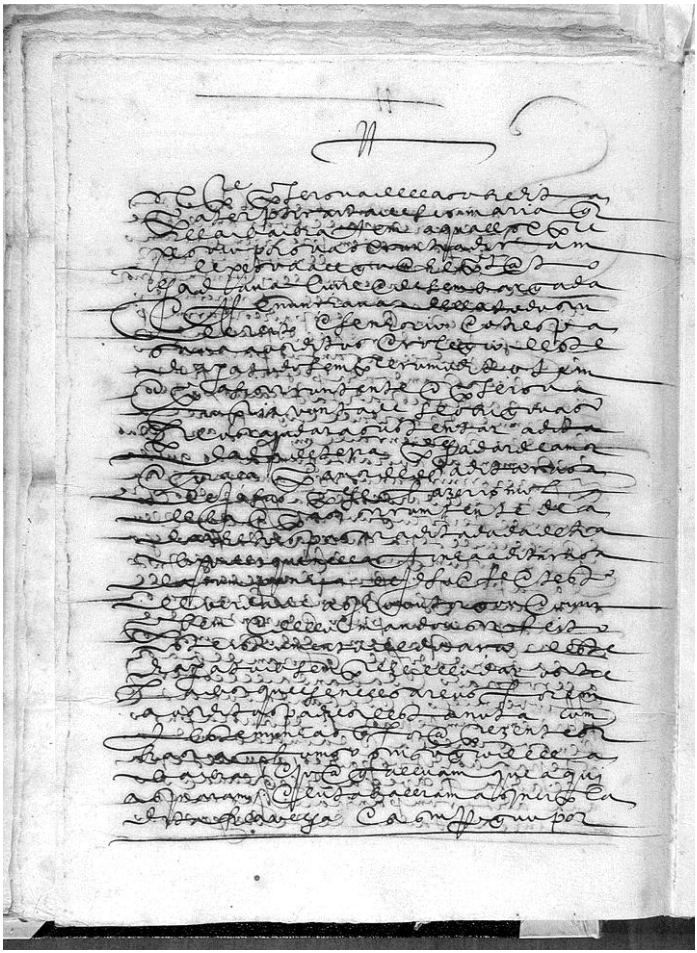
Joseph de anchieta

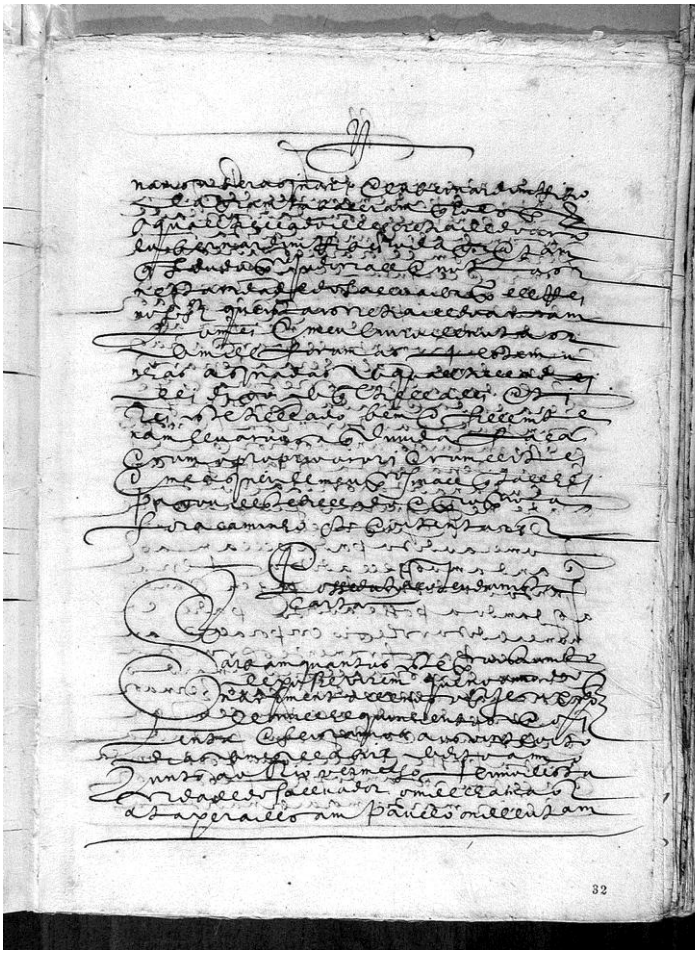
329

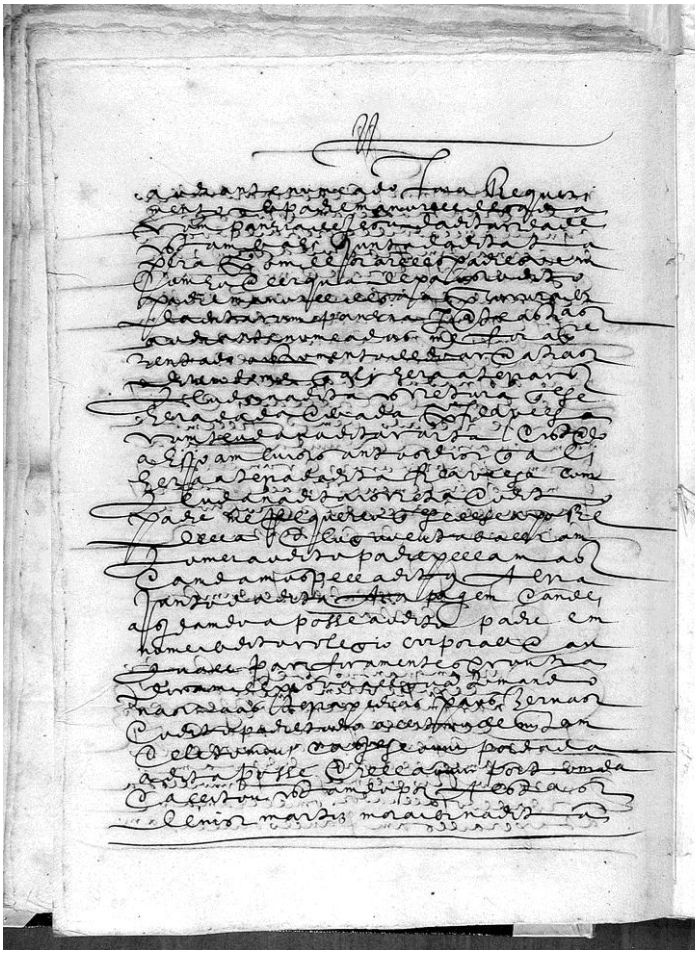
ANEXO L - Doação de Brásio Afonso de toda a sua fazenda ao Colégio da Bahia, 28 de abril de 1585.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 30v.-33.

