

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**O Libelo antijesuítico: a representação da ação jesuítica no
*Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra***

Rafael de Paula Cardoso

Piracicaba, SP

2018

O Libelo antijesuítico: a representação da ação jesuítica no
Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra

Rafael de Paula Cardoso

Orientador: Prof. Dr. José Maria de Paiva

**Dissertação apresentada à
Banca Examinadora do
Programa de Pós-graduação em
Educação da UNIMEP como
exigência parcial para obtenção
do título de mestre em Educação**

Piracicaba, SP

2018

Ficha Catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UNIMEP
Bibliotecária: Marjory Harumi Barbosa Hito - CRB-8/9128.

C268l	<p>Cardoso, Rafael de Paula</p> <p>O libelo antijesuítico : a representação da ação jesuítica no compêndio histórico da universidade de Coimbra / Rafael de Paula Cardoso. – 2018. 218 f. ; 30 cm.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. José Maria de Paiva. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de Piracicaba, Pós-Graduação em Educação, Piracicaba, 2018.</p> <p>1. Companhia de Jesus. 2. Jesuítas. I. Paiva, José Maria de. II. Título.</p> <p>CDU – 37</p>
-------	--

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Maria de Paiva (orientador)

Prof. Dr. Thiago Borges de Aguiar (UNIMEP)

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa (UEM)

À minha mãe, Maria Luzia, e minha irmã, Renata, por todo amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que direta ou indiretamente estiveram envolvidas com o desenvolvimento dessa dissertação.

Agradeço a todos os colegas, funcionários e professores do PPGE – UNIMEP. Em especial aos amigos Cornélio Raimundo Mucache, Litza Amorim, Arary Galvão, Antonio Filogenio de Paula Junior, Renata Ré Bollis, Fernanda Malafatti e Iara Bottan. Aos professores que diretamente se envolveram em minha formação Dr^a Maria Guiomar Carneiro Tommasiello, Dr^a Tânia Barbosa Martins, Dr. Allan da Silva Coelho, Dr. Bruno Pucci e Dr. Cesar Romero Amaral Vieira. Agradeço ao meu orientador prof. Dr. José Maria de Paiva por ter confiado em meu projeto de pesquisa e contribuído constantemente com seu conhecimento e sabedoria. Ao prof. Dr. Thiago Borges Aguiar pela paciência e contribuições constantes ao longo de todo o mestrado. Agradeço também ao prof. Dr. Célio Juvenal Costa pela disposição em participar da banca e pelas preciosas indicações e críticas produtivas.

A todos os amigos de longa caminhada Claudio, Felipe, Saulo e Rodrigo Molina. Agradeço a Lídia Camargo e a Samira Spolidorio pela leitura e revisão textual desse trabalho.

Agradeço a minha família e a meus padrinhos Cida e Manoel sempre dispostos a ajudar. A Maíra Freixedelo de Moura pelo companheirismo e carinho. A minha mãe e a minha irmã pelo sacrifício constante, amor e compromisso para que eu conseguisse alcançar meus sonhos.

Por fim, agradeço a todos os professores, estudantes e intelectuais comprometidos com uma educação pautada pelos valores humanitários e críticos. A todos aqueles que lutam e fazem frente às forças políticas e econômicas que buscam extorquir esse direito essencial. A todos que resistem, dedico meu mais profundo respeito, admiração e gratidão.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – Brasil.

“Neste mundo não se joga xadrez com figuras eternas, o rei, o bispo: as figuras são aquilo que delas fazem as configurações sucessivas no tabuleiro”

(Paul Veyne)

“Acreditei durante muito tempo que a memória servia para lembrar; sei agora que ela serve sobretudo para esquecer”

(Pierre Chaunu)

RESUMO

Esse trabalho tem por objetivo investigar a representação da ação jesuítica no Reino de Portugal entre os séculos XVI e XVIII. Escolhemos como objeto de estudo a obra *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (1771), um documento oficial redigido pela Junta de Providência Literária durante o contexto das reformas pedagógicas do ministério pombalino. Dentre as principais preocupações destacadas na obra estão: a decadência política e econômica do Reino de Portugal, causadas pelo atraso intelectual em relação à Europa. A ação jesuítica é apontada como principal causadora dessa decadência por meio de sua influência política e concepções pedagógicas. Defendemos que essa interpretação parte da visão de mundo dos ilustrados portugueses, calcada nos ideais de racionalidade, secularização e atenção às razões de Estado por meio do fortalecimento da monarquia lusa. A representação da ação jesuítica busca separar os inicianos do processo de construção do pensamento moderno. Para isso o *Compêndio Histórico* dialoga com a querela entre Antigos e Modernos, deslocando a representação dos jesuítas para uma “idade de ferro”, um período de trevas, enquanto as reformas pedagógicas pombalinas simbolizariam o progresso do Reino. Inspirando-se na literatura antijesuítica, os jesuítas são encerrados em uma rede de negações, sendo destituídos de quaisquer valores cunhados pela modernidade. Acreditamos que esse jogo de representações é significativo para compreendermos as estratégias discursivas do ministério pombalino na produção de uma catequese antijesuítica. Essa tensão possibilita problematizarmos as tensões políticas e sociais na consolidação do paradigma pedagógico moderno.

Palavras-chave: Reformas pombalinas, Companhia de Jesus, Antijesuitismo.

ABSTRACT

This work aims to investigate the representation of the Jesuit action in the Kingdom of Portugal between the 16th and 18th centuries. We have chosen as object of study the *Historical Compendium of the University of Coimbra* (1771), an official document drafted by the Board of Literary Providence during the educational reforms occurred in the Pombaline period. Among the main concerns highlighted in the Compendium are the political and economic decadence of the Kingdom of Portugal, caused by intellectual delay in relation to Europe. The Jesuit action is considered as the main cause of this decline through its political influence and pedagogical conceptions. We argue that this interpretation comes from of the worldview of the Portuguese scholars, based on ideals of rationality, secularization, and attention to State purposes through the strengthening of the Portuguese monarchy. The representation of the Jesuit action seeks to separate the Ignatians from the construction process of modern thought. Thus, the *Historical Compendium* points to the quarrel between Ancients and Moderns, connecting the representation of the Jesuits to an "iron age", a period of darkness, while linking the Pombaline educational reforms to the progress of the Kingdom. Drawing from anti-Jesuit literature, the Jesuits are enclosed in a network of denials, being devoid of any values created by modernity. We believe that this game of representations is significant for understanding the discursive strategies of the Pombaline ministry for producing an anti-Jesuit catechesis. This tension allows questioning of the political and social tensions during the consolidation of the modern pedagogical paradigm.

Keywords: Pombaline reforms, Society of Jesus, anti-Jesuit.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: A MODERNIDADE PORTUGUESA – TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO SÉCULO XVI AO XVIII	21
1.1 Do pioneirismo à decadência	21
1.2 Marquês de Pombal e Portugal no século XVIII.....	45
1.3 As reformas pombalinas.....	51
1.4 Os autores do <i>Compêndio Histórico</i>	63
CAPÍTULO 2: DEBATE ENTRE ANTIGOS E MODERNOS NAS TENSÕES ENTRE A EDUCAÇÃO JESUÍTICA E A ILUSTRAÇÃO	73
2.1 A Companhia de Jesus: consolidação e projeto educacional	73
2.2 A literatura antijesuítica: disputas, motivações e autores.....	86
2.3 O projeto de educação das Luzes e o antijesuitismo	98
2.4 A tensão entre Jesuítas e Ilustrados portugueses como uma tensão ente Antigos e Modernos.....	116
CAPÍTULO 3: A REPRESENTAÇÃO SOBRE OS JESUÍTAS A PARTIR DA CONCEPÇÃO DE HOMEM ILUSTRADO	135
3.1 “Ferozes, maliciosos e venenosos”: representação da ação jesuítica a partir do discurso científico e dos ideais de civilização	137
3.2 “Ateus, hereges e idólatras”: representação da ação jesuíticas a partir das tensões e questões religiosas.....	156
3.3 “Despóticos, tirânicos e traidores”: representação moral e política dos jesuítas.....	177
CONSIDERAÇÕES	204
FONTES	210
BIBLIOGRAFIA	210

INTRODUÇÃO

Desde sua fundação, em 27 de setembro de 1540, a Companhia de Jesus tem sido alvo de polêmicas. A ação missionária e pedagógica da Companhia se desenvolveu num contexto de intensas disputas. Dentre elas, podemos destacar a consolidação do pensamento científico moderno com seus novos espaços de debates, as tensões da Companhia de Jesus com outros ordens e movimentos religiosos e o embate entre a Igreja com o poder ascendente das monarquias nacionais. Apesar de muitas vezes ser considerada “ponta de lança” do movimento reformista católico, representando os interesses do papado em Roma, a Companhia apresenta uma relação complexa com a realidade social, política e filosófica. Dialogou com o fortalecimento do Estado português, representando-o no processo de expansão marítima, além de ter desenvolvido uma intensa prática missionária e educativa por meio de seus colégios.

Durante seu auge, entre os séculos XVI e XVII, a Companhia produziu obras fundamentais para nossa compreensão da educação nesse contexto. Dentre elas destacam-se os *Exercícios Espirituais*, escrito por Inácio de Loyola e publicado em 1548; o *Ratio Studiorum*, documento oficial – estabelecido em 1599 – que organizava os estudos e a rotina nos colégios; até o conjunto de cartas e escritos que conectavam os inicianos dispersos pelos mais remotos cantos do mundo. Também podemos destacar a própria prática missionária e pedagógica dos jesuítas que foram objeto de curiosidade de diversos observadores, por demonstrar sua capacidade de dialogar com extremos, indo do debate político com monarcas à ação missionária com a população nativa. Enfim, um legado imenso que buscaremos compreender e analisar a forma como foi representado.

Para tal empreitada, nosso recorte histórico se delimitará ao século XVIII. Apesar da relevância, como já foi citado, da Companhia de Jesus no campo da educação, não focaremos na análise de seus pressupostos educacionais nessa época. Nosso trabalho terá como objetivo principal levantar as representações sobre essa ação pedagógica construídas ao longo do século XVIII, as quais acreditamos terem sido decisivas para o destino da Companhia de Jesus e elementos importantes para compreender a memória construída sobre os inicianos posteriormente. Dessa forma, podemos identificar, a partir de um levantamento na historiografia pedagógica, diversas interpretações desse contexto histórico.

Segundo Franco Cambi (1999, p.321-327), em sua obra *História da Pedagogia*, podemos destacar a consolidação da pedagogia moderna que vinha ganhando contornos com o avanço do racionalismo científico do século XVII. No século XVIII, com o processo de laicização, muito colégios confessionais são encarados não só como praticantes de uma pedagogia arcaica, metafísica e escolástica – dentre eles os colégios jesuíticos – mas também como um obstáculo para a consolidação do poder público a partir de um Estado que englobava a educação como esfera de atuação.

Ligada a essa interpretação, o historiador português Rômulo de Carvalho, na obra *História do ensino em Portugal*, também enfatiza como a ordem jesuítica, anteriormente uma das grandes responsáveis pelo espaço educacional lusitano, passou a ser representada como um obstáculo para incorporação dos novos ideários do século XVIII que garantiriam o progresso do Reino, colocando a Companhia de Jesus como elemento responsável pelo atraso cultural de Portugal (CARVALHO, 1996, p.386).

Para a historiografia da educação brasileira, em grande parte ligada ao estudo da ação jesuítica entre os séculos XVI e XVII, o século XVIII, até a mudança da Corte portuguesa para o Brasil, é representado como período de “hiato da educação”. O ensino, dependente dos colégios jesuíticos, sofreu com a expulsão dos jesuítas em 1759, acarretando a desorganização e decadência do ensino colonial.

Essas são, brevemente, algumas teses mais recorrentes no debate sobre a forma como a Companhia de Jesus é representada no século XVIII. Nesse trabalho, delimitaremos nossa análise a como a Ordem foi representada por intelectuais e estadistas no Reino de Portugal. Para tal análise propomos como fonte a obra *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*.

O *Compêndio Histórico* é um relatório encomendado por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, ministro de D. José I entre os anos de 1750 a 1777, buscando dar ao rei D. José I uma dimensão da situação da Universidade de Coimbra. Já a partir do extenso título fica configurada a ideia de se fazer um duro ataque aos jesuítas: *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuítas e dos Estragos feitos nas ciências e nos professores, e diretores que a regiam pelas maquinações, e publicações dos estatutos*

por eles fabricados. O *Compêndio Histórico* foi publicado em 1771 como forma de orientar as novas reformas que se iniciariam em 1772 na Universidade de Coimbra.

O principal objetivo dessas reformas seria abrir a educação para as novas concepções do século XVIII, calcadas nos ideais de racionalidade científica e laicidade, garantindo o progresso do Reino. Essas características pautaram o movimento ilustrado que tem grande influência sobre o pensamento dos intelectuais que formularam o *Compêndio Histórico*. A própria forma compendiária como o documento se organiza deve muito a concepção enciclopédica de conhecimento, crente na capacidade de aperfeiçoamento por meio do esclarecimento racional dos indivíduos. Percebe-se essa definição dentro do próprio *Compêndio Histórico*:

por um Compêndio completo e bem ordenado, o qual não só traga as definições mais claras e exatas, as divisões necessárias e os princípios de todas as matérias, mas todas estas matérias se achem nele dispostas pela ordem mais natural e com uma tal dedução que entre elas ocupem sempre o primeiro lugar as mais simples e que não dependem das outras para poderem bem entender-se e delas se vá sempre passando, como que por degraus, para as mais complicadas e sublimes, não se chegando nunca a estas sem se terem preparado os ouvintes com a prévia noção de todas as outras que os podem ilustrar para a boa inteligência delas (POMBAL, 2008, p.300).

O *Compêndio Histórico* se divide em duas partes. A primeira parte se divide em quatro prelúdios. Todos eles são encimados pelas palavras “Dos estragos que...”, reforçando a marca pejorativa imputada aos jesuítas no tocante ao processo educativo em Portugal e suas colônias. O primeiro prelúdio analisa a influência dos jesuítas no Reino desde sua entrada até o reinado de D. Sebastião. O segundo prelúdio destaca os “estragos” cometidos pelos jesuítas durante o reinado de D. Felipe II. O terceiro prelúdio aponta sete estatutos que teriam causado a destruição das Leis, Regras e Métodos da Universidade de Coimbra, acabando por “desterrar destes Reinos e seus Domínios as Artes e as Ciências, sepultando a Monarquia Portuguesa nas trevas da ignorância” (POMBAL, 2008, p.100). No quarto e último prelúdio, são apontados três “estratagemas”, ou seja, um plano, manobra ou ação com o intuito de causar estragos ou provocar um mal que os jesuítas teriam articulado contra a Coroa portuguesa.

A segunda parte do *Compêndio Histórico* especifica os “estragos” causados em cada uma das quatro ciências maiores: Teologia, Jurisprudência, Medicina e Matemática. Somente às três primeiras são dedicados capítulos específicos. O *Compêndio Histórico* termina seu balanço resgatando um Apêndice do segundo capítulo que trata sobre os estragos causados na Jurisprudência, tal apêndice levanta vinte e duas “atrocidades” cometidas pelos jesuítas nesse campo.

A própria estrutura do *Compêndio Histórico* nos revela inicialmente seu propósito. Mais do que um documento jurídico, ele constitui um ataque direto ao legado da Companhia de Jesus e à figura dos jesuítas. Torna-se, segundo o historiador português José Eduardo Franco no prefácio que antecede a obra (na versão usada nesta pesquisa), um verdadeiro “libelo antijesuítico”. O termo é adequado pois o *Compêndio Histórico* precede uma série de outras obras que criticaram, atacaram e difamaram a imagem dos jesuítas; construindo uma série de representações pejorativas – ou como Franco afirma, um mito – que reforçam um movimento antijesuítico. Reforça a tese de que os inicianos são ligados a uma pedagogia atrasada e arcaica que impedia o progresso do Reino. Uma visão que os afastam dos paradigmas educacionais de época. Uma tese que, como apontamos, em menor grau é recorrente na historiografia da Educação.

Dessa forma, o *Compêndio Histórico*, no contexto das reformas pombalinas, representou a justificativa para expulsão dos jesuítas de Portugal, ajudando a cristalizar – por meio do diálogo com diversas obras – essa representação pejorativa dos jesuítas, ou seja, representou um verdadeiro libelo contra a Companhia. Assim, mais do que um documento jurídico, representa a visão de mundo do século XVIII e um processo de mudança de paradigmas educacionais. A forma como os intelectuais do século XVIII representaram a ação jesuítica é fundamental para compreender o estabelecimento desses novos paradigmas.

Para a análise do *Compêndio Histórico*, contamos com duas versões do documento. A primeira versão consultada foi organizada pela Editora Campo das Letras em 2008, sob a coordenação de José Eduardo Franco e Sara Marques Pereira. Optamos pela consulta do material digitalizado, seja tanto pela falta da versão impressa, quanto pela melhor acessibilidade devido à transcrição para o português moderno.

Posteriormente, comparamos a versão da Editora Campos das Letras com uma versão *fac-simile* publicada pela Universidade de Coimbra em 2011 e impressa pela editora Nabu Press. Essa versão é referente à 2ª edição do *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, publicada em 1906, cuja cópia se encontra na Harvard College Library.

Durante o processo de análise do *Compêndio Histórico*, buscamos comparar as duas versões identificando a semelhança entre elas. No segundo momento da pesquisa, ao cotejar a fonte com a bibliografia do tema pesquisado, nos foi permitido identificar o diálogo estabelecido entre o objeto de estudo com temas do contexto em tela. A partir desse momento nos preocupamos em aprofundar a bibliografia sobre os temas centrais da pesquisa: História da Companhia de Jesus e seus pressupostos educacionais, o processo de consolidação da filosofia moderna, principalmente, em relação à Ilustração. Acreditamos que esse diálogo entre a fonte e a bibliografia citada nos permitirá compreender o processo de construção das representações sobre a ação jesuítica ao longo do século XVIII, particularmente na obra *Compêndio Histórico*.

Para isso não buscaremos simplesmente reproduzir o discurso contido no *Compêndio Histórico*. Nosso foco é compreender os elementos políticos, sociais e filosóficos que corroboram para uma determinada representação da ação jesuítica. Nosso intuito é distanciarmo-nos da concepção do documento proposto pelo “paradigma tradicional”, em que o documento, ao relatar os grandes fatos políticos do passado lusitano – cumprindo assim uma função cívica perante os desígnios do Estado–, estaria criando um simulacro, uma imagem verossímil, do que foi e do que se pretendia para o Reino, apresentando claramente os grandes atores e os detratores nesse cenário (DOSSE, 2003, p.56-59).

Propomos como metodologia de análise os pressupostos teóricos da História Cultural, perspectiva histórica derivada da tradição inaugurada pela Escola dos Annales, com historiadores como Marc Bloch e Lucien Febvre. Segundo Dosse (2003, p.83)

Os Annales propõem o alargamento do campo da história, e ao desertar o terreno político, esta acaba por orientar o interesse dos historiadores para outros horizontes: a natureza, a paisagem, a população e a demografia, as trocas, os costumes (...) deve ampliar as

fontes e os métodos, os quais devem incluir a estatística, a demografia, a linguística, a psicologia, a numismática e a arqueologia.

Segundo Dosse (2003, p.38), essa nova perspectiva levou não só a uma rejeição de uma historiografia pautada por grandes feitos e grandes personalidades, mas também ao questionamento do estatuto de verdade das fontes documentais. Tal constatação não descarta esse tipo de fonte do processo de construção do conhecimento histórico, mas nos alerta a encará-las como uma “construção cultural” de uma determinada época.

Segundo Roger Chartier (1990, p.100), em sua obra *História Cultural: entre práticas e representações*, a proposta de interrogação do passado a partir do presente, segundo os Annales, tem um “valor heurístico”. Ou seja, assume uma concepção relativista do discurso histórico: “Cada época constrói sua representação do passado conforme suas preocupações”. Complementando essa constatação, Peter Burke na obra *A escrita da história*, ressalta que esse relativismo não parte somente do presente em relação ao seu passado, mas também de uma estrutura de convenções, esquemas e estereótipos, um entrelaçamento que varia de grupo para grupo, de uma cultura para outra (1992, p.15). Buscamos ler o *Compêndio Histórico* segundo essas preocupações, atentando-nos às “entrelinhas” como forma de desconstruir a estrutura narrativa, distanciando-nos da grande narrativa proposta pelos órgãos e pela censura pombalina, buscando compreender o que revelam sobre a cultura em que ocorreram.

No entanto, deparamo-nos com uma problemática recorrente na historiografia desde meados do século XX. Como penetrar nesse mundo sensível, imaginário e abstrato? Como transformar intenções, modos de pensar, até mesmo rancores e disputas em objetos de estudo da história? De que forma podemos deduzir essas estruturas subjetivas de um discurso e compreender sua eficácia e autonomia social?

Essa não é uma tarefa nova. Tal empreitada fez com que a historiografia se deparasse não só com novos objetos e campos, mas também com novas metodologias durante o século XX. Mudanças que se iniciam com a tradição dos Annales, mas que, na década de 70, fizeram com que, segundo François Dosse, a “História” se estilhaçasse em migalhas, ou melhor, em diversos campos de estudo. História das mentalidades,

História Cultural, História Serial... dezenas de outras “histórias” que representam a busca por essa variedade de campos que tentam responder aos anseios citados acima.

Para nós, a continuidade desse aprofundamento é vital, já que, segundo Falcon (2006, p.328), essa diversificação não contemplou o campo da educação. Em seu artigo *História cultural e História da educação*, “pode se observar nesse mesmo universo textual a ausência quase completa dos trabalhos relativos à história da educação, como se não competisse realmente aos historiadores o estudo e a pesquisa de tal história”.

A partir da década de 80, consolidam-se os esforços em busca da autonomia do campo da educação dentro da escola, separando-o das faculdades de história e das ciências da educação. Ela encontrará, na História cultural, os aportes teórico-metodológicos necessários para essa autonomia e legitimidade científica. Tal movimento foi possibilitado pelo próprio alargamento da concepção de cultura. Segundo Solà (1995, p.215-216):

o sentido da história educativa não se esgota no escolar, e que o educativo (e o escolar) fazem parte de uma complexa engrenagem cultural e social Passe-se por cima da questão de que a história do fato educativo se inscreve na história da cultura, da transmissão cultural, da formação e reprodução de mentalidade e atitudes coletivas... Esquece-se a vital inserção da história da educação na história da sociedade tout court.

O que é história da educação? História aplicada aos fenômenos educativos ou teoria da educação, quer dizer, exposição da ciência pedagógica por uma forma histórica? Ao compreender os fenômenos educativos a partir de uma dimensão cultural, além de alargar-se nosso próprio campo, permitimo-nos apropriar dos ferramentais teóricos-metodológicos da História cultural, demonstrando as similitudes presentes entre esses dois campos constantemente em diálogo. Segundo Thais Nívia de Lima e Fonseca (2003, p.72):

a contribuição que a história cultural, como campo dotado de aportes teóricos-metodológicos, pode dar ao avanço da história da educação está no descobrimento de dimensões ainda pouco exploradas, fora da

escola e da escolarização, bem como a imposição corajosa de novos olhares sobre essa que é uma dimensão já tradicional.

Aqui encontramos o ponto de relevância para nosso trabalho. Como já citado, o paradigma tradicional entronou os documentos oficiais, os atos políticos e seu discurso político como modelo historiográfico. Como podemos compreender o *Compêndio Histórico*, antes modelo dessa escola historiográfica, sob esse novo aporte teórico-metodológico da histórica cultural? Sobretudo, como podemos interpretá-lo à luz da história da educação?

A desconstrução narrativa pretendida para analisar as representações da ação jesuítica partirá da contribuição à história cultural feita por Roger Chartier com a introdução de elementos de outras áreas como os modelos antropológicos, a semântica e a linguística na análise de fontes. Entender as hierarquias como relações; as posições, metáforas, analogias e outras estratégias discursivas para a criação de representações. Segundo o autor, as representações são:

esquemas geradores das classificações e das percepções, próprios de cada grupo ou meio, como verdadeiras instituições sociais, incorporando sob a forma de categorias mentais e de representações colectivas as demarcações da própria organização social (...) mesmo as representações coletivas mais elevadas só têm uma existência, isto é, só o são verdadeiramente a partir do momento em que comandam atos – que tem por objetivo a construção do mundo social, e como tal a definição contraditória das identidades – tanto a dos outros como a sua (CHARTIER, 1990, p.18).

Essa intencionalidade das representações a distancia de puras abstrações. Segundo Chartier (1990, p.73), não podemos encarar ideias, concepções e discursos como elementos desencarnados de grandes mentes, mas como um discurso que opera dentro de uma racionalidade específica na historicidade da sua produção e das suas relações com outros discursos, grupos e espaço social.

Identificar essas representações nos permite compreender como uma sociedade, em determinado momento histórico, é “construída, pensada e dada a ler (criando)

classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real”. Esses elementos partilhados entre grupos sociais, cristalizam uma determinada visão de mundo. Conceito que Chartier define como um “conjunto de aspirações, de sentimentos e de ideias que reúnem os membros de um mesmo grupo e os opõem aos outros grupos” (1990, p.47). Dessa forma as representações são colocadas numa zona de concorrência e disputas entre esses grupos, não sendo, de forma alguma, discursos neutros, elas

produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrência e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio (CHARTIER, 1990, p.17).

A produção de sentidos estará relacionada aos lugares e formas de produção, sendo, portanto, produtos desses lugares. Essa mesma lógica é compartilhada por Michel de Certeau ao afirmar que todo sistema de pensamento está ligado a “lugares” sociais, econômicos e culturais que estabelecem uma “topografia de interesses” sobre seu objeto de análise. Dessa forma o pensador não é um indivíduo deslocado de sua realidade, mas compartilha toda uma subjetividade que influenciará na forma como representam a sua realidade social (CERTEAU, 2015, p.46-50).

Pensar a construção dessas representações dentro de uma estratégia discursiva nos leva, no caso do *Compêndio Histórico*, a pensar não somente nas práticas, anseios e ideias com que seus autores dialogavam, mas também na constituição do próprio texto, que revela muito dessa visão de mundo partilhada por eles. Segundo Chartier (2009, p.36) “a leitura cultural das obras lembra que as formas como são lidas, ouvidas ou vistas também participam da construção de seu significado”.

Nesse sentido, teremos a cautela de identificar alguns pontos caros ao processo cultural da escrita: 1) Com quais outros textos nossa fonte dialoga; 2) Identificar a pluralidade das intervenções implicadas na publicação do texto; 2) Quem é o mestre do sentido, ou seja, quem são os autores por trás dele e qual sentido eles buscam imprimir no texto; 3) Qual tipo de autoridade se firmar na busca pela consolidação do seu grupo em detrimento de outro.

No artigo *Escutar os mortos com os olhos*, Roger Chartier destaca que a construção do sentido nos textos está repleta de transgressões e liberdades reprimidas. No entanto, ao nos aproximarmos das formas do escrito e das competências culturais dos leitores permitimo-nos estreitar os limites da compreensão do texto (2010, p.25). Cabe, como objetivo principal desse trabalho, analisar as representações construídas sobre os jesuítas, muitas vezes de forma escancarada, e compreender os elementos discursivos criados para construir essa imagem detratada. Para isso, propomos o seguinte caminho de análise.

No primeiro capítulo, buscaremos traçar o percurso histórico de Portugal no contexto da Modernidade, aqui compreendida como o período temporal entre os séculos XVI e XVIII. Esse percurso é fundamental para destacamos duas percepções diferentes: no primeiro momento, a Portugal pioneira e, em um segundo momento, a situação de decadência do Reino. Essa situação foi a justificativa utilizada por Pombal não só para incorporar os ideais reformistas das Luzes, como também para apontar os jesuítas como grandes responsáveis dessa situação de decadência. A análise desse contexto nos permitirá vislumbrar as mudanças sociais, mecanismos políticos e culturais que orientaram a produção de certas representações sobre os jesuítas.

No segundo capítulo, nos preocupamos em situar a Companhia de Jesus nesse contexto da Modernidade. Destacamos essa importância em função de dois pontos: 1) mostrar a relevância da Companhia na construção do pensamento moderno por meio de seus pressupostos filosóficos e pedagógicos; 2) Compreender quais os pontos em que eles aproximam-se ou diferem-se da filosofia das Luzes. Esse diálogo é fundamental para analisarmos como os ilustrados classificaram o pensamento jesuíta como “medieval, supersticioso e ignorante”. Essa construção se dá no seio da querela entre Antigo e Moderno, momento em que a modernidade constrói uma autoimagem se

distanciando dos séculos anteriores. Acreditamos que essa estrutura discursiva está presente no *Compêndio Histórico* na construção de um pensamento antijesuítico, afastando os inicianos dos pressupostos defendidos pela modernidade.

Enfim, no terceiro e último capítulo, apontaremos três temas caros ao pensamento ilustrado do século XVIII: o uso do discurso científico para criar uma representação detratora dos jesuítas; as tensões dos jesuítas frente aos novos paradigmas religiosos e disputas com outras ordens e movimento religiosos; e, por fim, a relação da Companhia de Jesus com o Estado, em que os jesuítas são afastados dos valores ligados a concepções de direito natural, sendo vistos como uma ameaça à ordem. O principal objetivo dessa proposta de análise é perceber como, por meio de um aparato de metáforas, analogias e estratégias discursivas, os autores do *Compêndio Histórico* distanciam os jesuítas dos valores pregados pela civilização europeia do contexto. Essa análise indica como o *Compêndio Histórico* dialoga com uma longa tradição literária antijesuítica, cristalizando uma representação detratora da ação jesuíta.

CAPÍTULO 1: A MODERNIDADE PORTUGUESA – TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO SÉCULO XVI AO XVIII

1.1 Do pioneirismo à decadência

A Modernidade, fenômeno político, social e intelectual associado à Europa deve ser contemplada com cautela. A consciência supranacional de uma Europa, marcada por uma identidade dinâmica e inquieta em suas atitudes inovadoras deve ser questionada. Em finais do século XII, a menção de uma “Europa Ocidental” estável, delimitada por fronteiras, conectada com as principais redes de comércio do mundo era um cenário distante. Essa região, que se estendia da Península Ibérica até a fronteira com os Montes Urais, apresentava um cenário de instabilidade política e fragmentação territorial. O poder regional era disputado por uma nobreza feudal, delimitando suas influências locais em relação ao poder monárquico.

Junto a essa tensão política destaca-se a instabilidade gerada pelas guerras que limitavam essa região a uma “condição periférica”. Enrique Dussel defende que nesse contexto a Europa se isolava dos grandes sistemas de circulação do período. O que ele denomina do estágio III do sistema inter-regional asiático-afro-mediterrâneo, que foi paulatinamente bloqueado aos europeus desde o fracasso das Cruzadas e a impossibilidade de romper com o cerco muçulmano-turco iniciado com a tomada de Constantinopla em 1453, se consolidando com o avanço muçulmano até o sul da Espanha. Dessa forma, a Europa havia se “fechado novamente de uma maneira muito semelhante à da primeira época medieval ao continuar sendo uma civilização não somente periférica, mas também isolada de toda conexão com os sistemas indostânico e chinês” (DUSSEL, 2014, p.201).

Além dos Pirineus, Portugal apresentava uma realidade política e econômica distinta. Monarquia centralizada desde 1139 com a independência proclamada por Afonso Henrique em relação à França, Portugal desfrutava de autonomia política e posição mercantil favorável. No entanto, o fortalecimento monárquico viria no século XIV com a Revolução de Avis (1383-1385) e a ascensão de D. João I, mestre da Ordem de Avis. Visando conter o poder regional de diversos senhores e fidalgos, o Reino passou por uma “cuidadosa regulamentação da vida judicial”. Ordenações, obrigações,

deveres, mercês passaram a ser controladas por um rigoroso corpo jurídico (juízes ordinários, corregedores etc), em última instância, representados pelo “Conselho de el-rei” criado em 1361 e fortalecido com a ascensão dos Avis ao trono (MORENO, 2000, p.47-49).

O absolutismo monárquico português no século XIV, mais prático do que teórico, dependeu do controle da fidalguia, mas também da aproximação a outros setores. Além de chegar a estender a cavalaria a centenas de peões, a dinastia de Avis elevou à condição de fidalgos os “ricos-homens”, que despontavam na mercancia e eram capazes de subsidiar o fortalecimento da monarquia (MORENO, 2000, p.53).

Aqui destacamos um dos pioneirismos lusitano. Segundo Elias (1994b, p.91-97), o processo de centralização monárquica, por meio de uma sociedade de Corte que submetesse as “forças centrífugas” feudais sob controle monárquico, encontrava-se em tensão e disputas em pleno século XIV. Nota-se isso ao analisar os casos da Inglaterra, França e Alemanha, cada um em sua especificidade. O processo de centralização do poder trata-se tanto de uma sociogênese quanto uma psicogênese. Dependia da submissão dessa nobreza de sangue e a de toga – a primeira feudal e a segunda uma rica burguesia ascendente – sob o domínio burocrático e legal do monarca. Também um processo que envolveu uma mudança dos comportamentos, um controle dos anseios bélicos, na medida em que a nobreza passaria a incorporar o corpo do governo em meio a Corte. A figura do rei passa a regular as tensões bélicas, distribuindo mercês e honrarias, garantindo, em um jogo de interdependência, a ascensão da nobreza e a emergência do Estado moderno (ELIAS, 1994b, p.15-22). Esse processo foi bem sucedido em Portugal desde meados do século XII, com a centralização da burocracia real e a articulação da monarquia com a nobreza mercantil. Assim, destacamos outro setor pioneiro em Portugal, a prática mercantil voltada para a navegação.

A mercancia torna-se a ordem do dia. As navegações estabelecem um verdadeiro Império para Portugal por meio de suas diversas Fortalezas: Ceuta, Alcácer, Tânger, Arzila, Madeira, Açores, Canárias, Arguim, Cabo Verde no Mediterrâneo Atlântico; Axém, S. Jorge da Mina, S. Tomé, Luanda, Fernando de Noronha, Pernambuco, Salvador no Atlântico Central e Sul; Moçambique, Quíloa, Socotorá, Cochim, Goa,

Cananor, Chaúl, Ormuz, Baçaim, Diu, Ceilão, Malaca, Ternate, Macau e tantas outras nos mares orientais.

A partir das navegações exercidas por Portugal e Espanha, houve a criação de um sistema-mundo conectando o antigo sistema regional asiático-afro-mediterrâneo com a “quarta” parte do mundo, a América. Somente a partir desse momento que a Europa amadurece sua Modernidade e rompe com a condição periférica inicialmente apontada (DUSSEL, 2014, p.200).

Como cabeça deste império marítimo, Lisboa transformava-se numa das grandes metrópoles do planeta, sonora e multicolor, reunindo gentes de todos os continentes e atraindo, pelas excelentes oportunidades de multiplicar a riqueza, alguns dos principais mercadores europeus. O seu poder assentava na rede de cidades atlânticas, americanas, africanas e asiáticas, a que se ligava pelo longo mar, nas foras militares marítimas de intervenção, na artilharia e nas naus. Para sustentar todo este esforço militar ao serviço da navegação, da conquista e do comércio, Lisboa mobilizava os homens e os produtos do país interior e integrava no seu mundo largos milhares de homens de África, da América e sobretudo da Ásia (COELHO, 2000, p.69).

Com as navegações, crescem as receitas do Estado e desenvolvem-se as forças produtivas: a agricultura se especializava na vinha e no azeite, movimenta-se toda uma força manufatureira (artilharia, panos, cordas, até a produção de sinos!) e o espírito mercantil por meio de companhias de comércio e navegação. Nesse cenário o rei, nobre fidalgo, apesar de não ter as “manhas do mercador”, deve se tornar o “maior empresário, o maior empregador, o maior investidor e o distribuidor das riquezas do império”. É o Estado que deve suportar os gastos com as fortalezas, as guerras, os funcionários e os soldados, para isso teve que se aproximar desses novos mercadores profissionais ligados ao comércio internacional (COELHO, 2000, p.70).

Podemos encontrar nesse discurso a dinâmica de uma Portugal pioneira, moderna e mercantil. No entanto devemos ressaltar outras interpretações para a consolidação da modernidade segundo esse viés mercantil.

Segundo Paiva (2012), a retomada do comércio a partir do século XII dinamizava as relações sociais, flexibilizando a antes rígida sociedade feudal. A cidade, o mercador, a mercadoria, preço e valores, introduzem um novo vocabulário que reconfiguraria a própria visão de mundo. A prática de medir a realidade e o cálculo burguês levaria a racionalização do espaço, do tempo e do mundo ao seu redor. Uma perspectiva individual, diferente do mundo fechado e “único” do período medieval. Essa mudança foi fundamental para gestação de uma mentalidade proto-moderna.

Esse mundo das corporações de ofício, que se constituía nas principais cidades, penetrou nos diversos espaços. A educação, por exemplo, constituída antes nos mosteiros e abadias sob domínio restrito do clero, passa a se organizar em torno das Universidades. Ainda representavam a presença da influência religiosa e eram verdadeiras “ilhas de saber”, mas começam a sofrer o influxo do poder real e de suas necessidades político-administrativas. Os quadros das Universidades se diversificam para o estudo do direito, medicina e teologia, segundo modelo das artes preparatórias ou liberais – *Trivium* (gramática, retórica e lógica) e o *Quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia), as artes liberais. (HILSDORF, 2006, p.19-26).

O espaço urbano foi o *locus* de atuação desses intelectuais, pensadores por ofício. Le Goff argumenta que é o fenômeno urbano do século XII que “modificou então, profundamente, as estruturas econômicas e sociais do Ocidente”, além de “sacudir as estruturas políticas” a partir do movimento comunal. A atuação dos intelectuais, a partir do espaço das cidades, se consolida principalmente a partir das Universidades (LE GOFF, 2003b, p.31). As Universidades no século XII surgem nos espaços urbanos, dominadas por homens de saber que construíram, apesar da continuidade com o elemento religioso, elementos de ruptura da ordem institucional. Assim destacamos a

aproximação entre os sistema universitário e outras formas contemporâneas de vida associativa e comunitária (confrarias, profissões, comunas), este sistema era, no entanto, no domínio das instituições educativas, totalmente novo e original (...) o agrupamento dos mestres e/ou dos estudantes em comunidades autônomas reconhecidas e protegidas pelas mais altas autoridades leigas e religiosas daquele tempo, permitiu tantos progressos consideráveis no domínio dos métodos de trabalho intelectual e da difusão dos

conhecimentos quanto uma inserção muito mais eficiente das pessoas de saber na sociedade da época (VERGER, 2001, p.189-190).

O homem de saber não era mais somente um instrumento da vontade divina, mas valorizava-se a partir do agir e da reflexão, conseqüentemente, chocando-se com a onipotência e onipresença de Deus. Mantem-se a tradição religiosa, mas passa-se a valorizar o humanismo em que o homem possa também contemplar a natureza por meio da razão. Nesse processo de identificação e percepção do homem com a natureza e sua atividade transformadora os intelectuais vão pautar-se pela atividade do ensinar como um ofício, uma arte:

O intelectual urbano do século XII se sente como um artesão, como um homem de ofício comparado aos outros das cidades. Sua função é o estudo e o ensino das *artes liberales*. Mas o que é uma *arte*? Não é uma ciência, é uma técnica. *Ars é techné*. É tanto a especialidade do professor como a do carpinteiro ou do ferreiro. (LE GOFF, 2003b, p.88)

Essas características pautaram o sistema teológico e didático dos mestres. O conhecido revelado é transpassado por uma Teologia calcada nos valores clássicos e sistematizado a partir das artes liberais. Temos a *Suma Teológica* (1250-1270), formulada por São Tomás de Aquino (1225-1274) como a principal referência. A partir dessas referências e do ambiente das Universidades, se consolida a filosofia escolástica. Valorizam-se as questões dialéticas e os debates. O método de produção de conhecimento é fundado na disputa, no confronto de perspectivas visando respostas sustentadas na razão. Contudo não se nega a tradição, seja ela a cristã e seus dogmas, ou clássica ligada ao platonismo e o aristotelismo. Segundo Le Goff (2003b, p.120), “o intelectual universitário nasce a partir do momento em que põe em questão o texto, que não é mais do que uma base, e então de passivo se torna ativo. O mestre (...) dá suas soluções, cria. Sua conclusão (...) é obra de seu pensamento”.

Dessa forma as Universidades, apesar de ganharem espaço durante o período medieval tardio, são reflexo de uma nova dinâmica das cidades. Pouco a pouco ganham autonomia perante os bispos, captando inclusive a atenção de leigos. Os indivíduos que

se vinculam às Universidade passam a reivindicar um estatuto jurídico-profissional próprio e um espaço específico de atuação. No entanto, Le Goff nos lembra que esse espaço se manteve em disputa por diversas forças sociais. Nesse contexto, as Universidades despertaram o interesse dos reis, pois tornaram-se espaços para a formação dos quadros do governo, agora submetidos à autoridade real, além de representar o prestígio para o reinado (LE GOFF, 2003b, p.96). No entanto, vale lembrar que o poder monárquico não era pleno sobre as Universidades. Essas ainda eram submetidas ao papado e à jurisdição eclesiástica. Isso acarretou em constantes tensões entre Roma e as monarquias, também dos membros da Universidade com o clero (LE GOFF, 2003b, p.136-139).

Sob esse modelo se constituíram as Universidades de Oxford (1248), Paris (1170), Bolonha (1088) e, posteriormente, Coimbra no final do século XIII. Apesar da Universidade de Coimbra, fundada a partir do Estudo Geral em Lisboa, não ter se ligado ao cenário de emergência dos movimentos mendicantes e a primeira escolástica, ela calcou seus métodos e concepções pedagógicas a partir dos círculos universitários, principalmente de Paris. Segundo Terezinha de Oliveira (2017, p.581), D. Dinis (1261-1325) busca junto ao papa Nicolau IV a autorização para fundação dos Estudos Gerais em Lisboa por volta de 1288. Ele surge com o intuito de integrar Portugal nos círculos letrados “nos mesmos moldes que em outros lugares do Ocidente medieval, ou seja, por meio dos poderes laicos e/ou religiosos”.

As mesmas tensões entorno da influência sobre as Universidades foram perceptíveis em Portugal. A busca pelos Estudos Gerais representava uma insatisfação com as escolas episcopais e abadias que já não atendiam a consolidação monárquica e a vivência prática mercantil apresentada por Portugal. A visão de mundo se direcionava para uma visão humanística. Segundo Braga (1898, p.79-80):

Obedecendo a esse fervor humanístico, e procurando apoio na autoridade real é que alguns abades e priores se dirigiam a D. Dinis, rogando encarecidamente se dignasse fazer e ordenar um Estudo geral na sua nobilíssima cidade de Lisboa. O rei Dinis, verdadeiramente homem das letras, e o principal trovador português, como neto de Afonso, o Sábio, a quem imitava na elevada cultura intelectual, e como conhecedor da fama da Universidade de Paris, compreendeu logo as vantagens que adviriam ao seu estado pela fundação de um

Estudo geral, onde o Direito romano se tornasse conhecido e base autêntica dos direitos reais.

Em 1290, foi fundada a Universidade de Portugal. Em 1308, a instituição foi transferida para Coimbra; regressou para Lisboa em 1338 e a Coimbra em 1354; voltou a Lisboa em 1377 e definitivamente instalou-se em Coimbra em 1537, sob dependência do mosteiro de Santa Cruz (NUNES, 2013, p.34). Segundo Luciana de Araújo Nascimento, a Universidade portuguesa foi caracterizada por sua itinerância a qual pode ser relacionada com o processo de consolidação do Estado monárquico. Segundo Nascimento (2012, p.102):

Durante o século XIV, observamos que a Universidade passou por diversas transferências entre as cidades de Lisboa e Coimbra. Inicialmente, ficou 18 anos em Lisboa (1290-1308), 24 anos em Coimbra (1308-1334), 20 anos em Lisboa (1334-1354) e 23 anos em Coimbra (1354-1377) (...) Essas permanências de ações podem ser verificadas da seguinte maneira: confirmação dos privilégios pelo poder real; transferências realizadas mediante ordens da Coroa; anexação de rendas à Universidade pelo poder real; concessão de privilégios e resolução de conflitos entre a população e a Universidade.

Segundo Terezinha de Oliveira, esse deslocamento constante entre Lisboa e Coimbra orientava-se pelos anseios que marcam a criação dos Estudos Gerais: promover a modernização do Reino, o que significava promover o desenvolvimento das cidades por meio da presença da Universidade e das ciências. Ao analisar o *Chartularium portugalsis*, destaca a preocupação de monarcas como D. Afonso IV em “estimular e proteger o desenvolvimento civilizatório de Portugal e via na Universidade uma possibilidade efetiva de atingir seus objetivos” (OLIVEIRA, 2017, p.585).