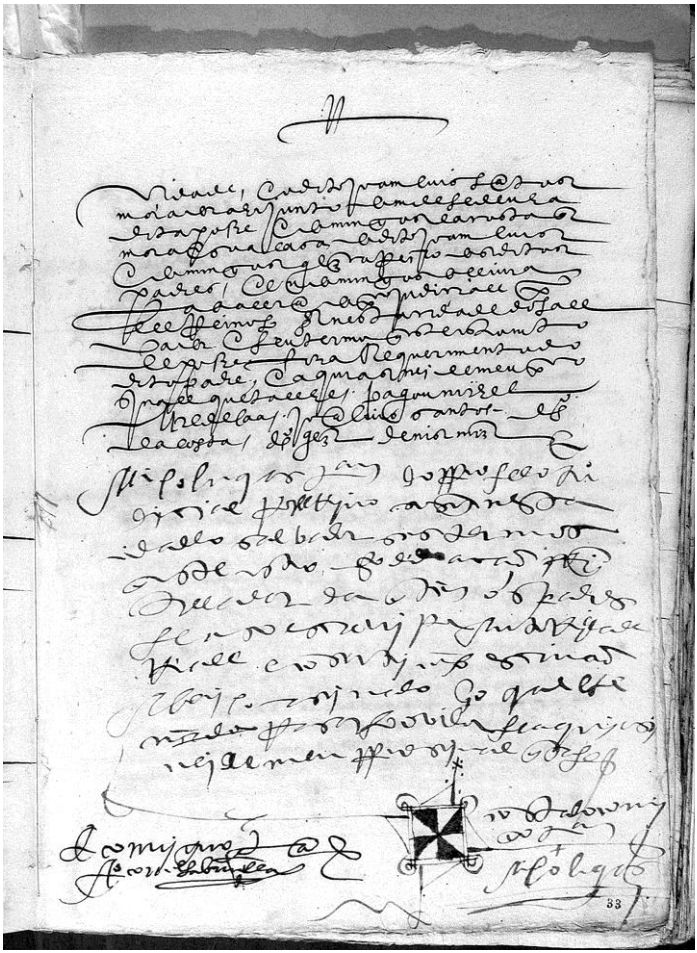

2.a Via
Doação que Brasio Afonso fez de toda sua fazenda ao colegio da Bahia
28 Maij 1586.
Domaeis Blasij Alphonsi
Coll.io Bahiensi.



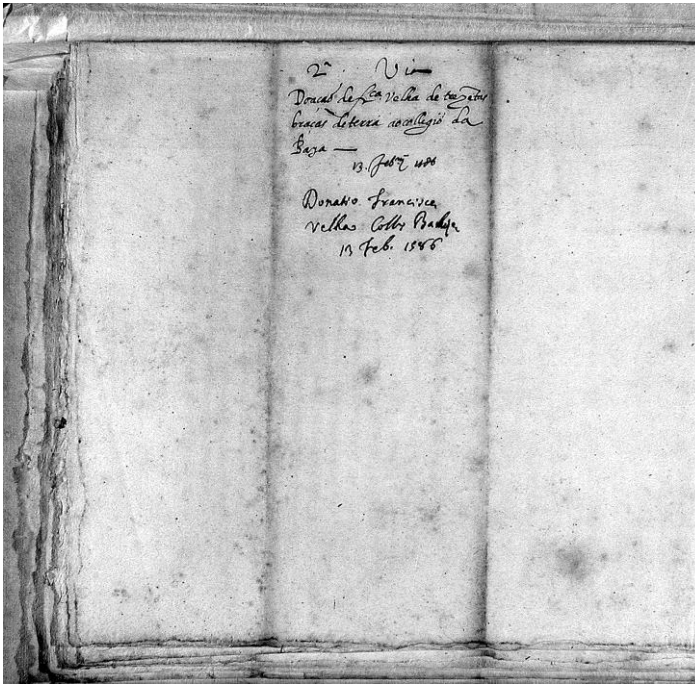


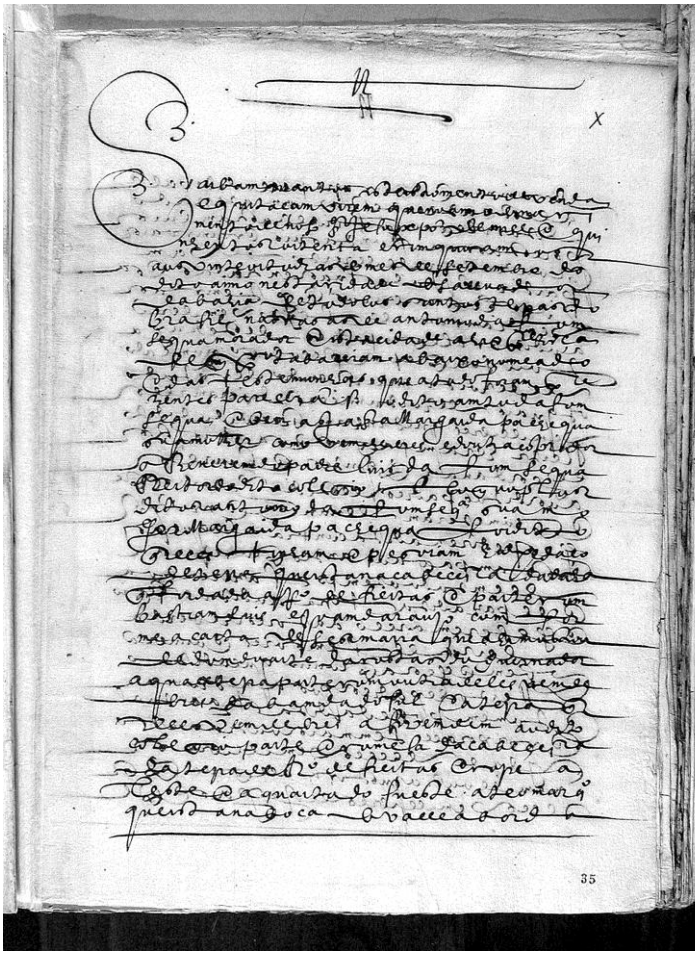


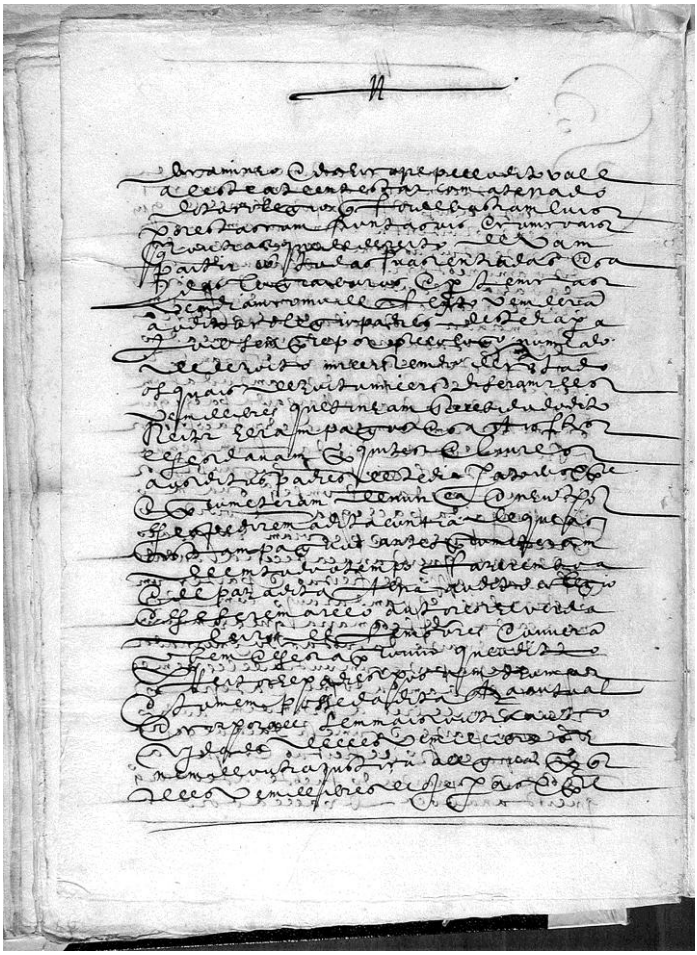


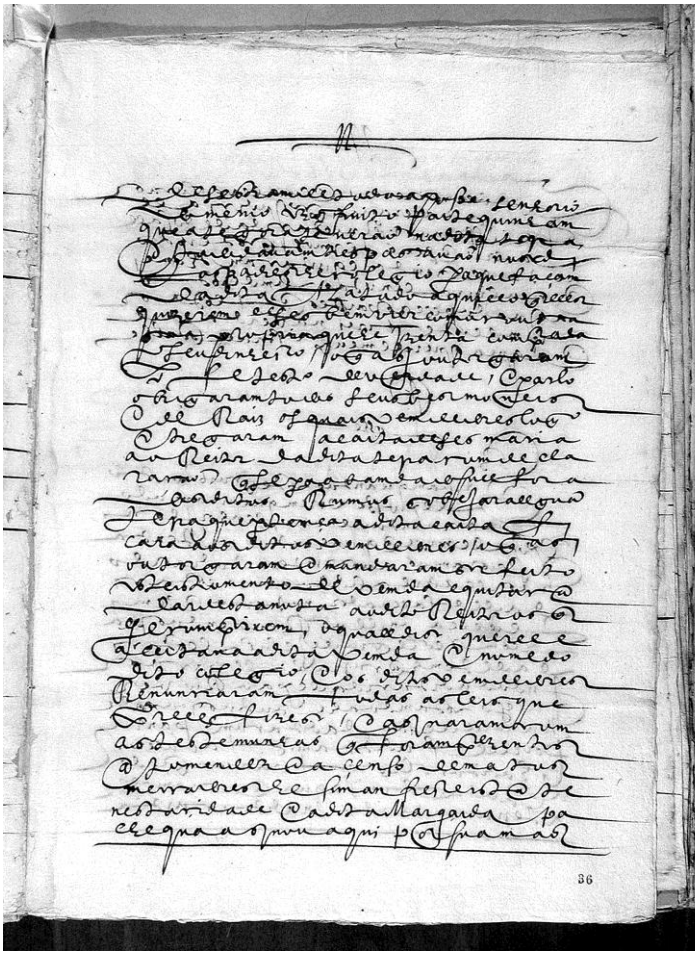