Dessa forma a valorização da Universidade evidencia as transformações operadas nas estruturas sociais com o fortalecimento do poder real. Via-se no estímulo às letras o caminho para o progresso do Reino. Esse espaço, antes organizado em torno do ensino Teológico, buscará com as faculdades de Direito, Teologia e Medicina

dialogar com os novos pressupostos teóricos das outras Universidades. Nota-se assim uma nova forma de episteme, prática e humanística, inauguradora da modernidade.

Vale reforçar a tese de Antônio Augusto Marques de Almeida. Essa nova episteme, segundo Almeida, teria sido intensificada e impulsionada pelo expansionismo mercantil lusitano, constituindo o mar como espaço da cultura científica portuguesa:

Uma tékhne admiravelmente usada como utensílio para a passagem do dado ao resultado, num tempo em que a descoberta de novas terras implicou um esforço desmedido de compreensão fenomenológica e a reorganização do espaço geográfico exigiu profundas mudanças nas estruturas mentais dos europeus (ALMEIDA, 2000, p.78).

Articulada com o esforço monárquico em institucionalizar espaços de saberes, percebemos a retomada do conhecimento clássico humanístico por meio da Escola de Tradutores de Toledo, traduzindo fontes de origem antiga e indo-árabe. Até meados do século XV, coube a ela parte significativa na difusão e mesmo criação do saber em Portugal em torno da náutica e da cartografia e, por isso mesmo, papel de relevo na formação das novas atitudes face ao conhecimento.

No período pré-gutemberguiano, circulavam na Península, e naturalmente em Portugal, versões latinas e até mesmo em vulgar de Estrabão, Plínio, Dioscórides, Pompônio Mela, Euclides, Boécio, Avicena, Galeno, Regiomontano, Sacrobisco e Abrãao Zacuto, a par dos textos hebraicos e árabes de Ibn Ezra, Azarquiel, Ibn Safar, Alfragano e Messahala. A Imago Mundi do Cardeal Pierre D'Ailly circulou em manuscrito até ser editada em Lovaina entre 1480 e 1483 mas são pouco seguras as provas de ter sido conhecida em Portugal, embora seja elevada a probabilidade de ter circulado entre nós (ALMEIDA, 2000, p.79).

O protagonismo marítimo mercantil compreendeu assim o desenvolvimento de uma nova visão de mundo pautada pela precisão e pela aritmetização do real. Necessário e consolidador dessa visão, o conhecimento clássico aprofundou a ruptura com a herança medieval, gestando assim a Modernidade não como conceito abstrato de

pensamento, mas como prática da vida, dos sujeitos em seu agir, com o espaço e com os outros, constituindo novas formas de compreensão da realidade (PAIVA, 2012, p.308-310). Nesse jogo dinâmico de oposição-inovação, devemos olhar a realidade histórica lusitana e ver como esses elementos dialogaram com uma determinada visão do passado e permaneceram ao longo de sua história.

Na Modernidade europeia, Portugal preconizava a síntese de um Estado precoce, com instituições, cultura e autonomia econômica. Forte aliada do papado, perfilando-se no areópago das nações cristãs como uma de suas maiores aliadas, foi capaz de articular os interesses do clero e uma forte matriz cristã com a tradição latina e o humanismo que se fortalecia a partir do século XIII. Exemplo de desenvolvimento interno, se destaca o reinado de D. Manuel I. Ele articulou vários grupos sociais e institucionais para o desenvolvimento de Portugal: Corte e poder central, os Grandes Tribunais, a Fazenda, as novas leis da guerra, a reforma dos forais, a Casa da Índia, a Mesa da Consciência, a Inquisição, os diversos Regimentos que acompanham a expansão ultramarina e o mecenato artístico. Segundo Barata (2000, p.110): “uma cultura humanística e de experiência, eis um conjunto de fatores que não se compadece com qualquer avaliação desvalorizante em relação à Europa”.

Esse trajeto que o Estado luso seguia se consolidou durante o reinado de D. João III, entre 1521 até 1557. Durante seu reinado temos o estabelecimento da expansão marítima, com a ocupação das terras na América Portuguesa por meio da política das Capitanias Hereditárias e, posteriormente, com a criação do Governo-Geral. Temos também a criação do Tribunal da Santa Inquisição. Esse último fez com que alguns historiadores o vissem como um monarca retrógrado e submisso ao papado; no entanto, podemos apontar algumas características que rompem com essa perspectiva histórica.

Segundo Célio Juvenal Costa, podemos encarar o reinado de D. João III como decisivo não só no processo de expansão marítima, mas também em relação a centralização do poder real com a construção da Sociedade de Corte. O apoio do rei não pode ser compreendido como simples submissão, mas perante uma tradição na qual poder real e religioso articulam-se, principalmente numa sociedade pietista como a portuguesa. Sendo assim, ser responsável pela expansão da fé católica era um atributo natural para o rei de Portugal (COSTA, 2012, p.5). Essa expansão articulou-se com a

própria expansão marítima, legitimando e representando a Igreja e o fortalecimento do monarca. Segundo Costa (2012, p.6):

cabia à Coroa patrocinar a ida de padres missionários que tinham como tarefa principal batizar, catequisar os gentios, estendendo o cristianismo para novos povos. Era tarefa do rei, tarefa do *caput* do reino a direção das duas empresas e, portanto, a mão centralizadora das atividades, a mão zelosa dos valores pátrios, a mão distribuidora da justiça, era a do rei.

A dimensão do clero foi fundamental para o fortalecimento do Estado luso inclusive na dimensão educacional. É nesse contexto que D. João III busca reformular os Estatutos da Universidade de Coimbra, recentemente translada para essa cidade em 1536, buscando formar os quadros religiosos, tanto para as missões para além mar, quanto para o Ocidente, como também “formar quadros burocráticos para o gerenciamento da administração e das finanças do Estado” (COSTA, 2012, p.8).

Nesse momento foi decisiva a articulação do reinado joanino com a recém-fundada Companhia de Jesus. A 3 de agosto de 1539, chegava a Roma uma carta de D. João III dirigida ao seu embaixador, D. Pedro Mascarenhas, pedindo missionários para as terras recém-descobertas. Foi assim que em 1540 se dirigiram para Lisboa dois jesuítas, Francisco Xavier, chegou em finais de junho, e Simão Rodrigues, que viajara por mar, tinha chagado a Lisboa em 17 de abril (LOPES, 1993, p.25).

É de extrema importância indicarmos o início dessa relação entre o Estado luso e a Companhia de Jesus tendo em vista que pretendemos abordar a forma como foi representado a ação jesuítica em Portugal. No caso das obras produzidas no contexto pombalino, as quais iremos analisar, é recorrente a tese de que Portugal desfrutava do processo de fortalecimento do Estado, conforme vimos indicando. Após a chegada da Companhia, o Reino passou a vivenciar um cenário de decadência.

António Lopes indica que essa representação negativa da ação jesuítica no Reino de Portugal influenciou a interpretação do reinado de D. João III na historiografia, conforme as fontes e as tradições.

Para uma opinião, derivada de determinada tradição ideológica, D. João III e a Companhia representam os símbolos máximos da intolerância, do obscurantismo e do fanatismo. Para outra opinião, já mais fundada em documentação autêntica, D. João III e a Companhia passam a ser merecedores do maior respeito e admiração. Quando D. João III é detestado é-o também a Companhia e vice-versa. Quando a Companhia é reconhecida e admirada é-o também D. João III (LOPES, 1993, p,21).

Também é relevante destacarmos a relação da Companhia de Jesus com o reinado de D. João III por que é a partir desse momento que a Ordem passa a assimilar-se aos espaços educacionais. Em 9 de junho de 1542, serão concedidas aos jesuítas algumas casas junto à Universidade de Coimbra¹ que passaram a hospedar Simão Rodrigues e mais doze jesuítas para fundar a primeira Casa de formação. Em 1553, nascem os dois primeiros colégios: Santo Antão-o-Velho e o de Évora, este embora “solenemente inaugurado antes do de Lisboa, a 28 de agosto de 1553, tomará o nome de Colégio do Espírito Santo (depois) de reforçado com um curso de Artes, inaugurado em outubro de 1556 e, em 1559, elevado à categoria de Universidade”. Por fim, o Colégio de Artes, fundado em 1545, que tanto preocupava o rei para formação da nobreza, é transferido para as mãos da Companhia em 1555 (LOPES, 1993, p.25-26).

Dessa forma, nesse cenário de fortalecimento da Estado português, percebe-se a íntima relação que passa a se estabelecer entre a monarquia e a Companhia de Jesus. O Estado português passa a firmar-se no cenário político europeu como o baluarte da modernidade. Segundo Costa (2012, p.9): “Todas as quatro atitudes (universidade, colégio, inquisição e jesuítas) expressam a necessidade que o rei teve de centralizar seu poder, de ter, ainda mais, a direção da sociedade em suas mãos”.

Analisaremos os pressupostos da educação jesuíta e seu impacto sobre a realidade social no segundo capítulo desse trabalho. Por ora, precisamos compreender quais foram os fatores políticos e sociais, seja no cenário português ou em relação às outras monarquias, que levaram Portugal a mudar seus rumos.

¹ Vale lembrar que a Universidade de Coimbra permanecia sobre controle régio. Os jesuítas ficaram só responsáveis pelo Colégio das Artes, ou seja, as Escolas Menores e as Maiores pertenceram sempre à Universidade (LOPES, 1993, p.23).

Desviando-se do cenário exposto, a partir do século XVII se desenhará um novo cenário político e intelectual na Europa Ocidental e em Portugal. Com a morte de D. Sebastião na Batalha de Alcácer Quibir (1578) e a solução por uma monarquia dual nas mãos de Felipe II, da Espanha; Portugal passou por uma séria instabilidade política. Esse contexto foi amenizado em 1º de dezembro de 1640 com o restabelecimento da independência portuguesa e a coroação de D. João IV, duque de Bragança.

Com a alcunha de o “Magnífico”, D. João foi quem representou o Reinou num período de busca por inovações conhecido como o Barroco português – que se estende da Restauração até o período pombalino em 1750 – em que o Reino foi intensamente favorecido com a descoberta de ouro no Brasil por volta de 1690. A exploração aurífera contribuiu para o incremento na consolidação da dinastia brigantina, além de promover o estímulo ao mecenato artístico (MONTEIRO, 2000, p.132).

Esse respiro da monarquia lusitana é relacionado à postura conservadora do Estado. Destacamos a restauração do “governo dos concelhos” (tribunais). Apesar de não existirem ministros em Portugal, esses conselheiros de Estado eram chamados de ministros. Cargos para os quais, juntamente com outras nomeações (mercês, tribunais judiciais, política tributária), eram estritamente regulados e circunscritos aos “Grandes e filhos eclesiásticos de Grandes. De resto, monopolizando as presidências dos tribunais, a principal aristocracia do regime terá tido neste período um papel de liderança direta praticamente indisputado” (MONTEIRO, 2000, p.131).

O Estado toma a liderança com a criação de Concelhos de Guerra – postura conservadora em relação aos conflitos que ganhavam corpo entre França e Inglaterra, que desembocaram na Guerra dos Sete Anos – e do Concelho Ultramarino, além da vitalização da língua e da cultura com a reafirmação do papel das universidades e das grandes instituições religiosas, bem como dos caminhos de uma arte nacional. Nesse tópico se destacando a criação de Real Academia de História, em 1722 (BARATA, 2000, p.114). No entanto, fissuras graves fragilizavam o governo do “Magnífico”. Era visível a influência britânica na política ultramarina portuguesa, sem contar nos desmandos em relação a diversos acordos comerciais, o que nos fazem rever a relativa modernização alcançada na aurora do século XVIII. Além do processo de modernização estar restrito a uma elite política, muitos dos que se favoreciam dessa política

ressaltavam os percalços passados pelo Reino de Portugal frente ao cenário internacional. Citamos como exemplo o Conde de Assumar que, ao regressar das cortes francesas e espanholas, “não deixava de se chocar com a parcimônia da corte portuguesa” (MONTEIRO, 2000, p.135-136).

Francisco José Calazans Falcon reforça essa afirmação asseverando que o humanismo que encontrou eco na Portugal do século XVI foi um “brilho fugaz”, posteriormente ofuscado pelo conservadorismo da aristocracia-burguesa avessa aos debates e inovações modernas do século XVII. Essa realidade foi compartilhada pela Espanha, levando aos países ibéricos a entrarem no século XVIII “em boa parte cristalizados em suas instituições, com seus costumes e ideias francamente destoantes e defasados em relação aos seus vizinhos” (FALCON, 1982, p.158).

Dessa forma o diagnóstico da decadência portuguesa era evidente. Ele tem suas raízes, principalmente, em intelectuais “estrangeirados” que tomaram contato com as novas concepções de modernidade e pensaram a situação de Portugal no “contexto internacional de fermentação das novas ideias e avanços científicos, bem como propostas reformistas norteadas pela ótica da necessidade de uma reforma global da sociedade lusitana, à luz do progresso europeu” (SILVA, 2006, p.39). Segundo Falcon, esse grupo composto pelos letrados – filósofos, cientistas, literatos e estadistas – esboçava seu repúdio ao “universo barroco”. Ainda no século XVII, podemos perceber as críticas feitas pelo atraso do Reino na pena de diversos grupos que se organizavam a partir de três polos: o ericeirense, o oratoriano e o diretamente patrocinado pelo rei (FALCON, 1982, p.205). É importante destacarmos esses grupos que precederam os letrados “estrangeirados”, pois consolidaram uma literatura de denúncia e insatisfação à situação política e econômica de Portugal.

O círculo de Ericeiras surge por volta de 1696 nas Conferências Discretas e Eruditas, patrocinadas pelo 4º Conde de Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes (1674-1743). Locais de discussões filosóficas e literárias, nas Conferências teve importante destaque o frade teatino Pe. Rafael Bluteau (1639-1734), francês de origem, detinha uma cultura enciclopédica, grande talento de filólogo e poliglota. Ajudou a fundar em 1717 a Academia dos Generosos, o “núcleo intelectual de onde brotaria,

quatro anos depois, a Academia Portuguesa”. Bluteau era adepto de Fontanelle, pronuncia-se pelos modernos, exaltando

o progresso das ciências: a matemática, a lógica, a física, sobretudo a geometria. Põe os portugueses em dia com o movimento das academias científicas de outros países, critica as questões escolásticas comuns nas aulas de filosofia e de teologia, denominando à lógica utilizada nas escolas de labirinto de questões inúteis. Sua preferência pela geometria, seu interesse pela nova filosofia natural, experimentalista, sua aceitação de algumas teses de Gassendi, conferem-lhe um lugar especial no ambiente intelectual luso dessa época (FALCON, 1982, p.205-206).

O segundo grupo referido por Falcon, os oratorianos, aos quais podemos incluir os Jansenistas como ordens religiosas que dialogavam com o cartesianismo do século XVII, mas sem dominá-los completamente: “seu ascetismo teocêntrico e interiorista evitou-lhes os excessos racionalistas sem impedir, todavia, que a preocupação com o método produzisse uma reforma do ensino, com a introdução da língua materna, da geografia, da história e das ciências naturais” (FALCON, 1982, p.209). Cabe ressaltar a semelhança com as críticas feitas por Bluteau à escolástica o que fez dos oratorianos, assim como os jansenistas, inimigos comuns dos jesuítas. Aqui emerge a figura dos inicianos como causadores da decadência do Reino.

A partir desses textos se desenha uma representação da decadência de Portugal recorrente nos escritos da obra por nós analisada, o *Compêndio Histórico*. Já na introdução da obra, destaca-se a carta de D. José ordenando a organização da Junta de Providência Literária que seria responsável pela formulação do *Compêndio Histórico*. Na carta identificamos a tensão em relação aos jesuítas.

a mesma Universidade foi tão admirada na Europa até ao ano de mil quinhentos e cinquenta e cinco, no qual os denominados Jesuítas, depois de haverem arruinado os Estudos Menores com a ocupação do Real Colégio das Artes (...) passaram a destruir também sucessivamente os outros Estudos Maiores, com o mau fim, hoje a todos manifesto, de precipitarem os meus Reinos e vassallos deles nas trevas da ignorância (POMBAL, 2008. p.95).

A ideia de trevas, ignorância, decadência e isolamento se intensifica e constitui em contraponto às transformações sociais e intelectuais que se consolidavam no século XVIII, a Ilustração. Assim para compreender o discurso contra os jesuítas, ou mesmo o lugar de fala dos letrados lusitanos, é imprescindível compreender esse contexto histórico.

Segundo Kant, em resposta à pergunta *O que é o esclarecimento?* (1784), podemos traçar uma ideia do que seria o cerne do pensamento ilustrado:

A saída do homem da sua menoridade, da qual ele mesmo é o responsável. Menoridade, isto é, incapacidade de servir-se de seu próprio entendimento sem a direção de outrem, menoridade da qual ele mesmo é o responsável, porque a causa disso não reside numa deficiência do entendimento, mas numa falta de decisão e de coragem dele servir-se do teu próprio entendimento. Eis a divisa das Luzes (1985, p.12-13).

Autonomia, livre pensar e liberdade eis os pressupostos que Kant estabelece para a afirmação do indivíduo que se debruça sobre sua realidade de forma autônoma e independente, alcançando sua maioridade, as luzes. No entanto, segundo Falcon, devemos situar esse movimento no espaço-tempo. Kant representou um Iluminismo tardio que, além de encontrar fortes críticas ao racionalismo, se difundia por todos da Europa e Ultramar. Dentre as diversas denominações encontramos: Enlightenment, Lumières, Lumi, Aufklärung e Luzes, que podemos, genericamente, definir como “um vasto movimento de ideias, marcadas pela secularização e pelo racionalismo, concretizando-se em formas variadas, de cultura para cultura, segundo dois tipos básicos – o pragmatismo e o enciclopedismo”. Esses aspectos que abordaremos em seguida são caros ao Iluminismo, entendido em termos filosóficos como uma tendência muitas vezes “transepocal”, atualizada na “ilustração”, movimento que tem a ver com um processo histórico concreto que, inclusive, extrapolou temporalmente o século XVIII (FALCON, 1986, p.12-19).

Dessa forma, inserimos a Ilustração em um cenário mais amplo de consolidação da Modernidade, ela teve como sustentação um “humanismo renovado” que já se encontrava em Descartes. Segundo o próprio Descartes percebeu e declarou: “sobre um ato livre de espírito que, de um só golpe, por uma decisão única e autônoma da vontade, descarta todo o passado e tem de trilhar o novo caminho da reflexão consciente de si mesma” (CASSIRER, 2001, p.205-206). Segundo Alexandre Koyré (1991, p.15-21) e Jean Delumeau (1983, p.128-149), também podemos encontrar a consolidação desses pressupostos modernos nas reflexões propostas por Galileu Galilei. As posturas prescritas por Galileu remetem a uma série de mudanças de grande relevância para a história do pensamento humano, mais especificamente o pensamento científico, sendo elas: a autonomização do indivíduo, assim como a valorização desde como ser uno. O cultivo de uma série de posturas em relação à natureza que começa a demarcar uma relação “científica”, ou seja, aquela pautada pela observação, investigação e experimentação dos fenômenos naturais e concretos, demarcando cada vez mais o distanciamento de uma postura contemplativa da natureza, para uma postura ativa, com uma maior busca pelo controle e domínio da natureza. A razão sustenta o ser como projeto e meio de domínio da natureza por meio da criação de leis universais e um conhecimento instrumental. Segundo Paiva (2012, p.320):

O século XVI amadureceu a racionalidade, e reconheceu a empiria como caminho para o conhecimento. O homem acreditou ter encontrado o instrumento seguro para definir o que é. O pensar, procedendo metodologicamente, encontrou primeiramente essências, depois encontrou leis. Trabalhou com a perspectiva, na inquietude do ser enquanto projeto.

Apesar dessa continuidade, Cassirer aponta para algumas diferenças entre o século XVII e XVIII: a questão do método da filosofia já não se sustentava somente nos ideais do *Discurso do Método de Descartes*, mas dialogava com outras concepções de racionalidade como as presentes na *Regulae Philosophandi* de Newton. Quais seriam essas distinções? O caminho de Newton não é a pura dedução, mas a análise. Não começava “colocando determinados princípios, determinados conceitos gerais para abrir caminho, gradualmente, deles partindo, por intermédio de deduções abstratas, até o

conhecimento do particular, do fático; seu pensamento se move na direção oposta. Os fenômenos são o dado, e os princípios o inquirido” (CASSIRER, 1994, p.53).

Apesar das nuances epistemológicas, devemos destacar que a proposta de inquirição do real levada a cabo pela razão defendida pelos ilustrados compartilhava das transformações ocorridas no século XVIII, palco de uma série de mudanças sociais e técnicas. O uso da técnica aliada à racionalidade amadureceu a ciência e permitiu uma verdadeira ruptura com a produção manufatureira inaugurando a Revolução Industrial, a qual Eric Hobsbawm coloca como uma das grandes revoluções do século XVIII (2005, p.320). Segundo o historiador inglês, nas grandes cidades como Londres, Paris, São Petersburgo, a vida torna-se mais dinâmica com o aperfeiçoamento da imprensa, dos transportes e outras conquistas do conhecimento técnico. O indivíduo afirma-se por meio da racionalização do espaço. Uma moral de caráter secular passa a vigorar, submetendo os diversos espaços ao domínio da ação e do cálculo. O burguês, pioneiro dessa ótica mercantil, alcançará seu trunfo com a Revolução Francesa (1789), consolidando o liberalismo, não só como ideologia econômica, mas como uma moral secular alicerçada na crença na racionalidade e na secularização (2005, p.310-326).

Ao destacar a emergência dessa moral secular, Robert Darnton nos alerta que o pensamento ilustrado não pode ser associado a um único grupo ou polarizado de forma grosseira com outras concepções de mundo. Mesmo na sociedade, não percebemos uma associação do ideário do século a uma única classe. Darnton, ao rastrear a tipologia dos escritores ilustrados por meio de fichas criminais, salienta a consolidação de um tipo social: o intelectual letrado. Porém, percebemos uma origem social diversa (nobres, liberais, clero...). “Embora 70% dos escritores viessem do Terceiro Estado, alguns poucos, dentre eles, podem ser considerados ‘burgueses’, no sentido estreito do termo – ou seja, capitalistas vivendo do comércio e da indústria” (DARNTON, 2014, p.198).

O alargamento da prática da escrita, os novos métodos de impressão e o desenvolvimento de todo um mercado ligado à circulação de livros e ideias, fez com que os novos ideais do século XVIII contaminassem diversos setores da sociedade. Aristocratas, profissionais liberais e burgueses, fazem parte de um novo ideal de homem: o intelectual letrado ou o “homem das letras”. Dentre os mais incisivos estavam os *filósofos* que submeteram ao livre pensar as transformações que se

processavam, orientados por um ambicioso programa de secularização, humanidade, cosmopolitismo e liberdade. Configurando-se como uma “República das Letras”, produziram obras, circularam textos e organizaram muitas vezes instituições de caráter transnacionais (CHARTIER, 1997, p.137-139).