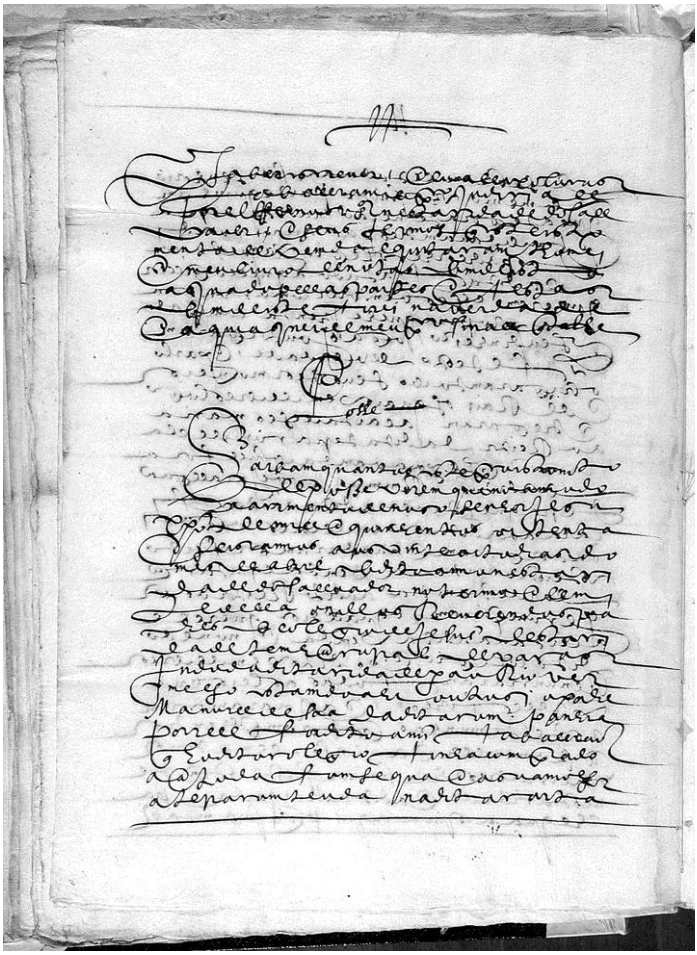
ANEXO M - Doação de Francisca Velhão de trezentas braças de terra ao Colégio da Bahia 24 de abril de 1586.
ARSI, Bras.11.1, fls. 34v.-37v.