A figura do “filósofo” emerge como “preceptor da humanidade”, divulgando e sistematizando as contribuições do século XVII, entronizando a razão e outras categorias da sensibilidade intelectual do século XVIII: cultura, civilização, progresso, educação da humanidade. “Toda autoridade exterior, não-justificada pela razão, deve ser rejeitada pela consciência individual, na religião, na política, na estética o direito ou na moral (...) Tudo deve submeter-se ao império da razão: o conhecimento do mundo e do homem, critério único e garantido do próprio progresso ilimitado da humanidade” (FALCON, 1982, p.99-100).

Crê-se na possibilidade de aperfeiçoamento do homem e da sociedade. Segundo Hobsbawm (2005, p.326) essa crença é matizada no ideal de progresso, secularizado e racionalizado, que se consolida no século XVIII

a história humana era um avanço mais que um retrocesso ou um movimento oscilante ao redor de certo nível. Podiam observar que o conhecimento científico e o controle técnico do homem sobre a natureza aumentavam diariamente. Acreditavam que a sociedade humana e o homem individualmente podiam ser aperfeiçoados pela mesma aplicação da razão, e que estavam destinados a seu aperfeiçoamento na história.

Essa lógica entre as luzes, a ciência, transformações sociais e materiais, e progresso consolidou uma imagem da Europa que rompia com o isolamento mencionado no início deste capítulo. Consolida-se a consciência europeia: “supranacional, aberta ao livre trânsito das ideias, organicamente solidária e cuja expressão é o ideal de uma república unida pela razão e pela cultura”. No entanto dividida em “Europas”: “uma central, cujo polo principal, embora não exclusivo, é Paris, e outra periférica, abrangendo a orla meridional e oriental do continente, alcançando mesmo vastas áreas situadas no seu centro”. Podemos identificar três Europas: “uma Europa mediterrânea, com o prestígio de sua antiguidade, ao sul; uma

Europa central e setentrional, avançada, mais rica; uma Europa fronteiriça, conquistadora, exótica, a leste e no ultramar” (FALCON, 1982, p.93-94). Portugal, e também Espanha, ou seja, toda a Península Ibérica; situavam-se nessa Europa vista como “periférica” (DUSSEL, 2010), chegando mesmo a afirmarem na época que a África estendia-se até os Pirineus. Reforça-se assim uma clara contraposição entre o progresso da Europa Ocidental e a decadência dessas regiões vistas como periféricas.

Como salientamos anteriormente, a situação de decadência de Portugal perante o progresso Europeu já era identificada no século XVII. Durante o contexto da Ilustração, intelectuais estrangeirados alardearam ainda mais essa “crise mental do século XVIII”, clamando por mudanças que a superassem.

Se destacaram nesse contexto as críticas de Luiz Antonio Verney (1713-1792). Sua formação inicial foi em Colégio jesuítico, depois estudou com os oratorianos e se formou bacharel em Artes pela Universidade de Évora. Depois seguiu para Roma se dedicando à vida eclesiástica, retornando posteriormente para Portugal como arcediogo em Évora. Apesar de ter saído de Portugal sob proteção de D. João V, essa posição não impediu que Verney assumisse sua postura como estrangeirado e olhasse sob perspectiva os problemas vividos por Portugal na época. Aderindo às “luzes do século”, assumiu a tarefa de

iluminar os portugueses (...) expressão que pretendia caracterizar a posição racionalista do homem novo que as grandes descobertas científicas do século anterior fizeram nascer. Verney pertenceu a este tipo de combatentes, os iluministas, plêiade de construtores de uma sociedade diferente, liberta de obscurantismos primários. Foi, dentre todos, o mais notável dos iluministas portugueses, aquele que teve participação mais excitante na transformação da vida mental portuguesa (CARVALHO, 1996, p.408).

Verney sintetiza essa influência na obra publicada em 1746, *O Verdadeiro Método de Estudar*, composto por 16 cartas escritas de forma anônima que versam sobre vários aspectos do ensino desde o primário até o superior: línguas, lógica, metafísica, física, ética, medicina, direito, teologia, etc. Influenciado pelas Luzes, submete os mais variados campos do conhecimento à análise e propõe uma “reforma

geral do ensino, dos métodos pedagógicos, dos compêndios, dos programas, da preparação dos mestres, sem o que se tornaria inútil qualquer projeto de promoção de Portugal ao nível europeu” (CARVALHO, 1996, p.413).

As propostas pedagógicas de Verney foram decisivas para as reformas pombalinas, as quais trataremos posteriormente. Cabe aqui, no entanto, identificar uma das características fundamentais do Iluminismo português: seu caráter reformista. Falcon lembra, ao abordar a constituição de várias “ilustrações nacionais”, cada uma com suas próprias características. De um lado os centros irradiadores: França, Inglaterra, Itália, Alemanha; de outro, os “países receptores, sociedades defasadas, que buscam no movimento ilustrado uma ideologia de progresso e civilização, um argumento a favor das políticas modernizadoras: Espanha, Portugal, Suécia, Rússia, Polônia e parte do Império Otomano” (FALCON, 1982, p.104).

Reforçando essa tese, Laerte Ramos de Carvalho afirma que o Iluminismo português foi:

essencialmente Reformismo e Pedagogismo. O seu espírito era, não revolucionário, nem anti-histórico nem irreligioso como o francês; mas essencialmente progressista, reformista, nacionalista e humanista. Era um iluminismo italiano: um iluminismo essencialmente cristão e católico (1978, p.27).

Percebe-se como o Iluminismo dialogou com o espaço-tempo lusitano. Uma sociedade fortemente aristocrática e influenciada pelo pensamento religioso. Dois elementos identificados regularmente como entraves que isolaram Portugal do progresso vivido pelas nações. Apesar da crítica, a postura adotada será de arejar esses espaços com o pensamento do século XVIII, submetendo-a aos interesses e necessidades da nação e, principalmente, do Estado.

Nota-se essa postura reformista em função das necessidades do Estado nas obras de outros estrangeirados, dentre eles D. Luís da Cunha (1662-1749). Vemo-lo como estrangeirado não só por sua carreira – foi diplomata português a serviço do rei D. João V, pai do então príncipe José. Atuou nas cortes de Londres, Madri e Paris – mas pela

forma como perspectivou os problemas políticos do Reino, compartilhando a indignação em relação a situação de decadência perante as outras nações europeias.

D. Luís da Cunha esboça essa angústia em sua obra *O Testamento Político* (1747), a qual busca aconselhar o jovem príncipe D. José e, inclusive, já destaca o gênio político de Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal. O *Testamento Político* foi divulgado de forma manuscrita em 1747 – no contexto em tela, teve importância significativa em relação ao papel do Estado das reformas necessárias para garantir o progresso do Reino, no entanto, o texto só circulou na forma manuscrita, sendo impresso em livro apenas em 1820 (AMARAL, 2010).

Segundo Manuel Amaral (2010):

dos limites do pensamento político tradicional português do século XVIII, mostrando o rei como chefe das famílias - um senhor de Casa - que o é também Príncipe, senhor do Reino, remetendo assim para o pensamento aristotélico, que via a função do monarca como conciliador dos poderes e das jurisdições preexistentes, tendo por obrigação garantir paternalistamente os vários interesses presentes na sociedade.

O texto de D. Luís da Cunha ainda alerta os principais problemas do Reino. Destacando a questão populacional como uma “sangria” da nação (BOTO, 1996b, p.4). Acusa como motivos para a decadência o despovoamento do Reino acarretado pela ida de muitos portugueses para as colônias, desde o Brasil até as Índias. Também comenta a perseguição causada em relação aos cristãos novos, interferindo diretamente nos lucros e empresas que eles podiam atrair (BOTO, 1996b, p.5). Direciona a crítica ao despovoamento à quantidade de ordens religiosas, as quais são ligadas a outros problemas como às “excessivas prerrogativas do clero”. Aqui emerge uma problemática recorrente nos textos dos estrangeirados: a Companhia de Jesus. Segundo Carlota Boto (1996b, p.6), os inicianos são apresentados por D. Luís da Cunha como um “estado à margem do Estado”, além do agravante da Ordem controlar os espaços educacionais do Reino, colocando-o em uma situação de letargia e atraso perante as outras nações europeias.

Reformismo, fortalecimento do Estado, temáticas pedagógicas são temas recorrentes na literatura dos estrangeirados. Percebemos isso nos textos de outra figura de destaque nesse contexto, Antônio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1782). Também um estrangeirado. Ribeiro Sanches saiu de Portugal aos 27 anos. Foi discípulo do médico holandês Boerhaave, na Universidade de Leida, depois exerceu medicina na Rússia durante 16 anos sob a proteção da czarina Catarina II. Finaliza sua carreira na França, onde de 1747 até sua morte em 1783, foi colaborador dos enciclopedistas e escreveu sobre medicina, pedagogia e economia (MAXWELL, 1993, p.12). No seu texto *Dificuldades que tem um velho reino para emendar-se*, destaca que os

incômodos semelhantes sucederiam a todo aquele Legislador que de um Reino Velho, instituído com as Leis do Fanatismo, com as leis sem serem fundadas na conservação e amor dos súditos, leis sem objeto algum para aumentar a população, sem objetivo para a defesa geral do Estado, quisesse de um jato reformar este cadaveroso Reino, e formar dele um Novo, à imitação daquele de Rússia, de Prússia, de Sardenha, etc (RIBEIRO SANCHES, s/d, p.78).

Como expulsar o fanatismo desse cadavérico reino? A própria fala de Sanches aponta o caminho seguido por Portugal no século XVIII. Renovação do papel histórico do Estado lusitano por meio de um reformismo legal a que tudo submetesse ao seu interesse em nome da renovação nacional. A religião e o clero foram um dos principais campos submetidos a esse controle. Assumindo a vertente religiosa mais conservadora das Luzes, o Estado português assumirá uma postura regalista em relação à Igreja Católica e às diversas ordens que permeavam a sociedade lusitana.

A prática do regalismo pode ser sinteticamente compreendida como a afirmação dos direitos do Estado sobre os da Igreja. Na França, ficou conhecido como galicanismo, febronismo na Alemanha, josefismo na Áustria e regalismo na Península Ibérica:

aceitavam a supremacia do Estado mas não queriam ver o catolicismo derrubado. Queriam a autoridade papal circunscrita e uma grande autonomia para as Igrejas nacionais, com as ordens fraternas e o clero

regular purificados e em número limitado, e desejavam alcançar isso pela expansão do poder dos bispos (MAXWELL, 1996, p.102).

Segundo Silva (2006, p.43), essa articulação se manifesta na prática do Regalismo, princípio norteador de toda a prática pombalina. Ele se define como um “sistema jurídico-religioso, preconizador da intervenção excessiva do rei ou Estado na vida eclesiástica, fundando-se no suposto dever dos monarcas de procurar o bem, inclusive espiritual, dos súditos, pondo a Igreja sob sua dependência”.

Essa perspectiva regalista foi fundamental para compreender a perspectiva reformista dos intelectuais ilustrados portugueses, sendo recorrente em suas obras. O *Compêndio Histórico*, fonte de nossa pesquisa, demonstra essa influência ao analisar a Direito Natural no Reino como uma preservação entre Estado e Igreja em nome da ordem civil

As referidas Leis naturais sempre presente o fim da Divina Fundação da Igreja e cooperando igualmente para ele, prescrevem e regulam os Ofícios que no Estado do Cristianismo incumbem às duas Ordens de Cristãos, de que ele se compõe. Convém a saber: à Ordem dos Prelados e à Ordem dos Súbditos, não só para promoverem também e apertarem a feliz execução do fim de tão santa Instituição por meio do bom Governo e direcção de toda a Congregação dos Fiéis, mas também para que, sendo bem combinados e confrontados com o Direito Público Temporal, se conserve melhor e se mantenha sempre inviolável a paz e a união entre as duas Sociedades Cristã e Civil (POMBAL, 2008, p.263).

Em relação ao Estado e às concepções do liberalismo/sociedade civil, Falcon destaca:

o importante é conciliar autoridade política, direitos naturais e liberdade civil, o que quer dizer: o Estado é necessário, o absolutismo é tolerável, a condição é que se trate de um ‘despotismo legal’ (...) aceita-se o Estado absoluto, desde que seja inovador, quer dizer, esclarecido e tolerante, reformista, pronto a coibir os privilégios e a influência abusiva do clero e da nobreza, e fortalecer a economia como um todo (FALCON, p.137, 1982).

A partir de 1770, as críticas ao Estado absolutista se intensificaram, tendo em vista a forma como muitos se utilizaram dos pressupostos ilustrados apenas para aperfeiçoar sua burocracia e controle fiscal, não atendendo os anseios sociais “os intentos da ideologia ilustrada foram bloqueados no nível político pelas estruturas sociais conservadoras” (FALCON, p.138, 1982).

No *Compêndio Histórico*, o Direito Natural depende

felicidade do Gênero Humano e livrar as Nações e Repúblicas de guerras com as Nações (...) Esta admirável disciplina notifica também e prega altamente aos Vassallos a obrigação de serem fiéis e obedientes aos seus Soberanos, de observarem as Leis e de contribuírem para as necessidades públicas do Estado, fazendo-lhes ver que todos estes Ofícios lhes são impostos pela Natureza e convencendo-os de que as Leis positivas em que os mesmos Soberanos lhos declaram, repetem e formalizam pelo modo competente, não têm por objecto Direitos Arbitrários e inventados pelos homens, mas sim originalmente ditados pelo Autor da Natureza e todos indispensavelmente necessários para a conservação do Estado, o que muito concorre para mais promover e segurar a inviolável satisfação de tão importantes Ofícios (POMBAL, 2008, p.260-261).

Explica-se, a partir dessa crença, o papel que assume o reformismo na ideologia e na prática ilustrada; a esperança no soberano ilustrado; a convicção de que um príncipe filósofo pode perfeitamente varrer as trevas do seu reino e implantar a razão através de leis e instituições humanas, naturais, benfazejas (FALCON, 1982, p.113)

Na relação entre homens ilustrados e o governo, emerge a figura do homem público, o funcionário. Aquele intelectual comprometido com a racionalização da administração e o progresso público, mas acima de tudo comprometido com as reformas encaminhadas pelo reino na absorção das Luzes. Uma relação de interdependência marcada pela necessidade da velha ordem em adequar-se aos novos tempos e dos filósofos em garantir seu sustento material. Nesse cenário, em Portugal, se destaca a figura de Sebastião José de Carvalho e Melo.

1.2 Marquês de Pombal e Portugal no século XVIII

Foi nesse cenário, diagnosticado pelos estrangeirados como um momento de decadência e atraso de Portugal, que ganha força Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782). Também um estrangeirado. Melo era filho de uma família de fidalgos. Chegou a estudar leis na Universidade de Coimbra, mas não completou seus estudos. Inicia sua carreira política graças ao apoio do tio Paulo de Carvalho e Ataíde, sacerdote e lente da Universidade de Coimbra. (MAXWELL, 1996, p.5-25).

Pombal inicia sua vida pública em 1738, quando, a mando de D. João V, foi nomeado diplomata em missão à Corte de Londres. Lá permaneceu até 1745, depois cumprindo outra missão na corte de Viena, na Áustria. Segundo Silva (2006, p.43-44), esse período de estrangeiramento foi fundamental para a formação política e intelectual de Pombal, articulando-o com as novas doutrinas em voga na Europa, além de relacioná-lo a outros estadistas e intelectuais que atualizaram sua visão de mundo e, sobretudo, sua visão do Reino perante às outras potências. Nesse período Pombal tomou contato com numerosos volumes das obras de Pufendorf, Grotius, Locke e Voltaire, assim como estudos de administração de diversos ministros, principalmente os franceses Richelieu e Colbert que o inspiraram profundamente.

Com a morte de D. João V, em 1750, Carvalho e Melo retorna a Lisboa a chamado de D. José I que, seguindo a indicação de D. Luís da Cunha nomeara-o ao cargo de ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra.

Pombal tomou posse com muita experiência diplomática, com um conjunto de ideias bem formulado e um círculo de amigos e conhecidos que incluía algumas das figuras mais eminentes nas ciências, em especial dentro da comunidade dos expatriados portugueses, muitos dos quais havia sido forçados a deixar Portugal por causa da Inquisição (MAXWELL, 1996, p.10).

Por decreto de 31 de julho daquele ano e, em 31 de agosto de 1756, é nomeado para o cargo de secretário dos Negócios do Reino. Até 1777, Pombal ocupou o cargo de ministro, articulando reformas capazes de superar a marcante “decadência” do Reino, tendo como balizas os novos ideários propostos pelas luzes. No entanto, a data

simbólica que consolidou seu poder foi o ano de 1755, decisivo para a emergência da figura política de Pombal como ministro.

O terremoto de 1º de novembro de 1755 foi avassalador. Oliveira Viana descreveu o evento logo no início das *Memórias Secretíssimas do Marquês de Pombal* como o momento em que “Deus julgara e condenara Lisboa, assim como fizera a Gomorra”. Em meio aos estrondos da terra e o badalar dos sinos, a população de Lisboa se amontou em fuga nas praias sendo surpreendida por uma gigantesca onda que varreu a população, prédios, igrejas e templos... Em meio às ruínas, objetos, corpos e pessoas desesperadas se agarrando a seus filhos em busca de entes queridos desaparecidos. Em meio ao caos a bandidagem, estupro, saques tornam crítica a situação dos cidadãos que cambaleiam pelas ruas em busca de abrigo. As labaredas geradas pelos incêndios ardem os poucos abrigos e consomem as provisões. Assim Lisboa sofre ao longo de semanas (MELO, s.d, p.15-17).

Ao relacionar o terremoto de Lisboa com a ascensão de Pombal o historiador Maxwell afirma que:

o Rei, aturdido e atemorizado, depositou autoridade completa nas mãos do único de seus ministros que mostrava alguma capacidade para lidar com a catástrofe: Pombal (...) Foi o terremoto que deu a Pombal o impulso para o poder virtualmente absoluto que ele conservaria por mais vinte e dois anos, até a morte do rei, em 1777 (MAXWELL, 1996, p.24).

A partir desse momento, Pombal utilizou essa autoridade para elencar os principais obstáculos para o desenvolvimento do Reino e a execução de suas pretendidas reformas. Já no *Discurso político sobre as vantagens que o reino de Portugal pode tirar da sua desgraça por ocasião do terremoto de 1º de novembro de 1755*, Pombal adota uma postura reformista já defendida pelos intelectuais que diagnosticavam a situação de atraso do Reino perante as demais potências europeias.

Portugal, está abrir hoje os olhos sobre o perigo em que se tem achado (...) Quando os princípios de um governo estão de uma vez corrompidos, quando a sua constituição foi moldada sobre abusos,

quando os preceitos antigos tem servido a formar um novo gênio, quando um grande luxo se senhorou da nação, quando as máximas depravadas tomaram o lugar das boas, quando o povo perdeu a norma dos seus antigos costumes, digo que as melhores leis não acham em que pegar: é preciso então, para me explicar assim, é necessário um golpe de raio, que abisme e subverta tudo, para tudo reformar (MELO, s.d. p.15).

Em seu relatos e reflexos sobre a situação de Portugal, o ministro aponta como um dos principais motivos para essa decadência a influência inglesa sobre Portugal que se fazia “senhora de todo o comércio de Portugal”. Por exemplo, frente aos acordos comerciais:

A nação (Portugal) caiu em uma espécie de frio letárgico; a ociosidade e a preguiça senhorearam-se de todos os corações, não deixando neles lugar para as outras paixões, e a indolência dos portugueses aumentou-se a medida do grau de grandeza que subia a avareza britânica (MELO, s.d. p.144).

Segundo Silva (2006, p.46), a influência inglesa em Portugal se implanta após o processo de Restauração e durante a consolidação da dinastia de Bragança. Para firmar os acordos de paz com a Espanha em 1688 e com os holandeses entre 1661 e 1668, houve um apoio decisivo da Inglaterra que se deu por meio de concessões comerciais, aos chamados “comissários volantes”², além de privilégios especiais em diversos tratados com a Inglaterra, como o Tratado de Menthuen (1703). Nele, a Inglaterra passara a fornecer lanifícios a Portugal em troca da redução dos direitos cobrados sobre os vinhos do Porto importados por aquele país. O próprio Pombal chega a lamentar no *Discurso político sobre as vantagens que o reino de Portugal pode tirar da sua desgraça por ocasião do terremoto de 1º de novembro de 1755*:

² Os “comissários volantes” eram mercadores itinerantes portugueses, aos quais os comerciantes ingleses ou de outras nações, estabelecidos em Lisboa, forneciam créditos e mercadorias, com os quais se sustentava o contrabando nos mercados brasileiros. Na sua administração, Pombal tentou eliminar esse essencial elo da influência britânica no comércio colonial, proibindo a presença desses “comissários” no Brasil, por alvará de 6 de dezembro de 1755.

a proteção que o governo deu sempre aos ingleses, recebendo os seus panos, desanimou a atividade natural dos portugueses (...) Uma nação que tira de outra todo o seu vestido, não é menos dependente dela, que quando recebe daquela o seu necessário físico, porque estas duas coisas são igualmente necessárias para a existência dos povos da Europa [Assim, a] Inglaterra segurava esta monarquia pelo vestido, tanto como pelo seu sustento (MELO, s.d. p.142)

As descobertas das primeiras jazidas de ouro no Brasil, por volta de 1690, apontaram para uma possível recuperação das finanças, mas que rapidamente foram sugadas como crédito para pagamento de bens manufaturados, levando a uma “perniciosa transferência do ouro” para mãos inglesas. Assim, a situação político-econômica de Portugal apontava para uma crescente submissão de Portugal em relação às potências emergentes e à dependência para com os domínios ultramarinos, principalmente, o Brasil que se encontrava em situação tensa (Maxwell, 1996, p.3).

O período da União Ibérica foi acompanhado pelo avanço dos colonos brasileiros em terras espanholas, sendo necessário um novo regime de demarcação de fronteiras definido pelo Tratado de Madri aprovado em dezembro de 1749 e assinado em janeiro de 1750. No entanto, dois pontos emergiam como espaço de litígio: as fronteiras fluviais no extremo norte e a extensa área de pastagem da região sul.

Para garantir as negociações de demarcação ao sul, Lisboa nomeou Gomes Freire de Andrada, então governador do Rio de Janeiro e das capitanias do Sul. Para comissionado do Norte e da bacia Amazônica, Pombal enviou seu próprio irmão, Francisco Xavier de Mendonça e Furtado, com o cargo adicional de governador e capitão-geral das capitanias unidas do Grão-Pará e Maranhão (MAXWELL, 1996, p.52). Porém para garantir o controle da região norte, Pombal dependia de uma ousada política de controle e aumento populacional. Para isso Pombal elimina a diferenciação entre colonos e indígenas, estimulando uma política de miscigenação dos povos locais com famílias portuguesas (SILVA, 2006, p.90). É nesse ponto que a influência jesuítica sobre a região começa a se materializar como verdadeiro obstáculo:

os interesses do Estado assim definidos entravam em choque com o dogma filosófico mais básico da política protecionista dos jesuítas para com os índios, que havia sido idealizada exatamente para livrar

os índios da exploração dos colonizadores e da integração com os portugueses. Os jesuítas acreditavam, e com um bom precedente histórico, que a retirada de sua proteção teria consequências desastrosas para a população indígena, por expor os índios a uma manipulação desumana e à dizimação. (MAXWELL, 1996, p.53).

Há tempos, a Coroa cobiçava as posses jesuíticas no Norte. Contavam com milhares de trabalhadores, fazendas para a criação de gado, além das missões que davam acesso às rotas fluviais para exportação de cravo, cacau, canela, além de outras drogas nativas que desciam os rios da bacia amazônica até os portos onde se encontravam com as frotas mercantes portuguesas. Dessa forma, os jesuítas, desde o século XVI, “administravam uma operação comercial de considerável sofisticação que resultava de anos de acumulação de capital, reinvestimentos e administração cuidadosa”. Em 1754, Mendonça Furtado afirmou que “fosse essencial despojar os jesuítas de seu poder absoluto, que ele declarava ser obtido graças ao controle da mão-de-obra indígena e da posição estratégica de suas povoações para o comércio e o contrabando”. Pombal responde em 1755 criando a Companhia do Grão-Pará e Maranhão em 6 de junho de 1755 e decretando a liberdade completa e a integração da população indígena, retirando a tutela religiosa e secular dos missionários, concedida pela regulamentação missionária de 1680. Os jesuítas foram substituídos por funcionários indicados pelo Estado que deveriam servir de ponte entre o isolacionismo religioso e a integração secular (MAXWELL, 1996, p.58-60).

As tensões entre a política colonial pombalina e os jesuítas se agravam com a execução do Tratado de Madri. Segundo o acordo, previa-se que os portugueses concordavam em ceder a Colônia de Sacramento e as terras situadas no estuário do Prata – região de mineração portuguesa – à Espanha, em troca da aceitação de suas fronteiras fluviais ocidentais que ligavam a região do Sacramento às costas norte do Brasil e que englobava o território das Sete Missões jesuítas, ou Sete Povos das Missões, ali estabelecidas. As dificuldades em retomar a região levaram a um conflito armado entre Portugal e os jesuítas. Os inácianos teriam comandando milhares de indígenas missionados. As primeiras expedições atacaram as missões, a partir de 1756, levando ao massacre da população indígena em função do estabelecimento do acordo fronteiriço (SILVA, 2006, p.89-90).

Como resultado final, em 1761, o Tratado de Madri era revogado, e as Sete Missões passaram ao domínio da província jesuítica espanhola do Paraguai. O episódio abriu o clima de hostilidade à Companhia de Jesus, fornecendo, segundo Maxwell (1996, p.55), “muita lenha para o fogo da propaganda de Pombal e serviram para fortalecer sua convicção de que a presença dos jesuítas nas terras portuguesas era um obstáculo à realização de desígnios imperiais mais amplos”.

Segundo Maxwell (1996, p.79), a crise chega ao cume com a tentativa de regicídio em setembro de 1758.

O rei Dom José regressava ao palácio após uma visita vespertina à sua amante, esposa do marquês Luís Bernardo de Távora, quando atiraram contra a sua carruagem. O rei foi ferido de modo suficientemente sério para que a rainha assumisse a regência durante a sua recuperação. Houve um silêncio oficial sobre o incidente até o início de dezembro, quando numa grande operação de batidas policiais, muitas pessoas foram presas, inclusive um grupo de líderes aristocratas. Os prisioneiros mais proeminentes eram membros da família Távora, o duque de Aveiro e o conde de Atouguia. Simultaneamente, as residências dos jesuítas foram postas sob guarda.

O processo de julgamento dos acusados foi feito por meio de uma Junta de Inconfidência, formada em 4 de janeiro de 1759, se estendendo até dia 12, quando os culpados foram executados. No dia seguinte à espetacular punição, oito jesuítas foram presos por uma suposta cumplicidade. Mesmo desafiando a autoridade papal, o ministro de D. José I ordena a supressão da Ordem Jesuítica como forma de desobstruir uma força que há tempo impedia a execução de suas reformas:

um alvará real, em 3 de setembro de 1759, declarou que os jesuítas estavam em rebelião contra a coroa, reforçando o decreto real de 21 de julho do mesmo ano, que ordenava a prisão e a expulsão dos jesuítas do Brasil. Na altura de março e abril do ano seguinte, 119 jesuítas haviam sido expulsos do RJ, 117 da Bahia e 119 do Recife. As vastas propriedades da ordem no Brasil, em Portugal e em todo o império português foram expropriadas (MAXWELL, 1996, p.91).

Portugal torna-se o primeiro Reino a expulsar os jesuítas. A tentativa de regicídio foi a justificativa, não só para o ataque à Companhia, mas para eliminar a oposição aristocrática às políticas pombalinas e, no espaço colonial, atingindo pequenos comerciantes associados muitas vezes aos inicianos. Durante o ano de 1758, o poder temporal dos jesuítas foi suprimido em todo o Brasil e o sistema diretivo de controle secular dos índios, projetado por Mendonça Furtado para o Grão-Pará e Maranhão, passou a ser aplicável em toda a América portuguesa. A 3 de setembro de 1759, o governo português decretou a proscricção e a expulsão da Companhia de Jesus de todo o império, proibindo qualquer tipo de comunicação, verbal ou escrita, entre jesuítas e portugueses. (MAXWELL, 1996, p.92).

Dessa forma podemos perceber como a implantação de uma nova lógica ilustrada, segundo as orientações absolutistas e reformistas, se tencionava com a própria estrutura social e cultural lusitana. Segundo Maxwell, essas tensões representam, no âmbito analisado, grandes lutas do século XVIII, das quais podemos destacar:

o conflito da tradição com as forças da mudança e da inovação, a luta entre a religião antiga e o racionalismo novo da idade da lógica, o desejo de voltar a ser grandioso com base na riqueza da América do Sul, mas com a nostalgia sempre presente das glórias passadas do Oriente, o conflito entre meios despóticos e objetivos esclarecidos. E foi também dentro dessa moldura que ocorreram os eventos que pontuaram a época: a exploração do interior da América do Sul, a descoberta de ouro no Brasil, os cerimoniais suntuosos do novo patriarcado de Lisboa, os espetáculos cruéis da Inquisição, o terremoto de 1755, a expulsão dos jesuítas, a reconstrução de Lisboa (1996, p.38).

1.3 As reformas pombalinas

Conforme salientamos, o pensamento ilustrado penetra no Reino de Portugal por meio das concepções de estadistas, diplomatas, médicos e pensadores estrangeirados que pensaram a situação do Reino perante as outras potências europeias. Contra a situação de decadência, levantou-se a bandeira do reformismo como forma de fortalecimento do Estado e implementação das mudanças necessárias para romper com

a letargia que garantiria o progresso do Reino. Processo que, a partir do final do século XVII, começa a esbarrar numa presença dominadora do clero e de uma aristocracia em crise no aparelho do Estado, dificultando o amadurecimento do Mercantilismo com a persistência de atitudes mentais hostis ao comércio (FALCON, 1982, p.173).

Segundo Falcon (1982), o afluxo de metais preciosos garantidos pelo Brasil no início do século XVIII, aliados com o reformismo pombalino serão os impulsos necessários para a retomada das práticas mercantis portuguesas, adormecidas desde o século XVI. Por meio da criação de órgão, nomeações, decretos, Pombal centralizou o comércio e os domínios ultramarinos segundo as lógicas e as necessidades do Estado lusitano.

Uma das instituições que representa o caráter mercantilista das reformas foi a Junta de Comércio. Criada para substituir a antiga Mesa do Bem Comum, abolida em setembro de 1755, a Junta de Comércio era

órgão ao qual competia controlar a saída das frotas, fazer cumprir a proibição dos comissários volantes irem aos portos do Brasil, combater os descaminhos e contrabandos, fiscalizar o peso e qualidade dos rolos de tabaco e das caixas de açúcar. Assim, todo o tráfico ultramarino estava sob a sua alçada: a organização, controle e fomento do comércio colonial, inclusive a construção de navios, no Reino e no Brasil, com madeiras da Colônia (FALCON, 2000, p.154).

Essa medida buscava conter os comissários volantes – ligados ao capital inglês – e alimentar grandes comerciantes ligados ao Estado português. A partir da Junta de Comércio são criadas grandes companhias de comércio monopolistas sobre o controle do Estado. Dentre as principais podemos destacar a Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro (1756) e as Companhias reguladas pelo Estatuto da Fábrica das Sedas (1757) e uma companhia para a Real Indústria da Pesca no reino do Algarve (1773), que controlava a pesca de atum, da corvina e da sardinha no Sul de Portugal.

Essa lógica prevaleceu também no Ultramar com a criação da companhia para o Comércio dos Mujaos e dos Macuas em Moçambique, assim como no Brasil, o ponto de

equilíbrio da balança comercial Portuguesa da época. Criaram-se a Companhia do Grão-Pará e Maranhão (1755) e a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba (1759).

Símbolo dessa centralização e racionalização da empresa Portuguesa foi a criação do Erário Régio em Lisboa (1761), em que toda a renda da coroa deveria ser concentrada e registrada, sendo Pombal o próprio inspetor-geral do Tesouro.

O objetivo do Tesouro era centralizar a jurisdição de todos os assuntos fiscais no Ministério das Finanças e torna-lo o único responsável pelos diferentes setores da administração fiscal, desde a receita da alfândega até o cultivo dos monopólios reais. A criação do Erário Régio marcou a culminação da reforma, por Pombal, da máquina de receita e coleta do Estado. Com altos salários para os funcionários, técnicas modernas de contabilidade de partida dobrada e extratos de balanço regulares, o Erário Régio estava, como a Junta do Comércio, sujeita ao mais estrito segredo em suas transações (MAXWELL, 1996, p.98).

As reformas de caráter mercantil ganharam sustento com a aproximação de Pombal com uma parcela da nobreza portuguesa, criando um círculo de confiança capaz de executar tal programa. Percebe-se essa prática na nomeação de seu irmão, Mendonça Furtado, para a direção de uma das principais Companhias no Brasil, a do Grão-Pará. Para garantir essa fidelidade, Pombal criou uma verdadeira oligarquia mercantil, iniciada com um processo de renovação da aristocracia. Durante os 27 anos de governo de Pombal, 23 novos títulos foram concedidos e 23 foram extintos. Desse modo, cerca de um terço da nobreza se compunha de sangue novo por volta de 1777 (MAXWELL, 1996, p.79).

No entanto, como salientado, essa renovação que atingia o corpo político e social, deveria ser mental, satisfazendo a necessidade de arejar o Reino a partir das concepções em voga no pensamento ilustrado. As tensões com os jesuítas, que culminaram com a sua expulsão em 1759, representaram a bandeira em prol da urgente secularização da política lusitana. Essa constatação se tornava mais evidente ainda ao se analisar a sociedade da época. Em 1750, Portugal tinha uma população de menos de três milhões de pessoas e contava com um verdadeiro exército no clero, com cerca de duzentos mil membros, fora o número de conventos e mosteiros que havia chegado a 538 por volta de 1780 (MAXWELL, 1996, p.17). No início de 1760, as tensões em

relação ao clero ultramontano sobre a supressão da Companhia de Jesus levaram a um rompimento com a Igreja Católica, que durou nove anos, o suficiente para Pombal agir de “modo a criar um Estado secular fortalecido por uma rejeição sistemática das reivindicações papais de jurisdição” (MAXWELL, 1996, p.99).

Esse processo de secularização se manifestou num esforço monumental, principalmente no plano filosófico educacional, em romper, segundo Falcon (2000, p.157), com a tradição da Segunda Escolástica em nome de uma ciência moderna voltada para a experiência e observação e visando investigar/conhecer uma natureza de acordo com um certo finalismo pragmático ou utilitarista.

Apesar de nos embasarmos nas interpretações de Francisco José Calazans para compreender o que ele denomina como “época pombalina”, devemos salientar que as reformas políticas engendradas por Pombal eram orientadas não só por uma necessidade de diálogo com o pensamento ilustrados, mas também com os interesses políticos de fortalecimento de seu ministério. Outro motivo da urgência das reformas educacionais também era de ordem prática, já que os jesuítas, antes da expulsão em setembro de 1759, mantinham o controle em Portugal de 34 colégios e 17 residências. No Brasil possuíam 25 residências, 36 missões e 17 colégios e seminários. Reorganizar o sistema educacional era um dos principais pontos das reformas como forma de preencher essa lacuna deixada pela expulsão dos jesuítas e implementar um novo sistema que era “destinado a ser útil para a República e a Igreja na proporção do estilo e da necessidade de Portugal” (MAXWELL, 1996, p.104).

Cabe ressaltar que muitas medidas no campo da educação haviam sido tomadas antes mesmo da expulsão dos jesuítas. Com o intuito de renovar a mentalidade da recém-criada nobreza comercial incorporada à esfera pública, foi criada a Aula do Comércio por meio de Estatuto de 19 de abril de 1759. Seu projeto fazia parte da recém-instituída Junta do Comércio, em 30 de setembro de 1755, cujos Estatutos foram promulgados em 16 de dezembro de 1756, com o objetivo de retirar o comércio português das mãos dos estrangeiros e trazer o “conhecimento de regras contabilísticas, e também relativamente à informação que possuíam sobre equivalências e conversões entre pesos e moedas de Portugal e de outros países” (CARVALHO, 1996, p.458).

Essa escola deveria ensinar os métodos italianos de contabilidade de partida dobrada e dar preferência aos filhos de homens de negociantes portugueses para seus cursos de três anos” (MAXWELL, 1996, p.77). Sua formação era pautada por um currículo formativo diretamente ligado aos interesses mercantis do Estado.

A idade mínima de ingresso na Aula de Comércio era de 14 anos. O curso tinha a duração de três anos, com o seguinte programa: as quatro operações da Aritmética, quebrados, regra de três e outras, pesos em todas as praças do comércio, medidas, moedas, câmbios, seguros, fretes, comissões, obrigações, escrituração dos livros por grosso e a retalho (CARVALHO, 1996, p.460).

Segundo Laerte de Carvalho (1978, p.43), a criação da Aula de Comércio respondia a política monopolista adotada pelo ministério pombalino, da qual resultara a criação, como já apontado, de diversas Companhias de comércio e de um quadro de pessoal habilitado na escrituração das contas como condição relevante do progresso das novas empresas comerciais. Como objetivo final dessa formação, buscou-se o perfeito negociante.

Juntamente aos comerciantes alçados à esfera de poder com a política monopolista de Pombal, destaca-se uma fidalguia enobrecida que passou a compor o quadro político-administrativo do Estado. Em relação a eles, desde a obra de Luis Antônio Verney, podemos perceber uma preocupação com a educação da “jovem mocidade”, reservando a eles uma “educação e um ensino apropriado (...) mais uma vez de acordo com o seu tempo” (CARVALHO, 1996, p.417).

Essa mesma concepção é seguida por Ribeiro Sanches em sua obra *Cartas sobre a educação da mocidade* que nos permite, segundo Rômulo de Carvalho (1996, p.438), compreender o “pensamento pedagógico de um homem esclarecido” numa época em que os indivíduos estão sujeitos a novas concepções política e sociais, demonstrando essas implicações sobre o pensamento pedagógico que deve ser pensado como expressão viva dessa relação.

Em sua obra, escrita após a supressão da Companhia de Jesus em Portugal, Ribeiro Sanches versa sobre a educação primária e universitária. Para Ribeiro Sanches a

mocidade deve ser dividida por ordem social: povo, classe média e a nobreza. O povo não precisava estudar – para não romper a vocação natural para o trabalho – no entanto, as vilas com mais de 200 fogos poderiam ter escolas, que ele chamava de pensões. Elas receberiam os estudantes das três seguintes qualidades:

1) alunos internos, quinze a vinte por escola, sustentados e mantidos à custa da fazenda real, destinados a altos cargos da Nação e selecionados, portanto, entre as famílias mais socialmente categorizadas; 2) alunos, também internos, que pagariam pensões, designados, e de uma qualificação social mais inferior; 3) alunos que iam e vinham todos os dias de casa para a escola. Nessas escolas aprenderiam a ler, escrever e a contar, e também o catecismo cristão, a educação cívica e o governo doméstico (...) se seguiria o estudo do Latim, do Grego, da Língua Materna, Princípios de Filosofia Moral, Retórica, História e Geografia (CARVALHO, 1996, p.440-442).

Para Ribeiro Sanches a educação dos nobres deveria seguir esse rito formalístico como forma de evitar o perigo da educação familiar, pois tinha a “tendência a criar nos filhos vícios de orgulho, de prepotência, de ociosidade, de defesa de privilégios, que acabavam sempre por criar resistências e oposições ao poder real” (CARVALHO, 1996, p.443). Ele defendia a ocupação da nobreza em atividades que evitassem essa ociosidade, cargos no exército e marinha como oficiais, por exemplo.

Seguindo a essência das Cartas sobre a educação da mocidade, um ano depois de suas publicações, em 7 de março de 1761, são publicados os Estatutos do Colégio de Nobres de Lisboa, que foi aberto somente em 19 de março de 1766. Segundo Laerte Ramos de Carvalho, o Colégio nasce com o objetivo de “aparelhar a nobreza pondo-a em condições de enfrentar, com êxito, os problemas peculiares da política do século” sendo a formação humanística, proposta por Ribeiro Sanches, o tom da formação dessa nobreza.

O Colégio de Nobres não se esquece de recomendar, como matéria de ensino, qualquer ciência que, na vida cultural de seu tempo, julgasse indispensável à formação do perfeito nobre, arquétipo pedagógico que a política pombalina erigiu como correlato e complemento do perfeito negociante: tipos ideais, aliás, que, embora aparentemente diversos, se

integravam harmonicamente nos propósitos do absolutismo iluminista do gabinete de D. José I (CARVALHO, 1978, p.45).

O esforço para implementação do Colégio e de um currículo pautado pelas humanidades – ensino do grego, latim, física e astronomia experimentais – muitas vezes esbarrou na falta de recursos e professores especializados. Chegou-se a trazer estrangeiros para composição do quadro do magistério, porém, em meados de 1772, o funcionamento precário do ensino levou a abolição do ensino de ciências e a transferência da Gabinete de Física Experimental para a Universidade de Coimbra (CARVALHO, 1996, p.447).

A dificuldade em engrenar as reformas educacionais também é sentida nos Estudos Menores. Com o estabelecimento do Alvará de 28 de junho de 1759, em que se extinguiu o ensino jesuítico nos colégios e Universidade, criava-se o desafio em suprir a lacuna deixada pelos inicianos.

No Alvará³ repudia-se veementemente o método de ensino jesuítico e os compêndios que a Companhia utilizava. No entanto as disciplinas que o Alvará impõe continuam a ser as tradicionais: o Latim, o Grego e a Retórica. Proclama-se, no alvará, que “da cultura das ciências depende a felicidade das Monarquias, conservando-se por meio delas a Religião e a Justiça na sua pureza e igualdade”, e como “o estudo das Letras Humanas” é “a base de todas as ciências” será necessário conceder a essas Letras um papel saliente na preparação escolar dos estudantes. Os jesuítas, “com o escuro e fastidioso método que introduziram nas escolas destes Reinos, e seus Domínios, e muito mais com a inflexível tenacidade com que sempre procuraram sustentá-las contra a evidência das sólidas verdades”, prejudicaram gravemente os discípulos. Por isso – continua o alvará – “Sou servido ordenar que o ensino das classes e no estado das Letras

³ Alvará, por que V.Majestade há por bem reparar os Estudos das Línguas Latina, Grega, e Hebraica, e da Arte da Retórica, da ruína a que estavam reduzidos; e restituir-lhes aquele antecedente lustre, que fez os Portugueses tão conhecidos na República das Letras, antes que os Religiosos Jesuítas se intromettessem a ensiná-los: Abolindo inteiramente as Classes, e Escolas dos mesmos Religiosos: Estabelecendo no ensino das Aulas, e Estudos das Letras Humanas uma geral reforma, mediante a qual se restituia nestes Reinos, e todos os seus domínios o Método antigo, reduzido aos termos símplices e claros, e de maior facilidade, que atualmente se pratica pelas Nações polidas da Europa. Publicado em 28 de junho de 1759. Disponível em: <http://www.unicamp.br/iel/memoria/crono/acervo/tx12.html>. Consultado em 07/02/2018.

Humanas haja uma geral reforma, mediante a qual se restitua o método antigo” (àquele anterior à entrada dos jesuítas em Portugal), “reduzindo aos termos simples, claros e de maior facilidade, que se pratica atualmente pelas nações polidas da Europa”.

Percebemos que o Alvará propõe como maiores desafios: 1) suprir a lacuna aberta com a supressão das escolas jesuíticas; 2) promover a elevação do ensino: secularização e resgate do ensino das Humanidades; 3) simplificar os métodos de ensino e de Latim visando o ingresso nos cursos superiores; 4) incentivar o gosto pela latinidade e cultura clássica enquanto língua indispensável para os Estudos Maiores. “Este gosto era a expressão de uma consciência dos fatos pretéritos da vida portuguesa, porque representava um deliberado esforço no sentido de reviver a bela tradição humanista do quinhentismo” que os jesuítas teriam arruinado (CARVALHO, 1978, p.84).

Nota-se, no discurso jurídico, uma clara influência dos ideais ilustrados da obra *O Verdadeiro Método de Estudar*, de Luis Antônio Verney, publicado em 1746, e o *Novo Método de Gramática Latina*, da Congregação do Oratório.

Nas 16 cartas aqui já citadas, Verney propôs diversos pontos que compuseram o programa de reformas educacionais de Pombal. Dentre eles destaca-se a valorização da língua vernácula como ferramenta para o aprendizado do latim. Recorrer a ela seria uma forma de diminuir o tempo dos estudos propedêuticos, antes feitos pelas escolas, de ler e escrever, critério reservado à formação dos postos mais elevados da formação civil e eclesiástica. Como salienta Laerte Ramos de Carvalho (1978, p.66):

até então em Portugal, como de resto em toda a Europa, o latim era um instrumento propedêutico indispensável ao futuro estudo do letrado, do canonista, do médico, do filósofo e do teólogo. Com Verney e os que lhes seguiram, o latim se transformou no ideal de uma pedagogia humanista, abreviada nos seus processos e adequada na sua estrutura às necessidades novas da cultura lusitana.