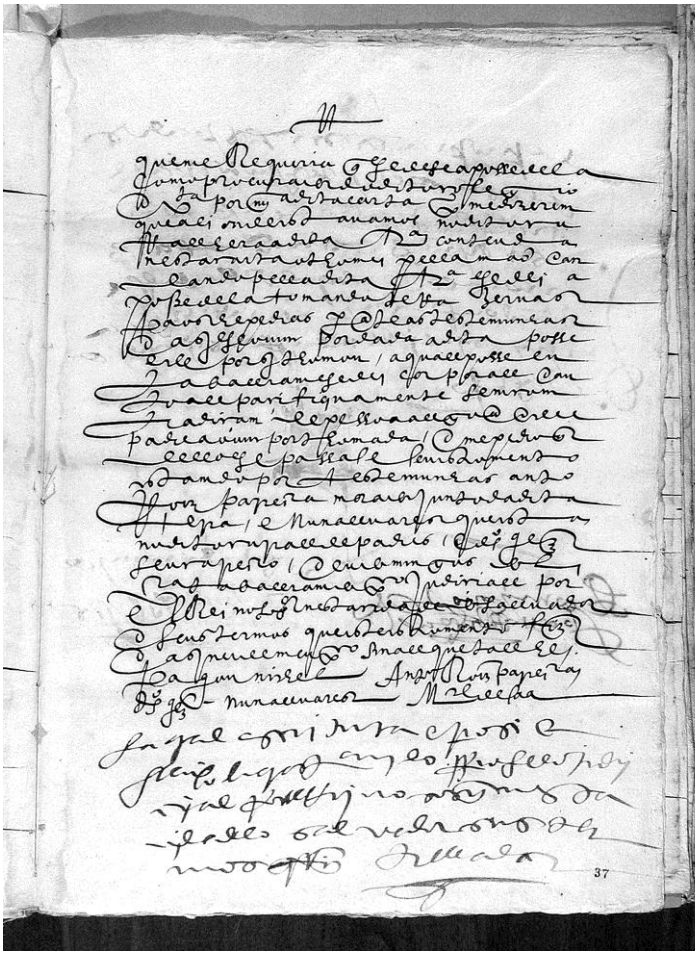


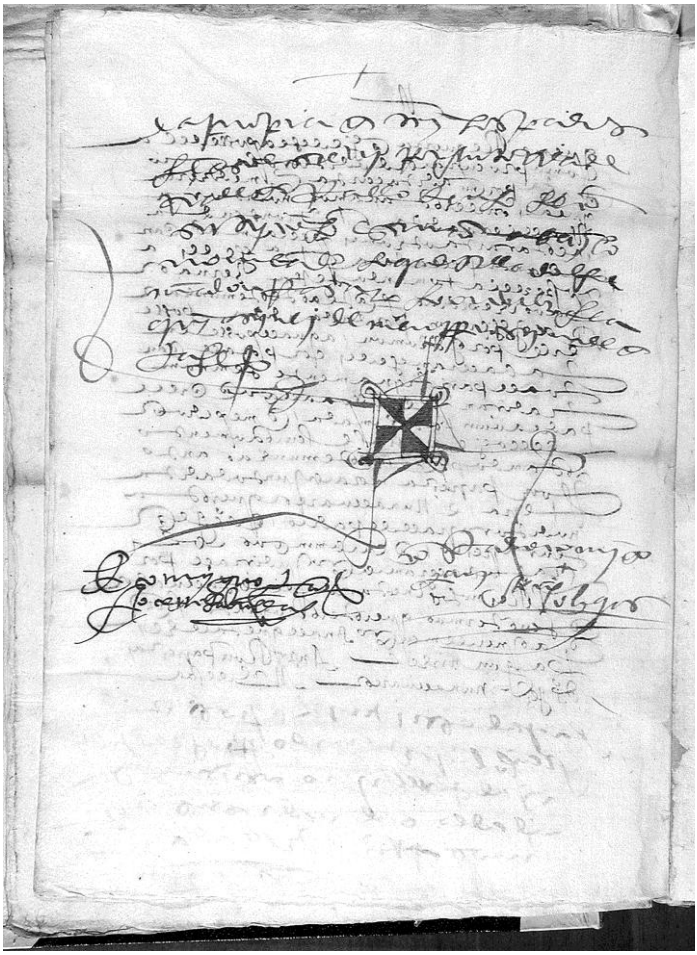




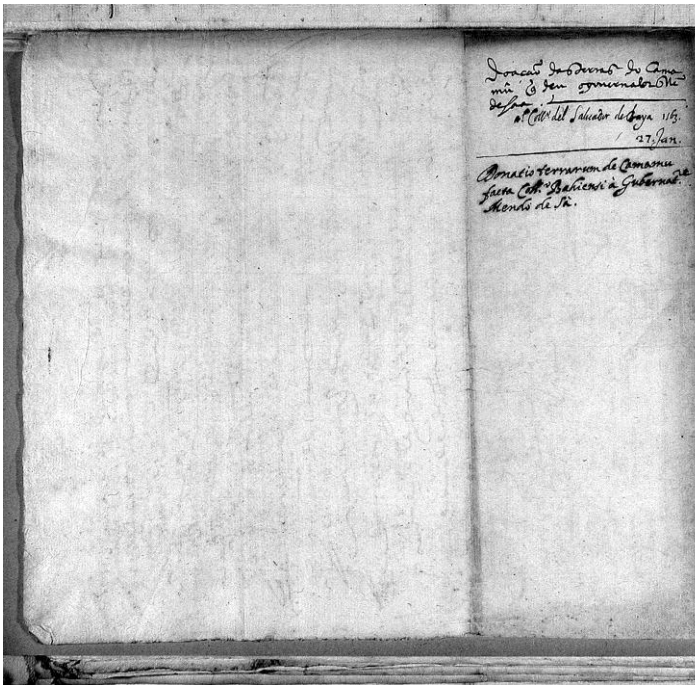