A latinidade proposta pelo Alvará como retorno ao humanismo também era proposta pela Congregação do Oratório. Ordem adversária aos jesuítas (aprofundaremos essa tensão no próximo capítulo), propunham contra a Gramática do Pe. Jesuíta

Àlvarez, um *Novo Método da Gramática Latina* do Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. Obra profundamente influenciada pela modernidade do século XVIII, trazia uma síntese em que a latinidade seria melhor compreendida apoiada por críticos modernos, tais como Vóssio, Scióppio, Borríquio, Vavasseur, Einécio, Sanches, entre tantos outros mais, a pureza e gravidade de Celso e Columella, a latinidade de Plauto, Lucrecio, Cícero e Ovídio, além do acerto de Vitrúvio (CARVALHO, 1978, p.76).

Segundo Laerte Ramos de Carvalho (1978, p.77):

este humanismo visava a fazer do latim, não apenas uma língua indispensável aos estudos maiores, mas também, revivendo a esplêndida lição dos humanistas do quinhentos, o fundamento de uma formação intelectual que, por intermédio dos autores clássicos, acomodados aos interesses religiosos, abrisse aos olhos do estudante os horizontes inatingíveis de uma cultura que se transformara no ideal de uma pedagogia acatada em todo o Ocidente.

O humanismo proposto pelos Oratorianos, crítico, erudito, metódico e despojado de ornamentos, representou o caminho para o retorno ao protagonismo humanístico de Portugal no século XVI e solução para a situação de decadência dos estudos perante as outras nações da Europa.

Apesar dessa iniciativa, eram constadas as dificuldades no estabelecimento dessas novas propostas literárias, dificultando o estabelecimento das Aulas Régias, as quais teriam como intento secularizar o ensino, distanciando-o da influência dos jesuítas. Elas foram instituídas pelo Alvará de 28 de junho de 1759, tendendo ao ensino elementar de letras e humanidades, bem como provendo classes de Gramática Latina, Grego e Retórica. No entanto, segundo Laerte Ramos de Carvalho (1978, p.121), muitos professores insistiam em ensinar segundo a gramática do Pe. Jesuíta Álvarez, sem contar nas inúmeras cópias ilegais que circulavam pelo Reino, muitas sendo confiscadas e queimadas em praça pública.

Para garantir a segurança da proposta pedagógica e reformar a administração, a máquina estatal, sob orientação de Pombal, cria em 6 de junho de 1759 o cargo de diretor de estudos. Assume o cargo Dom Tomas de Almeida, responsável por fiscalizar

o estabelecimento de um sistema nacional de educação secundária. Para isso deveria se comprometer em coordenar a implementação e inspeção do novo currículo, além da fiscalização que resultaria em relatórios anuais sobre a situação da educação no Reino (MAXWELL, 1996, p. 105).

A lógica mercantil pombalina, que originou diversas instituições monopolistas, submeteu ao cálculo administrativo a educação e a circulação literária, com a criação da Real Mesa Censória, por Alvará datado de 05 de abril de 1768. Sua criação se insere no processo de secularização da educação e afirmação do Estado sobre um espaço antes controlado pela Igreja Católica e pela Companhia de Jesus. No entanto, segundo Kenneth Maxwell, A Real Mesa Censória adquiriu verdadeiros “poderes de polícia” passados às mãos do intendente-geral, que assumiu o papel de censor de livros, antes de responsabilidade da Inquisição. Essa mudança foi necessária para a introdução das novas obras ilustradas no Reino (Voltaire, Montesquieu, Locke), assim como para a limitação de obras consideradas perniciosas para a religião, principalmente de ateus e materialistas. Dessa forma, a Real Mesa Censória “fora planejada para fornecer um mecanismo destinado a secularizar o controle e as proibições religiosas que de longa data haviam governado a introdução de novas ideias no país. Desse modo a Real Mesa Censória substituiu a Inquisição e tornou-se o juiz do que se supunha aceitável para o público leitor português” (MAXWELL, 1996, p.99-100).

Para superar as reformas educacionais pretendidas, a Real Mesa Censória, a partir do Alvará de 04 de junho de 1771, passa a controlar toda a administração e direção dos Estudos das Escolas menores do Reino e seus domínios, incluindo nesta administração e Direção não só o Real Colégio de Nobres, mas todos e quaisquer outros Colégios e Magistérios que envolverem o estudo das primeiras idades. Buscando reorganizar esse ensino, a Real Mesa Censória cria o Subsídio Literário baseado em um imposto sobre todo o comércio de vinho e aguardente de Portugal e das ilhas do Atlântico. Na Ásia e no Brasil, o imposto baseava-se na carne e na aguardente (CARVALHO, 1996, p.453).

Além do pagamento de professores, o subsídio literário foi utilizado para: 1) compra de livros para a constituição de uma biblioteca pública, subordinada à Real Mesa Censória; 2) organização de um museu de variedades; 3) construção de um

gabinete de física experimental, melhor aparelhado e com maior amplitude do que o existente no Real Colégio dos Nobres; 4) a) amparo a professores de ler e escrever para meninas órfãs e pobres; b) criação de um jardim botânico; c) criação de uma cadeira para leitura de “caracteres antigos”; d) auxílio para publicação de obras compostas pelos membros da Mesa e pelos professores a ela subordinados; e) criação de um curso de matemática em Lisboa, com os professores necessários e, finalmente; f) a instituição de duas academias, uma para as ciências físicas e outra para as belas letras (CARVALHO, 1978, p.129).

Segundo Laerte Ramos de Carvalho (1978, p.127), a partir da criação da Real Mesa Censória e principalmente com a criação do Subsídio Literário, as reformas nos estudos menores ganham amplitude e penetração. Graças à instituição do subsídio literário, as aulas de latim, grego, retórica e filosofia passaram a contar, daí por diante, como recursos indispensáveis para o seu estabelecimento.

Em 1771, o diretor de estudos foi substituído pela Real Mesa Censória e o sistema estadual foi ampliado para incorporar escolas de leitura, composição e cálculo e para aumentar o número de aulas de latim, grego, retórica e filosofia, mudanças que implicavam diretamente na preparação para o Ensino Superior.

Em 1770, por Alvará de 23 de dezembro, é formada a Junta de Providência Literária, sob responsabilidade do Cardeal da Cunha e do próprio Marquês de Pombal, com o principal objetivo de redigir e reformar os Estatutos da Universidade de Coimbra. Segundo Laerte Ramos de Carvalho (1978, p.154-155):

os novos Estatutos procuram traduzir o progresso das investigações positivas, na órbita dos problemas da filosofia, da medicina e da matemática; e no domínio do pensamento teológico e jurídico, o ideal de uma doutrina rebelde ao verbalismo escolástico e integrada nos propósitos políticos do gabinete de D. José I. A valorização do método experimental e do método matemático, o antiescolasticismo sistemático, o apego à história, à crítica e à hermenêutica, no tratamento das questões teológico-jurídicas, constituem os traços mais gerais do programa de renovação da cultura portuguesa proposto pela Junta de Providência Literária.

Laerte Ramos de Carvalho ainda ressalta que as reformas na Universidade de Coimbra constituíram o “coroamento das medidas pedagógicas” ensaiadas pelo gabinete de D. José I desde meados do século XVIII (1978, p.141). Para isso foram nomeadas diversas autoridades para a formação da Junta de Providência Literária, responsáveis, antes da criação dos novos Estatutos, por pensar a situação da Universidade de Coimbra perante os novos dilemas intelectuais do século XVIII. O diagnóstico levantado por essas figuras deu origem ao *Compêndio Histórico* da Universidade de Coimbra.

Laerte de Carvalho afirma que, apesar da parcialidade, o *Compêndio Histórico* representa um programa de alta significação pedagógica-cultural, sendo o melhor documento para compreender a situação da Universidade de Coimbra nas vésperas das Reformas (1978, p.39).

Segundo consta no próprio *Compêndio Histórico*, a Junta de Providência Literária foi organizada sob a supervisão do Cardeal da Cunha e do Marquês de Pombal, ambos do Conselho do Estado. Como conselheiros foram nomeados o Bispo de Beja, Presidente da Real Mesa Censória e também conselheiro real; os doutores José Ricalde Pereira de Castro e José de Seabra da Silva, Francisco António Marques Geraldes, desembargador do Paço e também conselheiro real; o doutor Francisco de Lemos de Faria, reitor da Universidade de Coimbra; o doutor Manuel Pereira da Silva, desembargador dos Agravos da Casa de Suplicação; e o doutor João Pereira Ramos de Azevedo Coutinho, também desembargador da casa citada (POMBAL, 2008, p.96).

Podemos perceber o compromisso desses reformadores ao notar a sua relação com a proposta educacional já seguida nas outras reformas:

haver entre as Ciências, como entre as Virtudes, um certo nexu e sociedade, com que todas mutuamente se ajudam e nenhuma pode separar-se da outra sem arruinar-se ou fazer-se disforme o seu edifício (...) Todos os Sábios, assim Antigos como Modernos, concordam que não se pode fazer progresso na Medicina, sem primeiro se lançarem os fundamentos desta Ciência no conhecimento das Línguas, das Letras Humanas, da Filosofia, da Matemática e de todas as mais Doutrinas, que são partes destas nobilíssimas Disciplinas (POMBAL, 2008, p.330).

Mais tarde, ao fazer um balanço sobre o resultado das reformas em Coimbra, Lemos afirmou:

Não se deve encarar a universidade como um corpo isolado, preocupado apenas com seus próprios negócios, como sucede normalmente, mas como um corpo no coração do Estado que, mercê de seus intelectuais, cria e difunde a sabedoria do Iluminismo para todas as partes da Monarquia a fim de animar e revitalizar todos os ramos da administração pública e de promover a felicidade do Homem. Quanto mais se analisa essa ideia, maiores afinidades se descobrem entre a universidade e o Estado; quanto mais se vê a dependência mútua desses dois corpos, mais se percebe que a Ciência não pode florescer na universidade se que ao mesmo tempo floresça o Estado, melhorando e aperfeiçoando a si mesmo. Essa compreensão chegou muito tarde a Portugal, mas enfim, chegou, e estabelecemos sem dúvida o exemplo mais perfeito e completo da Europa atual (Relação geral do estado da universidade, 1777, p.232 In: Maxwell, 1996, p.114).

1.4 Os autores do *Compêndio Histórico*

Para compreender a forma como os letrados portugueses, em específico aqueles ligados ao ministério pombalino, construíram uma determinada representação da ação jesuíta foi fundamental o trabalho de compreendermos a visão que eles traçavam sobre a história do Reino. Essa perspectiva histórica, em que Portugal se situa em uma condição de decadência, é fundamental para identificarmos quais os elementos discursivos – filosóficos, políticos e sociais – são mobilizados para construir a retórica assumida pelo Estado no cenário das reformas pombalinas. Em relação às reformas na Universidade de Coimbra, destacar os obstáculos, as tensões e relações políticas possibilita que compreendamos o *Compêndio Histórico* não como uma obra abstrata, mas como um texto que dialoga com práticas sociais.

Apesar de nesse trabalho optarmos por nos referir sempre ao *Compêndio Histórico* enquanto obra que constrói um discurso, reconhecemos sua materialidade, seja ela temporal, ou aural. Por isso dedicaremos as próximas páginas a compreender a posição e participação dessas figuras políticas na Junta de Providência, órgão responsável por elaborar o *Compêndio Histórico*. Para isso contamos com o trabalho de Jansen Gusmão Salles sobre a trajetória política de algum desses membros.

O primeiro a ser analisado, devido a sua posição de destaque como supervisor da Junta Literária juntamente com o Marquês de Pombal, é o Cardeal da Cunha (1715-1783). Nasceu em Lisboa em 1715, sendo batizado com o nome de João Cosme da Cunha e Távora. Seu nome religioso é resultado da trajetória eclesiástica que começa com o ingresso, em 1738, na ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho estabelecida no mosteiro de Santa Cruz em Coimbra, quando passou a adotar publicamente o nome de Frei João de Nossa Senhora da Porta. Formado em Cânones pela Universidade de Coimbra, foi consagrado Bispo de Leiria em 1746 pelo primeiro Patriarca de Lisboa, D. Tomás de Almeida (1670-1754). Sua trajetória se alinha ao contexto das reformas pombalinas após o terremoto de 1755 que o aproximou do Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Carvalho e Melo. Em 1760, passa a acumular postos de destaque como o Arcebispado de Évora e era membro do Conselho de Estado, além de deter o ofício de Regedor de Justiça e “sua lealdade ao marquês de Pombal não seriam esquecidos, vindo a lhe render mais tarde a presidência da Real Mesa Censória em 1768, e a designação para o posto de Inquisidor-geral em 1770, acompanhada da elevação ao Cardinalato” (SALLES, 2016, p.103).

Cardeal da Cunha, ainda como Bispo de Leiria, adotou prontamente uma postura antijesuítica, ainda antes da supressão da ordem em 03 de setembro de 1759. Em fevereiro daquele ano, repudia a ação dos jesuítas por detrás da tentativa de regicídio acusando-os de serem os verdadeiros “chefes da traição mais bárbara” (LEIRIA, 1759, p.2). Contra os jesuítas instruiu os membros de sua diocese:

(...) Prohibimos a todos os Nossos súbditos assim Ecclesiasticos, como seculares, todo, e qualquer comercio com os Religiosos Jesuitas destes Reinos, e seus Dominios, até segunda ordem Nossa. Nós os suspendemos por tanto, e havemos por suspender de pregar, e confessar nesta nossa Diecese a quaisquer Religiosos do mencionado Instituto (LEIRIA, 1759, p.10-11).

Em relação a sua contribuição pedagógica, podemos destacar a sua coordenação na tradução de uma pastoral francesa no ano de 1765 que foi intensamente difundida nos meios eclesiásticos, o Catecismo de Montpellier, redigido pelo oratoriano François-Aimé Pouget (1666-1723) a mando do Bispo de Montpellier e publicado pela primeira

vez na França, em 1702. “O teor do documento deixava supor uma ligeira afinidade ao pensamento jansenista e regalista da época, ao passo que o mesmo repousava sobre o pensamento de Santo Agostinho, defendia a força dos Concílios e recomendava a lealdade de todos os súditos aos seus soberanos” (SALLES, 2016, p.105). A cartilha foi introduzida em Portugal no contexto das Luzes, buscando substituir à cartilha de Inácio de Loyola, banida após a expulsão dos jesuítas. Assim, a cartilha assumiu uma função pedagógica, objetivando impor ao clero as verdades da religião e auxiliar na formação dos chamados “cidadãos cristãos” (VAZ, 1998, p.224).

Reforçando essa postura regalista, a qual articulava Estado e Igreja, destaca-se Manuel do Cenáculo de Villas Boas Anes de Carvalho (1724-1814). Cenáculo ingressou na Ordem Terceira de São Francisco em 1739. Posteriormente, o jovem franciscano partiu de Lisboa em direção à Coimbra no intuito de concluir os estudos em Teologia na Universidade, retornando à capital em 1755. Ainda em Coimbra foi um defensor do polêmico *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) de Verney, apontando a necessidade de reforma para o ensino português (SALLES, 2016, p.108).

Assumiu durante o ministério pombalino diversas funções. A partir de 1760, foi Censor do Tribunal diocesano do Patriarcado de Lisboa, em 1768, foi nomeado Deputado da Real Mesa Censória e, posteriormente, presidente dessa instituição em 1770, cargo antes ocupado pelo Cardeal da Cunha. Ainda no ano de 1770, D. Frei Manuel do Cenáculo foi eleito Bispo de Beja, uma das várias dioceses criadas durante o ministério pombalino (VAZ, 2007, p.30).

Cenáculo teve posição fundamental durante as reformas educacionais comandando a Real Mesa Censória que passou a dirigir as aulas régias, antes coordenadas pela Direção Geral dos Estudos, e a fiscalização do Colégio dos Nobres e da Universidade de Coimbra. Em 1772, Cenáculo acabou sendo escolhido para presidência da Junta do Subsídio Literário, umas das instituições chave para a efetivação das reformas educacionais promovidas pelo Marquês de Pombal (ARAÚJO, 2000, p.19).

Juntamente com o Cardeal da Cunha e o Frei Cenáculo, destaca-se, na execução das reformas pombalinas, o brasileiro Francisco de Lemos. Fora dos círculos tradicionais de homens oriundos de cidades reinóis, ele provinha de uma das mais

antigas e ilustres famílias brasileiras, tendo sido seu pai, Manuel Pereira Ramos de Lemos e Faria (1681-1746), o nomeado para o posto de Capitão-mor.

D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho nasceu em 1735 no engenho de Marapicu no Rio de Janeiro. Aos 11 anos, foi enviado para Portugal a fim de dar continuidade aos estudos. Formou-se em Cânones pela Universidade de Coimbra, com apenas 19 anos e, por volta de 1754, passou a atuar como lente dessa instituição. Durante o ministério pombalino ocupou diversos cargos de prestígio: Juiz geral das Ordens Militares, em 1767, o de Desembargador da Casa de Suplicação, Deputado da Real Mesa Censória e Deputado do Tribunal do Santo Ofício. Nesses dois últimos, se aproximou do Cardeal da Cunha e de Manuel do Cenáculo, relações decisivas para assumir o posto de Reitor da Universidade de Coimbra em 1770 (SALLES, 2016, p.110).

A escolha de Francisco de Lemos para o reitorado da Universidade revelava, ainda, a estratégia de Pombal em por um homem de sua confiança à frente da Universidade e da coordenação dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra (1772). Meses após da conclusão dos Estatutos, Pombal declarou oficialmente seu afastamento dos assuntos da Universidade para se dedicar inteiramente às obrigações da Corte. No registro da fala ao se despedir, Pombal teceu elogios à reforma realizada na instituição e às contribuições de Francisco de Lemos, a quem concedeu o título honorífico de Reitor Reformador (SALLES, 2016, p.111).

Segundo Salles (2016, p.113), esse título marcou decisivamente a figura de Francisco de Lemos no projeto pedagógico pombalino, o qual, além de ter ocupado cargos decisivos nos âmbitos administrativos, eclesiásticos, jurídicos e pedagógicos, foi decisivo à frente da escolha das matérias, dos manuais de ensino e dos professores estrangeiros que passariam a compor a Universidade de Coimbra e formar as gerações que executariam o projeto político-pedagógico de Pombal na formação de um novo corpo burocrático para o Reino.

Também parte da família de D. Francisco de Lemos, destacou-se na Junta de Providência Literária seu irmão mais velho, João Pereira Ramos de Azevedo Coutinho. Ele nasceu no mesmo engenho de Marapicu em 1722, migrando para Portugal após

completar os estudos preparatórios na colônia (SALLES, 2016, p.114). Quando Azevedo Coutinho chega em Portugal, seu irmão, Francisco de Lemos, acabara de se doutorar em Cânones pela Universidade de Coimbra e ocupava diversos cargos na instituição. Posteriormente se muda para Lisboa após o terremoto de 1755, onde acaba conhecendo o Secretário de Estado de D. José, o Marquês de Pombal. O estreitamento das relações com Pombal permitiu que Azevedo Coutinho ocupasse importantes cargos na burocracia do Estado e, inclusive, desenvolvesse uma proximidade pessoal com Pombal, já que ele acabou se tornando padrinho de seu casamento em 1772 (BARBOZA, 1840, p.119).

Azevedo Coutinho teve papel decisivo nas políticas regalistas de Pombal, debruçando-se sobre questões de ordem jurídica e jurisdicional. Segundo Maxwell (1996, p.102), “a tarefa de Azevedo Coutinho era justificar a instalação de bispos sem recorrer a Roma”. Difícil tarefa que buscava garantir os intentos reformistas do gabinete pombalino.

Quando Azevedo Coutinho se associou à Junta de Providência Literária, em 1770, já havia ocupado diversos cargos na burocracia do Estado: Desembargador da Relação do Porto, Ajudante do Procurador da Coroa, Deputado da Real Mesa Censória, Desembargador dos Agravos da Casa de Suplicação e Procurador Geral da Igreja de Lisboa. Após a confecção da *Compêndio Histórico*, Azevedo Coutinho deixa o cargo na Junta Literária para ocupar o de Procurador da Coroa e, três anos depois, foi escolhido para preencher o lugar de Guarda-mor da Torre do Tombo, local responsável por manter a maior parte da documentação antijesuítica produzida e divulgada pela campanha jesuítica (SALLES, 2016, p.116).

Por fim, destacamos a participação de José de Seabra (1732-1813). Filho do também magistrado Lucas de Seabra da Silva (1691-1756), Desembargador da Casa da Suplicação com exercício na Relação do Porto durante o reinado de D. João V e início do reinado de D. José I. José Seabra trilhou o mesmo caminho na corte. Inicialmente doutora-se em Leis e Cânones pela Universidade de Coimbra, em 1751, e logo ingressa na Corte Josefina. Ocupou o mesmo cargo do pai na Casa de Suplicação e depois percorreu por diversos outros: Conselho de Estado, o Desembargo do Paço e a Procuradoria Geral da Coroa. Pouco depois de tomar posse como Procurador da Coroa,

José de Seabra desocuparia o cargo para poder alcançar um lugar mais próximo a Pombal, assumindo, em 1771, o posto auxiliar de Secretário de Estado Adjunto do Reino (SALLES, 2016, p.117).

Coadunando-se com a postura regalista da política pombalina, José de Seabra apresentou ao rei, em 1767, uma Petição de recursos como respostas às posições em favor dos jesuítas assumidas por Roma. Segundo Salles (2016, p.118), era um documento que expunha à opinião pública o princípio da soberania dos reis sobre o território, além de “cumprir o propósito da propaganda antijesuítica ao tentar culpabilizar a Companhia de Jesus pelos séculos de atraso português e pelo crítico estado da monarquia durante o governo Josefino”. No mesmo ano dessa Petição de recurso, foi impresso em Lisboa um catecismo antijesuíta de autoria também atribuída a José de Seabra, intitulado *Dedução Cronológica e Analítica*.

A *Dedução Cronológica* segue o esquema de catequese antijesuítica e panfletagem denunciando a suposta ameaça da Ordem inaciana na monarquia portuguesa. Tem como precursora a *Relação Abreviada* de 1757. Segundo Maxwell (1996, p.20), estima-se que, em relação a essa obra, “cerca de vinte mil cópias foram distribuídas. Esse texto se tornou uma grande arma na batalha que se travava na Europa inteira e que levou a supressão dos jesuítas pelo papa Clemente XIV, em 1773”.