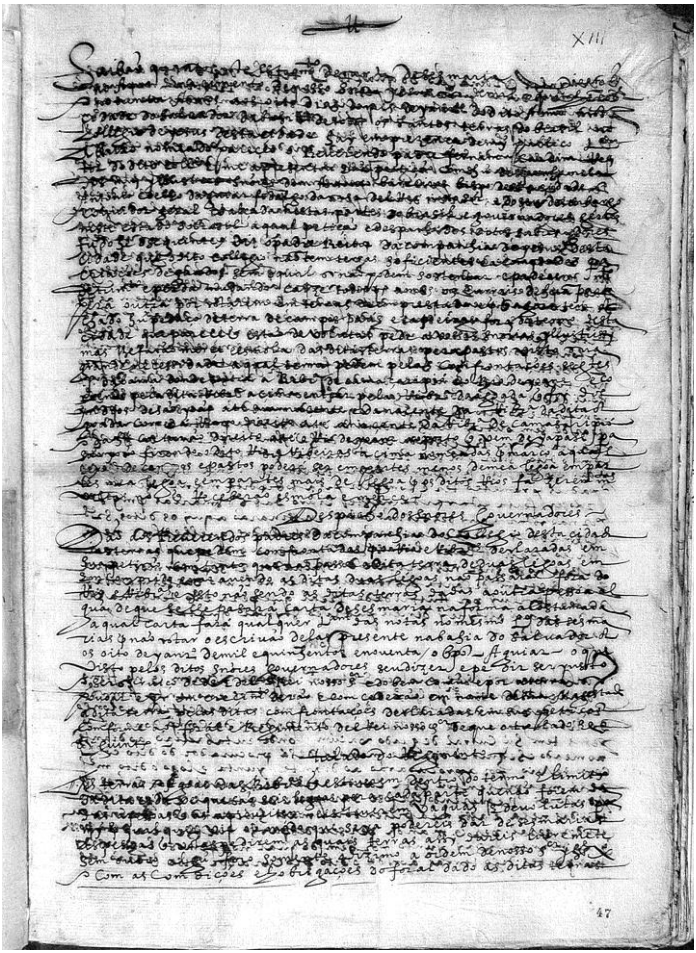


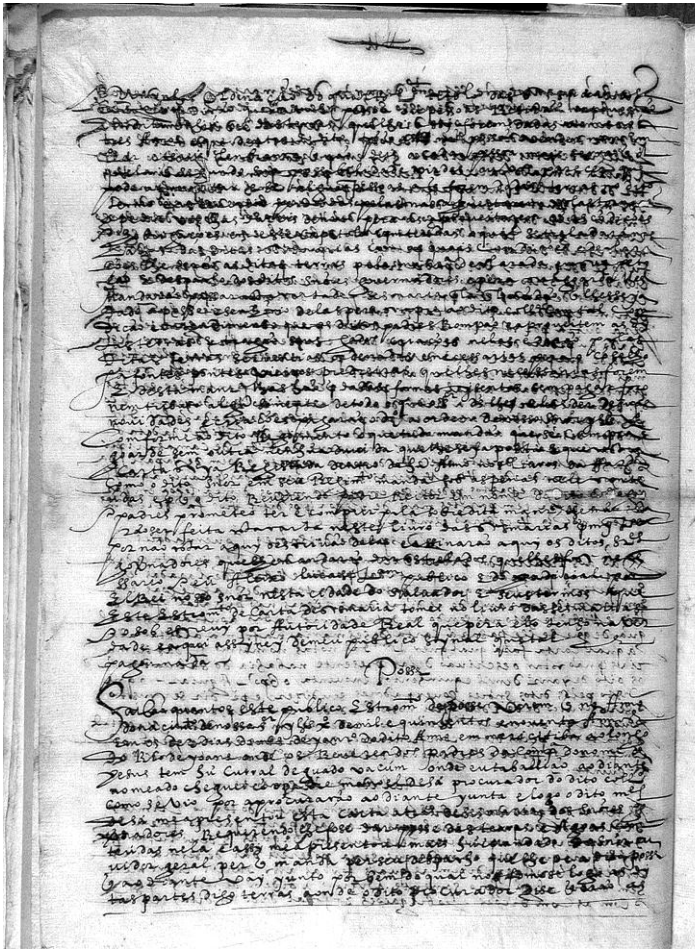


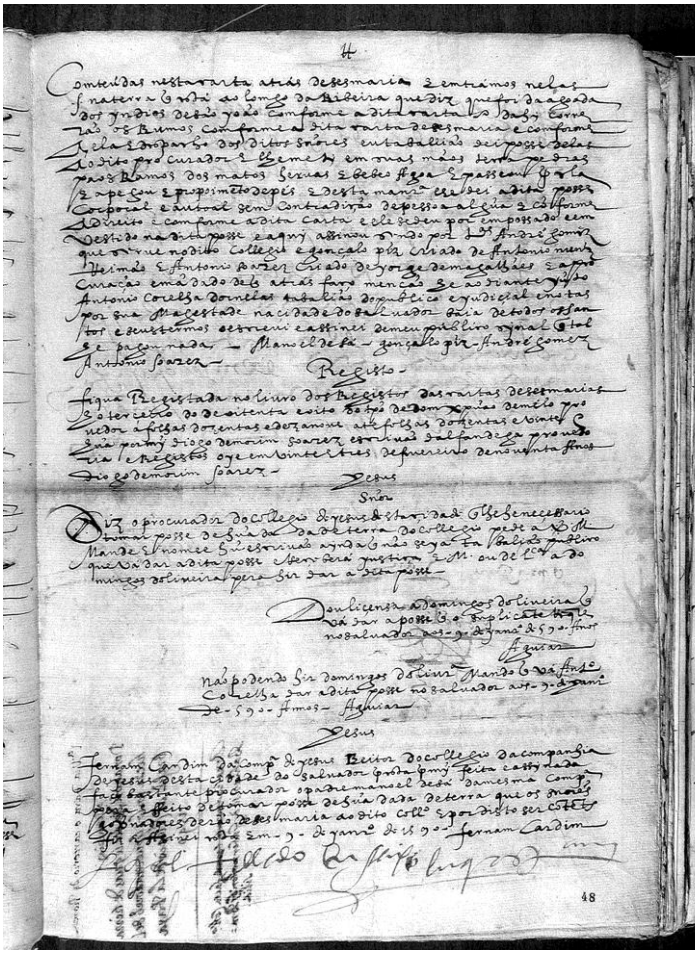


ANEXO N - Doação das terras do Camumu feita pelo governador Mem de Sá.
ARSI, *Bras*. 11.1, fls. 46v.-48v.









48