A *Dedução Cronológica e Analítica* se divide em três volumes, sendo os dois primeiros publicados em 1767, e um terceiro no ano seguinte. Segundo Salles, a postura regalista, contrária as intervenções da Santa Sé e fortemente antijesuítica, são as marcas do documento, como se observa no título de um dos volumes da *Dedução*⁴.

Embora o nome de Seabra conste na impressão da *Dedução Cronológica* como único autor, existem interpretações que apontam para contribuição, até mesmo autoria por outras partes. Segundo João Lúcio de Azevedo, o texto teria sido redigido pelo

⁴ Dedução chronologica, e analytica. Parte primeira na qual se manifestão pela sucessiva serie de cada hum dos reynados da monarquia portuguesa, que decorrerão desde o governo do senhor rey d. João III, até o presente, os horrorosos estragos, que a companhia denominada de Jesu fez em Portugal, e todos seus domínios, por hum plano, e systema por ella inalteravelmente seguido desde que entriu neste reyno, até que foi dele proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente ley de 3 de setembro de 1759. Lisboa: Na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767.

marquês de Pombal, então Conde de Oeiras, com diversas contribuições de outros ilustrados portugueses como o Frei Manuel de Cenáculo.

Não há, todavia, dúvida de que o autor foi Carvalho [e Melo]. O estilo é bem dele, e páginas inteiras, aditamentos, notas e correções de seu punho, a começar pelo título, no original existente, tudo dá prova de que a *Dedução* foi não só concebida pelo ministro como inteiramente redigida também. Certo que teria colaboradores. Por abalizado que fosse no direito eclesiástico, e erudito na literatura referente aos jesuítas, não poderia sozinho, nesta quadra, a mais afanosa da sua vida, coligir o material imenso de fatos, citações e juízos que constituem o fundo da obra. O próprio José de Seabra, o monge Cenáculo, o teólogo António Pereira (...) a todos esses, sem arrojo de conjectura, se pode atribuir algum contingente no estrondoso libelo (AZEVEDO, 2004, p.301).

Fora o debate sobre a autoria do documento, o que nos importa é perceber o peso da *Dedução Cronológica* para elaboração e impacto das críticas apontadas pelo *Compêndio Histórico*. Segundo Laerte Ramos de Carvalho (1978, p.40), o *Compêndio* representa uma “consequência natural da doutrina da *Dedução Cronológica e Analítica*”. Podemos perceber isso não apenas no estilo textual, marcado por argumentações redundantes e termos pejorativos, ou na utilização massiva de documentos históricos que buscam pintar um “quadro de tintas sombrias” sobre a relação da Companhia de Jesus e a decadência da nação portuguesa, mas pela própria forma em que o *Compêndio* foi construído. A Junta de Providência Literária reproduziu diversas vezes trechos inteiros na elaboração do *Compêndio*, como pode-se perceber no Prelúdio I da Primeira Parte ao descrever os “horrorosos efeitos das façanhas e atrocidades dos denominados jesuítas”:

Acha-se igualmente manifesto que entre os temerários meios e modos com que eles conduziram aos seus fins o vasto plano que maquinaram para a nossa total destruição, forjado nas ardentes fráguas dos *Laynes*, dos *Salmeirões*, dos *Rodrigues* e dos outros malignos e cobiçosos corifeus da sua mesma escola, foram os mais perniciosos aqueles que concludentemente se vêm substanciados pela *Dedução Cronológica e Analítica* nos lugares que a importância da matéria não nos pode dispensar de transcrever (POMBAL, 2008, p.107).

Além dos personagens já citados, o *Compêndio Histórico* contou, na sua fase de construção pela Junta de Providência Literária, com outros três nomes: Manuel Pereira da Silva, Desembargador da Casa de Suplicação; José Ricarde Pereira de Castro, Desembargador do Paço; e Francisco António Marques Geraldês, Deputado da Mesa de Consciência e Ordens. Seus percursos não foram aprofundados, pois não é objetivo desse trabalho traçar a trajetória histórica de cada um dos membros, mas apontar contribuições e estratégias discursivas que nos ajudem a compreender a construção da representação sobre os jesuítas nesse contexto. Outro obstáculo que se impõe é a respeito da forma como o *Compêndio Histórico* foi construído. Em um dos textos do ensaísta português Teófilo Braga (1834-1924), podemos localizar um trecho do diário de Manuel do Cenáculo, que relata como as tarefas eram divididas entre os membros e colaboradores da Junta:

(...) Pois quanto a Junta resolve e se compõe vai logo para a impressão para estar tudo pronto; e António Pereira vai logo traduzindo tudo em latim, e se vai imprimindo ao mesmo tempo, e [...] vai mandando a João Pereira Ramos para o ver pelo que pertence a matéria, porque ele é o compositor e coordenador, pois a seis ou sete anos que o Rei lhe determinou que fosse ajuntando; e compondo o que fosse preciso para a Reforma da Universidade, e agora só o que faz é coordenar pelo método que dispõe o Marquês, e ele só faz o que pertence à parte jurídica; e a seu irmão o Reitor da Universidade, Francisco de Lemos, se incumbiu de coordenar e ajuntar o que pertence a Matemática, Filosofia, Teologia e Medicina. (...) E quanto as Matemáticas mandou o Marquês ao Dr. Ciera, Prefeito do Colégio dos Nobres, que lhe mandasse apontamentos e instruções, que mandou; e muitas pessoas têm mandado livros a João Ramos, e Lemos, como eu; (...) e Seabra é a alma deste negócio, que faz as trancinhas com eles e com o Regedor para conduzirem o Marquês, que vai de boa fé, no que um deles propõe, e os outros fazem-se de novas, e confirmam, e assim vão levando o Marquês como querem, e vão zombando e rindo com muita pena minha, devendo aqueles senhores não se atreverem a convidar-me, por mais que me tenham julgado, e porque são quatro e talvez se persuadam que eu não tenho orgulho para os disputar, como não tenho, não precisam de mim (CENÁCULO apud BRAGA, 1898, p.400).

Buscamos ao longo desse capítulo traçar um diálogo entre a emergência da Modernidade com a realidade lusitana. Não nos limitamos, porém, em compreender esse movimento de forma dicotômica. Reforçando as práticas e mudanças vividas pela

Europa Ocidental a partir do século XII, sobressaem-se pessoas e relações que, em seu modo de agir e se relacionar, transformam o mundo ao seu redor. Novos desenhos se matizam em traços culturais, sociais e políticos que representam a emergência do mundo moderno.

A realidade política e social lusitana soube dialogar com a emergência do Estado e a burocratização do espaço político e comercial. No entanto, durante o século XVIII, percebemos uma mudança da prática mercantil para uma prática produtiva e necessidade de submeter os agentes sob orientação do Estado a essa nova mentalidade. Prova disso foram as Aulas de Comércio instauradas pelas reformas pombalinas. Entretanto, percebemos que tais intentos ainda eram obstaculizados por elementos típicos de uma sociedade ainda conservadora: o clero e a aristocracia nobiliárquica. Esses elementos que durante o século XIV articularam-se com o Estado absolutista em uma rede de interdependência, agora eram vistos em descompasso com as concepções seculares e mercantis adotadas por Pombal. Essa tensão se evidencia em um diagnóstico de decadência, um descompasso em relação as mudanças políticas, sociais e intelectuais promovidas pela racionalização do pensamento por meio das Luzes e do evidente progresso Europeu.

A vivência compartilhada pelos intelectuais e estadistas portugueses, assim como suas leituras de mundo por meio dos ideais de razão, ciência e progresso, construíram um conjunto de aspirações, de sentimentos e de ideias constituindo uma determinada “visão de mundo”. Esse conceito, segundo Chartier, nos permitirá

articular, sem os reduzir um ao outro, o significado de um sistema ideológico descrito por si próprio, por um lado, e, por outro, as condições sociopolíticas, que fazem com que um grupo ou uma classe determinados, num dado momento histórico, partilhem, mais ou menos, conscientemente ou não, esse sistema ideológico (CHARTIER, 1990, p.49).

A consciência e a articulação desses sujeitos junto às reformas do período pombalino se orientaram num anseio de superar a condição de decadência identificada em obstáculos econômicos e sobretudo na influência filosófica e política da Companhia

de Jesus sobre o Reino. Ao pensar as soluções, em forma de reformas, lançaram mão de uma série de conceitos, representações e projetos ligados ao ideário ilustrado do século XVIII.

Cabe agora pensarmos: Se o reformismo português também era pedagógico, sendo esse elemento solução para superar a crise, não só econômica, mas mental; a qual modelo pedagógico e ontológico as reformas se referem? Ao se balizarem por um determinado projeto pedagógico, eles passaram a usá-lo de que forma para se contrapor ao modelo jesuítico predominante na educação portuguesa entre os séculos XVI e XVIII?

Para responder essas questões procuraremos, no próximo capítulo, aprofundar o diálogo da modernidade na constituição desses dois modelos pedagógicos e analisar a forma como eles dialogaram e se confrontaram a partir do século XVIII.

CAPÍTULO 2: DEBATE ENTRE ANTIGOS E MODERNOS NAS TENSÕES ENTRE A EDUCAÇÃO JESUÍTICA E A ILUSTRAÇÃO

2.1 A Companhia de Jesus: consolidação e projeto educacional

A emergência da Modernidade dialoga com uma longa tradição, tanto literária, quanto social que já buscamos ressaltar no primeiro capítulo. Um processo que ganha força no século XVI com a consolidação da racionalidade científica e do individualismo. Uma perspectiva temporal que toma forma a partir do otimismo em relação às capacidades humanas que, no entanto, é marcada concomitantemente por contradições e angústias. O individualismo levou a uma ruptura da hegemonia religiosa e o questionamento da fé institucionalizada e dos grandes sistemas teológicos. Segundo Michel de Certeau (2015, p.155), esse “processo de pluralização” levou a uma reação por parte da Igreja Católica e propiciou um cenário de “guerra religiosa” entre os diversos grupos que tomavam corpo nesse período. As tensões espalham-se por diversos campos, envolvendo as próprias monarquias. A cidade de Roma é saqueada pelas tropas de Carlos V em 1527, mesmo ano em que, durante o reino de Carlos IX na França, ocorre o massacre da Noite de São Bartolomeu. Fatos que expõem, segundo Jonathan Wright (2006, p.23), a “fragilidade da cristandade”. É nesse cenário de “guerra religiosa” que se construiu a Companhia de Jesus.

A Companhia de Jesus tem seus ideais alicerçados na figura de Inigo de Onãz y Loyola, conhecido por nós como Inácio de Loyola. Segundo William Bangert, Loyola, último filho de uma pequena família fidalga da Espanha, nasceu em 1491 na província basca de Quipuzcoa. Era uma família de “intensa lealdade à fé católica, e uma grande fidelidade ao código da cavalaria medieval”. Seu pai, Beltrão Yáñez de Oñaz y Loyola, tentou encaminhá-lo para a vida eclesiástica, porém não demonstrava “nenhuma inclinação pelos estudos eclesiásticos” (BANGERT, 1985, p.12). Depois da morte de sua mãe, Loyola passa a viver “uma típica vida de cortesão, ingressando na tropa de Juan Velázquez de Cuéllar em Arévalo aos 13 anos de idade e, como ele mesmo admitiu, logo desenvolvendo um gosto por encontros ruidosos e impróprios com mulheres” (WRIGHT, 2006, p.25).

Com a morte de D. Fernando e de Velázquez em 1517, Loyola dirige-se para Navarra onde se alista nas tropas do duque de Nájera que comandava as tropas reais em Pamplona contra os franceses. Em 20 de maio de 1521, os franceses rompem o cerco com os canhões que destroem a muralha da cidadela. Loyola em meio a batalha sofre um ferimento de bala. Sua perna direita foi esfaqueada, e a esquerda gravemente ferida (BANGERT, 1985, p.13).

Durante o período de recuperação, Loyola se dedicou essencialmente a leitura de duas obras: *Vida de Cristo* de Ludolfo da Saxônia e uma edição popular de vida de Santos, conhecida por *Lenda Áurea*, do dominicano Jacopo da Varazze. Para Bangert, essas obras foram determinantes para a construção do ideal de “cavaleiro de Cristo” seguido por Loyola nos anos subsequentes. Para ele o jovem fidalgo espanhol

descobriu na vida dos Santos uma nobreza maravilhosa que o seduzia, e sentiu-se irresistivelmente atraído pela sua absoluta dedicação a Cristo (...) Cristo é Rei; os Santos são seus cavaleiros, e a alma humana é o campo de batalha dum combate renhido entre Deus e satanás (BANGERT, 1985, p.15).

Impregnado por esse ideal cruzadístico, dedicou-se ao projeto de peregrinação à cidade de Jerusalém. Desejo esse que nunca se concluiu devido às tensões com os turcos que acabaram interditando diversos pontos, ou mesmo pelos percalços vividos durante a tentativa de viagem. A vida pautada pela mendicância, oração, solidão, penitência e austeridade era assombrada pela tensão entre o passado, a sombra do pecado, e o desejo do perdão. Apesar da peregrinação frustrada, tal caminho ajudou a consolidar a postura religiosa e existencial de Loyola que, inclusive, se refletiu posteriormente na própria Companhia a partir de sua obra *Exercícios Espirituais*, publicada em 1548. Segundo Bangert (1985, p.18-19):

É antes uma série de instruções práticas sobre métodos de oração e exames de consciência, orientadas a conduzir a uma decisão imparcial, e planificadas numa variedade de meditações e contemplações: tudo encaminhado a ajudar o exercitante a descobrir a vontade de Deus a seu respeito, e a pô-la vigorosamente em prática

(...) exigem a mais intensa resposta das faculdades e potência do homem. O texto é dividido em quatro partes que corresponde a “semanas” – não tem sete dias necessariamente, mas sua soma resulta em 30 dias. Ao longo dela estipula uma série de exercícios voltados à análise interior em busca principalmente da contemplação da figura de Cristo, sua vida e ideal de santidade.

Importante destacarmos como os *Exercícios Espirituais* demonstram no seu rigor e ideal espiritual uma oposição em relação a um mundo dividido. José Eduardo Franco afirma que o processo de organização da Companhia de Jesus aproximou-se de um ideal místico: “faz eco de profecias mais antigas que manifesta esta aspiração cíclica de renovação cristã, cujo eco mais potente vem do coração da Idade Média” (FRANCO, 2012, p.18). Posteriormente, os teólogos da Companhia se aproximaram dessa lógica para legitimar a ação jesuítica. Franco cita o exemplo do Abade Joaquim que apontava a Companhia de Jesus como a “encarnação autêntica da vida espiritual da última idade profetizada por este monge medieval da felicidade espiritual” (FRANCO, 2012, p.20).

Michel de Certeau já nos aponta uma outra perspectiva da postura religiosa pregada nos *Exercícios Espirituais*. Segundo Certeau (2015, p.169), a mudança de uma prática religiosa para uma prática social na qual se impõe ao indivíduo o zelo pela “virtude” sociocultural (polidez, postura, porte, higiene, rendimento, competição, civilidade) demonstram um processo caro de racionalização que permeava o pensamento religioso da época. Dessa forma, podemos compreender esse conjunto de ordens e métodos como um conjunto orgânico de diretrizes que inspirou a firme e resoluta determinação que caracterizaria a formação do jesuíta.

Esse vigor será reforçado a partir do momento em que Loyola avança seus estudos em Paris. Chega na cidade em 2 de Fevereiro de 1528 e passa a frequentar o ambiente dos colégios. Entre 1528 a 1535, foi estudante do colégio de Montaigu e Sainte-Barbe. Nesse ambiente, segundo Maria Lucia Spedo Hilsdorf (2006, p.68), Loyola vivenciou um ambiente extremamente regado por quatro pontos principais:

a convivência de professores e estudantes como recurso de educação moral; os exercícios sistemáticos de revisão dos estudos e os debates públicos semanais como indicadores do aproveitamento nos estudos; a proibição de frequentar arbitrariamente as aulas dos professores; e a

divisão dos alunos de latim e grego em grupos ou classes, segundo o nível de instrução e idade.

Podemos salientar que essa cultura tenha influenciado diretamente a concepção de colégio posteriormente organizada pelos jesuítas. Foi também em Paris que Inácio ganhou a companhia de seis jovens que foram fiéis até o fim de sua caminhada. Dentre eles Pedro Fabro, Francisco Xavier, Simão Rodrigues, Diogo Laínez, Afonso Salmerón e Nicolau Bobadilha. Junto a eles, Loyola desenvolveu seus estudos e o desejo ainda não saciado pela peregrinação à Terra Santa. Tal união foi selada em uma missa na festa de Assunção de Nossa Senhora no dia 15 de agosto de 1534, numa pequena capela dedicada a S. Dionísio. A cerimônia foi celebrada por Pedro Fabro, o único sacerdote entre eles. A celebração foi fechada com os três votos: pobreza, castidade, obediência e ir a Jerusalém. Tinha início a pequena Companhia, ainda não uma Ordem (BANGERT, 1985, p.27).

Para tal mudança, a Companhia dependia fundamentalmente da aprovação papal. Ela veio num contexto de acirramento das tensões com o movimento protestante. Em 1534, durante o reinado de Francisco I, se intensificaram as tensões entre cristãos e protestantes na França. As críticas dos calvinistas dirigiam-se fortemente à venda de relíquias e principalmente à transubstanciação do corpo de Cristo, além de toda a imoralidade do clero católico. Nessa tensão, o recurso à Companhia de Jesus veio não só pelo destaque que seus membros construíam por meio de debates públicos e moralidade rígida, mas a disposição deles a essa nova empreitada. As tensões militares na Turquia mais uma vez anularam qualquer esperança em relação à peregrinação a Jerusalém. A partir desse momento, em fins de novembro de 1538, Loyola e seus companheiros dirigem-se a Roma para colocarem-se à disposição do Papa Paulo III “até para ir às Índias ou a qualquer parte do mundo, se ele assim o desejasse” (WRIGHT, 2006, p.28).

Apesar das tensões com outras ordens, em 27 de setembro de 1540, Paulo III concedeu a aprovação formal, pela bula *Regimini militantis Ecclesiae*. Tornara-se realidade a Companhia de Jesus como ordem religiosa plenamente canônica. Em 1541, foi feita uma eleição entre os sete membros e Inácio foi escolhido como primeiro Geral da Companhia. “Em 1544, Paulo III suprimiu a primitiva restrição de sessenta

membros, e em 1550 o Papa Júlio III confirmou solenemente a Companhia com a bula *Exposcit debitum*” (BANGERT, 1985, p.34). Rapidamente os membros da Companhia passaram a ser reconhecidos como jesuítas.

A relação entre os jesuítas e a Igreja Católica no contexto da “guerra religiosa” do século XVI é alvo de discussões. Jonathan Wright questiona a tese de que os jesuítas teriam surgido como “posto avançado” para compensar a perda de fiéis para a Reforma. Loyola e seus companheiros não estavam interessados em liderar os encargos da Contrarreforma. “Não viam a desordem das duas décadas anteriores em termos estritamente doutrinários, mas sim como sintoma de mal-estar e crise moral generalizados” (WRIGHT, 2006, p.32). Visavam a uma renovação espiritual, uma purificação das almas, queriam corrigir a ignorância da doutrina, um expurgo dos pecados e da superstição. A espiritualidade que adotaram não foi concebida como resposta à heresia protestante: estava firmemente enraizada na tradição medieval da *devotia moderna* (WRIGHT, 2006, p.32). Pregação e catequese estavam mais voltadas para uma reflexão sobre a diferença entre virtude e vício.

Já William Bangert destaca pontos importantes dessa relação. O papa Paulo III usou a ordem para pregar em regiões de contentas e disputas. Seus membros conquistaram bons resultados por meio de pregações populares, retiros, confissões e exemplos de caridade. Depois seus esforços foram canalizados para outros campos: “missões diplomáticas, ensino catedrático universitário, conselheiros teológicos no Concílio de Trento, administração de colégios, missões estrangeiras” (1985, p.34-35). No entanto, o autor destaca que esse comprometimento por parte da Companhia de Jesus não o impediu de dedicar-se a outras práticas como a pregação popular, cuidado de enfermos e órfãos. Inclusive, em sua prática, demonstra a capacidade em dialogar com os pressupostos da modernidade.

Célio Juvenal Costa e Sezinando Luiz Menezes, nos alertam sobre os limites em enquadrar a ação jesuítica dentro de rótulos, padrões ou teorias. Ao analisar o epistolário jesuítico, os autores apontam que a Companhia teve inspiração na *devotia moderna*, de tradição medieval, no entanto, tem na “modernidade do século XVI sua marca registrada” (2012, p.165). Essa imagem coaduna com a conclusão de Bangert ao

afirmar que dentre as principais características modernas da Companhia estão sua capacidade e “mobilidade e ação”.

Essas características não se restringiram à Ordem dos jesuítas, mas ao mundo europeu em processo de expansão. Franco destaca que a Companhia de Jesus foi peça chave do avanço da cristandade por meio da conversão dos povos durante a expansão marítima europeia, permitindo a “difusão de uma espiritualidade adaptada aos novos condicionalismos da sociedade” (FRANCO, 2012, p.45). Junto à Companhia, Portugal se tornou no século XVI esteio para o avanço dos jesuítas pelos mais recônditos cantos do mundo. Foi com o “generoso impulso do magnânimo monarca João III de Portugal, e foi de Lisboa, à sombra da bandeira de S. Vicente, que os primeiros jesuítas missionários zarparam da Europa mares afora” (Índias Orientais, Japão, Brasil, Congo e Etiópia) (BANGERT, 1985, p.42).

Percebe-se como os jesuítas dialogaram com a “racionalidade mercantil” da época – até pela própria forma de organização que remete as Sociedades e companhias de comércio da época – no entanto, segundo Costa e Menezes, devemos traçar distinções. Não estamos falando de uma racionalidade tipicamente burguesa, mas a racionalidade moderna que ganha espaço desde o século XII com a quantificação das práticas sociais, a organização e matematização do espaço e do tempo. Uma racionalidade que se articula com a prática missionária. Dessa forma, os jesuítas se distinguiram do “imobilismo das estruturas canônicas das ordens mendicantes e mais ainda das ordens monacais”. A prática da espiritualidade não foi encarada como um fim em si mesmo, mas como um meio, “o sustentáculo, a força mobilizadora e motivadora para apressar e tornar eficiente a realização do seu escopo de transformação do mundo” (FRANCO, 2012, p.44).

Costa e Menezes demonstram essa articulação por meio de uma série de práticas. Essa racionalidade da prática religiosa dos inicianos é visível na forma da

contabilização da administração dos sacramentos própria de uma racionalidade mercantil, na medida em que a necessidade de se saber e divulgar números era uma forma de avaliar o sucesso e os percalços das missões, avaliação da maior riqueza que os jesuítas aqui vinham plantar e colher: a conversão dos índios ao cristianismo. Então, ao

contabilizar a administração dos sacramentos se calculava, também, a própria atuação daqueles padres (COSTA e MENEZES, 2012, p.181).

Dessa forma, segundo William Bangert (1985, p.55), as missões estrangeiras comandadas pelos jesuítas realizaram um antigo sonho dos homens de letras da Europa de

unificar a cristandade à base dum humanismo comum. Inácio foi mais longe. Lançando os olhos mares afora, nas escolas dos Jesuítas perdidas nas praias remotas descobriu um instrumento formidável para conduzir ao seio da Igreja inumeráveis pagãos. Não foi ele que criou esta importante união das descobertas com o humanismo. Mas foi ele e a sua Companhia que a fomentaram duma maneira extraordinária.

Percebe-se na ação jesuítica uma síntese da modernidade: ação, alargamento da visão de mundo, difusão de um humanismo moral e prático. O processo de expansão lusitana foi acompanhado pela expansão da Ordem. Em 1540, ela contava apenas com dez membros. Em 1556, o ano da morte de Inácio de Loyola, já alcançava cerca de mil membros (BANGERT, 1985, p.39). Em Portugal, devido à influência direta de Simão Rodrigues e ao estímulo do rei D. João III, a comunidade da cidade universitária contava com quarenta e cinco membros, fazendo com que os jesuítas passassem a se associar a outro espaço decisivo, a educação, principalmente aos colégios.

Interessante ressaltar que os colégios não foram uma marca exclusiva dos jesuítas, mas sim de um contexto de novas dinâmicas nos espaços educativos. Segundo Hilsdorf (2006, p.58), o século XVI é um momento de riqueza de publicações sobre doutrinas e métodos pedagógicos, além da abundância de estabelecimento de ensino, sendo os “colégios de humanidades” os mais destacados. Eles se consolidam em um diálogo com uma tradição humanista que as universidades já mantinham no século XV, mas ainda atreladas à Teologia. Os estudos de humanidades ganharam um avanço significativo no espaço dos colégios. Para Hilsdorf, esse processo foi um diálogo com o contexto reformista. Antes mesmo, a partir do Concílio de Constança (1414-1417), percebe-se a abertura da Igreja aos estudos clássicos: resgate do grego e do latim, tradução de clássicos, fortalecimento dos *studia humanitatis* e substituição da lógica

silogística dos escolásticos pelo ensino da filosofia moral dos antigos. Era uma das condições para a Igreja garantir sua influência na sociedade, ameaçada pelos movimentos reformistas.

Tal disputa levou a um impulso no surgimento de colégios de caráter confessional, dividindo o mundo escolar europeu entre protestantes e católicos, sendo os jesuítas o principal ator de expansão dos colégios católicos. Dessa forma, temos um fortalecimento da cultura clássica, sobretudo no campo da língua (grego e latim), mas com uma marcante influência da teologia e cultura religiosa da época.

Esse movimento significa que já estava sendo construído o modelo ou modo romano de colégio, que acentuou a ligação da cultura escolar com a cultura religiosa da época, marcada pelo confronto entre a Contrarreforma romana e a Reforma Calvinista genebrina (...) A Companhia de Jesus desenvolveu uma apropriação colegial do humanismo, marcada por dois aspectos. Um foi a subordinação dos *studia humanitatis* ao estudo da filosofia e da teologia aristotélico-tomista, tão rejeitadas entre os humanistas quanto entre os luteranos e calvinistas. O outro foi a ênfase nas artes da linguagem (*trivium*), principalmente nos procedimentos retóricos da palavra falada (eloquência) modelados pro Cícero e Quintiliano (HILSDORF, 2006, p.69-70).

Conforme salientamos, a marca do século XVI foi essa reorganização do espaço escolar e a preocupação com o método. Segundo Carlota Boto (1996a, p.49), esse tópico inquietou vários teóricos da educação nesse período, marcado como uma “renascença pedagógica”. Os jesuítas foram representantes dessa preocupação ao desenvolverem “procedimentos educativos que, sistematizados, ofereciam, posteriormente, algumas das principais balizas do que chamamos hoje ensino tradicional”. Referimo-nos ao *Ratio* jesuítico. Apesar de ter sido publicado só em 1599, foi um dos documentos mais emblemáticos desse processo de racionalização dos métodos educativos. Segundo Bangert (1985, p.41), ele prezava por uma “distinta e graduada ordem de estudos; respeito pela diferente capacidade dos estudantes; instância na assistência às lições; abundância de exercícios”. Apesar de muitos autores considerarem o *Ratio Studiorum* como uma obra de influência teológica e aristotélica, não o estamos restringindo ao aristotelismo clássico, mas, segundo Costa e Menezes (2012, p.169), ao que havia de

mais avançado na época do contexto das Reformas dentro da Igreja Católica. Ação, moralidade, disciplina e civilidade são pontos importantes do *Ratio*, demonstrando que a formação dos jesuítas “não é uma volta ao passado sem qualquer compromisso com o seu presente”.

Alguns autores chegam a colocar a publicação do *Ratio* como fator decisivo para a história da cultura, na medida em que consolida o processo de racionalização do conhecimento no campo da pedagogia, sendo inclusive determinante para a própria publicação do *Discurso do Método* de Descartes. Segundo Georges Gusdorf (1969, p.257-258):

a Ratio Studiorum, primeiro monumento de uma pedagogia consciente e organizada, propõe uma racionalização, uma formalização completa dos estudos, detalhadamente regrados de maneira sistemática. Os programas, os métodos, os horários de ensino, os fins e os meios, definidos de uma vez por todos, serão os mesmos de uma ponta a outra no império dos jesuítas, sobre o qual o sol não se deita jamais. Professores intercambiáveis formarão em série alunos semelhantes uns aos outros, segundo os mesmos procedimentos e cerimônias; a unidade da língua latina simboliza e facilita a unidade da fé. O ensino torna-se uma máquina institucional, que pode ser regrada de uma vez por todas e para todos. Essa racionalização da pedagogia é, para a história da cultura, um acontecimento mais importante do que a publicação de um *Discurso do Método*, escrito por um antigo aluno dos jesuítas (...) A Europa reformada conheceu grandes projetos de instituição pedagógica, marcados pelo mesmo espírito de racionalização.

Podemos pontuar diversos outros fatores que demonstram esse processo de racionalização da educação: progressão, exames, salas coletivas, etc. Uma série de procedimentos que ainda, como citamos, dialogava com antigas práticas medievais de leitura e comentários, mas que durante o humanismo do século XVI e posterior a ele contribuíram como lócus para a racionalização do conhecimento.

Jonathan Wright em sua obra *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*, traz uma série de exemplos que demonstram a relação dos jesuítas com essa nova visão de mundo em expansão a partir do século XVI. Afirma que os inicianos souberam articular

uma curiosidade empírica e descritiva sobre o mundo com a necessidade de evangelização, não necessariamente reduzindo as primeiras a esta.

Em suas longas viagens encontraram tempo para organizar serviços religiosos diários, catequizar marinheiros e, muito sabiamente, oferecer nove missas à Virgem antes de enfrentar o perigoso Cabo da Boa Esperança. Eram também homens de ampla curiosidade, que observavam o céu noturno e corrigiam suas cartas estelares a cada oportunidade, homens que dissecavam tubarões, ficavam maravilhados diante de tartarugas enormes e tufões, e, quando lhes era concedida a oportunidade de examinar um boto, não se furtavam a introduzir as mãos em suas entranhas para confirmar de que se tratava de uma criatura de sangue quente (WRIGHT, 2006, p.194-195).

Dentre tantas obras podemos destacar o novo método de Giovanni Cassini para calcular longitude por meio dos satélites de Júpiter. As reflexões do jesuíta astrônomo Rudjer Boscovich que havia calculado o diâmetro do sol, observou o trânsito de Mercúrio em 1736 e, em 1748, supervisionou uma observação de eclipse solar no Colégio Romano dos jesuítas. Wright (2006, p.197) assinala suas “contribuições para a hidráulica, geometria e matemática das probabilidades que ajudou a convencer Bento XIV a remover Copérnico do Índice”.

Enfim, uma série de contribuições de ordem prática para a amadurecimento do pensamento científico aponta para esse protagonismo dos jesuítas na consolidação do pensamento moderno. Segundo Hilsdorf (2006, p.77), esse diálogo não pode ser reduzido somente à questão da racionalidade, mas também a um novo ideal de homem, mental e moral. Muitas vezes as tensões e disputas por heranças, a ameaça constante da morte, seja pelas guerras políticas, ou pelas tensões religiosas, ameaçavam o desejo de segurança e ordem que tanto marcou o homem moderno. Não só a nobreza, como a própria burguesia viam nos colégios um “espaço paralelo à corrupção social e moral”. Espaços ideais para a educação das crianças, resguardando-as dessa sociedade e devolvendo-as ao mundo depois de “doutrinada e sociabilizada, isto é, obediente às leis divinas e humanas e, formada nas artes da palavra, apta a comunicar o seu pensamento”.

Dessa forma os Colégios de Humanidades tornaram-se o modelo de educação a partir do século XVII, concorrendo com as escolas medievais e as universidades.

Segundo Hilsdorf (2006, p.73), “são os principais meios educativos, promovendo a escolarização da sociedade, atendendo às necessidades políticas, religiosas, culturais e pedagógicas da época”.

Portugal foi um dos maiores exemplos dessa influência. Até a Restauração, em 1640, Coimbra foi, segundo Bangert (1985, p.84), o “grande alfobre” dos missionários jesuítas. “D. João III fez deste colégio a menina dos seus olhos. Também o Cardeal D. Henrique, ativo mecenas das letras ambicionava fazer de Évora um florescente centro intelectual. Continuou a sua fundação do Colégio de Lisboa em 1565 com mais três colégios em Évora entregues à Companhia”. Mesmo durante o período espanhol, os jesuítas mantiveram um bom relacionamento com o monarca que via com bons olhos a Companhia. Durante esse período, de 484 membros em 1580, subiu a 570 em 1594, e a 665 em 1615. Em 1610, tinha 17 casas. O Colégio de Lisboa gozava de grande popularidade e, em 1588, contava com 2.000 estudantes que sob a direção de professores competentes, especialmente em humanidade, se lançavam com entusiasmo à formação nos estudos clássicos (BANGERT, 1985, p.152). Segundo Bangert (1995, p.135), na virada do século XVI para o XVII, a Companhia já dirigia 245 colégios por toda a Europa. Durante o período do Geral Acquaviva, a Companhia viu o seu número de membros passar de 5.000 para 13.000, elevando-se para o 372 o número de colégios por toda a Europa.

Podemos derivar desse avanço não a atribuição de autonomia aos jesuítas por parte da Coroa portuguesa, mas a íntima relação entre eles, segundo o que Michel de Certeau chama de “razões de Estado”. A construção da razão de Estado a partir do século XVI ligou-se ao desejo de reordenação da natureza social: passagem da sociedade rural para a mercantil, da tensão religiosa para a unidade social e uma batalha pedagógica para formalização dos costumes (2015, p.162). Havia tempo que existia um esforço por parte dele em submeter esses espaços formativos às suas necessidades. O próprio conhecimento humanístico/literário “servia para adestrar seus alunos nas atividades que dependem da palavra escrita e falada, como as de pastores, pregadores, juristas, historiadores, secretários, burocratas, militares, artistas e educadores” – formação de membros da Igreja e da burocracia do Estado advindos sobretudo da nobreza e da burguesia apadrinhada pelo Estado (HILDORF, 2006, p.73).

No entanto, as razões de Estado dependiam estritamente do contexto político de cada Reino. Em lugares onde se intensificou a “guerra religiosa” entre protestantes e católicos a situação da Companhia era diferente. Também dependia para sua recepção o impacto causado pela sua ação no contexto social e político.

Podemos citar, como uma dessas variações, a França. Na Europa a Companhia de Jesus somava, em 1565, apenas 8 colégios jesuíticos. Em 1574 chegou a 125, a 144 em 1579, em 1600, contava com 245 e, em 1640, alcançava 521 colégios, somando cerca de 150 mil alunos, sendo 40 mil deles somente na França. (HILSDORF, 2006, p.74). Segundo Bangert (1985, p.263), os colégios jesuítas alargavam o campo literário e também causaram um impacto social, pois “filhos de trabalhadores e artífices entravam em avalanche nos colégios para aprender latim, que era a chave para os empregos do estado, as profissões liberais e as de mais alta distinção social”. Apesar da ligação dos colégios com a Igreja Católica, o próprio cardeal Richelieu “perturbado com as consequências deste desenvolvimento, esboçou um plano para uma redução drástica dos colégios”.

Apesar da consolidação da Companhia de Jesus, a passagem do século XVII para o XVIII representou um período tenso para sua manutenção. A Ordem tinha que se debater com o poder absorvente da Coroa francesa, a difusão do imperialismo holandês e inglês, o autoritarismo dos Padroados Reais espanhol e português, o estabelecimento oficial das línguas vernáculas na cultura ocidental, o rápido avanço das ciências, a rude interpretação do esforço da Companhia para encontrar uma acomodação da fé católica nas culturas da China e da Índia, e a teologia agostiniana nas formas ascéticas e dogmáticas dos Jansenistas. Além dos crescentes inimigos que mostravam a

antipatia pelo caráter ultramontano da Companhia, entre os estados modernos da Europa Setentrional que cresciam tomando consciência da sua própria identidade, cada um com a sua marca peculiar das liberdades galicanas; a aversão dos regalistas pela doutrina suareziana sobre a origem da autoridade civil (BANGERT, 1985, p.331).

Além dessas tensões, havia as disputas internas da própria Igreja Católica, envolvendo as disputas entre a Cúria romana e as Igrejas nacionais. No meio desse cabo

de guerra, os jesuítas eram retratados como invasores papais. Eles eram vistos como uma “organização orgulhosamente supranacional e com uma lealdade explícita a Roma” (WRIGHT, 2006, p.162). Muitos afirmavam que os colégios jesuíticos funcionavam como “Igreja paralela (...) o colégio dava visibilidade ao domínio que a igreja exercia sobre a cidade ou região onde estava instalado, operando como arma de luta político-religiosa”. Realmente, segundo Hilsdorf (2006, p.75), nas disputas entre colégios católicos e protestantes, essas instituições representavam verdadeiras “frentes de batalha”.

A afirmação da Companhia de Jesus no cenário das tensões religiosas colocou mais um adversário em campo. Como destacamos, essas tensões começam a concorrer a partir do século XVII com os interesses do Estado e a afirmação de suas “razões”. Ganha força nesse cenário um amplo debate em relação até onde os interesses da Companhia eram legítimos ou melhor, o que representavam, segundo os interesses dos grupos que disputavam espaço contra os jesuítas. Junto a esse debate se consolida uma ampla propaganda antijesuítica. Ela foi fundamental para compreender a relação dos jesuítas com o ministério pombalino ao longo do século XVIII. Conforme já ressaltamos, constantemente os jesuítas eram vistos como uma ameaça ao progresso de Portugal. A partir do momento em que se instalaram no Reino de Portugal, trouxeram o “despotismo” e o “fanatismo” para um Reino que anteriormente se destacava por ser uma “nação iluminada” (POMBAL, 2008).

Segundo o *Compêndio Histórico*, essa influência teria iniciado durante o governo de D. João III – jesuítas sob a orientação de Simão Rodrigues e outros dez membros se instalaram no Colégio Real das Artes e Letras Humanas em 1555, local de educação da “mocidade de toda a primeira e mais distinta nobreza da Corte”. Iniciaram assim o “infausto e crudelíssimo golpe com que, truncando em flor todas as esperanças da sua futura instrução, abriram ao mesmo passo o caminho ao esquecimento dos progressos anteriores daquele sumptuoso e magnífico Colégio” (POMBAL, 2008, p.108-109).

Os jesuítas teriam estendido sua ação para a Universidade de Coimbra com a implantação dos Estatutos de 1598. Segundo o *Compêndio Histórico*, depois de reduzir a educação da nobreza ao “idiotismo”, Simão Rodrigues foi nomeado superior da

Universidade de Coimbra. Nela consegue, por meio de provisão dada por D. João III em 1557 e estendida por D. Sebastião em 1564, desvincular os estudos menores dos maiores e do Reitor da Universidade. Assim:

tantos e tais foram, pois, os estragos que a hipocrisia e o fanatismo fizeram na Autoridade Régia, no decoro da principal nobreza, na tranquilidade pública e na literatura de todos os Três Estados deste Reino até ao falecimento do Senhor Rei D. João III (...) desde que *Simão Rodrigues* se achou árbitro despótico do espírito do Senhor Rei D. João III, empregou todas as forças próprias e dos seus companheiros para a destruição do colégio da nobreza deste Reino e dos Estudos maiores da Universidade de Coimbra e para estabelecer o seu absoluto domínio sobre a fraqueza da nossa ignorância (POMBAL, 2008, p.110).

Percebemos que o espaço educacional, tanto os colégios quanto a Universidade de Coimbra, antes louváveis espaços de atuação e garantia do progresso Portugal, passam a serem vistos como o foco do atraso e decadência devido à ação jesuíta. Já salientamos as tensões políticas e religiosas que circulavam a Companhia de Jesus desde sua origem, cabe-nos agora compreender como elas ganharam força a partir do discurso antijesuítico.

2.2 A literatura antijesuítica: disputas, motivações e autores

A ação jesuíta é amplamente debatida no campo da história da educação; no entanto, o conceito de antijesuitismo ainda é pouco abordado. Em nossa pesquisa tomaremos como referência as pesquisas de dois historiadores: o português José Eduardo Franco e o estadunidense Jonathan Wright. Apesar das pesquisas focarem nas imagens, representações e, segundo Wright, “mitos” acerca da ação jesuíta nos mais diversos campos, nenhum deles trata especificamente sobre a educação, ainda que salientem as tensões nesse campo para a construção do antijesuitismo.

Segundo Franco (2012, p.13-15) o antijesuitismo é um “fenômeno de longa duração” que se consolidou entre século XVI e o XVIII. Ele acompanhou o sucesso da Companhia de Jesus e acabou consolidando um “mito” sobre a ação dos jesuítas. Sua

ascensão acompanhou o “signo de hostilidade, da suspeita e da perquirição”, criando uma “lenda negra” sobre os jesuítas.

Segundo Wright (2006, p.34), a propaganda antijesuítica ganha força no contexto das guerras religiosas do século XVI. A Reforma e, posteriormente, a Contrarreforma incitaram as tensões entre protestantes e a Igreja Católica, tendo essa como um de seus principais representantes a Companhia de Jesus. Foi um momento tenso “levando inimigos religiosos a cuspirem uns nos outros nas ruas, ou desenterrarem os mortos para queimar seus corpos ou outras coisas bem piores”. Para se deslocar pela Europa afora, os jesuítas tinham que andar disfarçados e com nomes falsos. Denominados de “turba de frades vagabundos”, eram sujeitos a suportar todo tipo de violência da legislação anticatólica.

Segundo Franco, o antijesuitismo foi até mesmo precedido por um anti-iniguismo. Dentre os principais motivos para a oposição à Companhia de Jesus estão o seu sucesso e diferenciação em relação às outras ordens. Ela ostentava um

perfil adaptado às exigências do seu tempo através da criação de uma estrutura organizativa peculiar que procurava distanciar-se da estrutura pesada das ordens religiosas monacais e até das mendicantes, flexibilizando o seu corpus institucional de modo a torná-lo mais maleável e capaz de responder de forma mais rápida aos desafios emergentes da evangelização na modernidade (FRANCO, 2012, p.23).

Apesar dessas tensões já manifestas no âmago da Igreja Católica, é no contexto das guerras religiosas entre católico e protestantes que o antijesuitismo mais ganhou força. Nesse contexto, boa parte da “lenda negra” dos jesuítas se constrói por autoria dos protestantes. Os jesuítas foram

pintados como uma milícia de soldados veteranos ou de elite, obedientes, bem treinados, bem disciplinados, representados de cabeça baixa, comandados por um general papista, um Loyola militar que desencadeou uma guerra sem tréguas à Reforma Protestante, a qual foi repelida e inibida de se amplificar na flor da sua expansão europeia (FRANCO, 2012, p.25).

O que ajudava essa metáfora foi o fato de Loyola ter participado de companhias militares: “A biografia militar e o modo de vida austero de Inácio de Loyola e do seu primeiro grupo de seguidores, incomodaram o *status quo* religioso da época, não deixando de despertar logo reações” (FRANCO, 2012, p.26).

Conforme salientamos, a marca da Companhia de Jesus, já no século XVI é sua mobilidade. Assim, desde cedo, os jesuítas, em seminários por toda a Europa, treinavam padres destinados a carreiras nas linhas de frente da Contrarreforma. As primeiras iniciativas se deram na Inglaterra, Boêmia, França, Hungria, Alemanha e Polônia. A estratégia utilizada por muitos jesuítas consistia em evitar ataques contra os protestantes e reforçar as bases teológicas – sem recorrer ao discurso protestante – principalmente no tocante às virtudes, correção dos vícios e boas obras. Muitas vezes o ataque violento contra os jesuítas era motivo de crítica à truculência dos protestantes. Já no começo de sua ação missionária podemos identificar os primeiros mártires (Campion, Cottam e Southwell), resultado das tensões religiosas que se agravavam (WRIGHT, 2006, p.37).

Novamente, como destacamos, um dos principais espaços de batalha foi a educação. Em Toulouse e Lyon, onde aconteceram violentos ataques contra os protestantes em 1560 deixando mais de 4 mil mortos, os jesuítas logo encontraram um campo fértil para se estabelecer. Inclusive seriam vistos com bons olhos pela população que buscava “revitalizar a dimensão educacional de sua infraestrutura social” (WRIGHT, 2006, p.40). Segundo Hilsdorf (2006, p.75):

quando um grupo religioso dominava uma região, uma das providências tomadas era a fundação de um colégio, o que explica a grandiosidade das instalações desses estabelecimentos escolares: o amplo espaço ocupado pelos prédios das aulas, pátios, capôs, muralhas, fossos, fontes de abastecimento de água, cocheira, alojamentos dos alunos e dos criados, capelas e outras edificações, se proporcional à categoria social e ao número dos seus estudantes, era erigido, sobretudo, como “símbolo institucional de uma conquista religiosa”. Este uso é visível nas gravuras dos monumentais colégios jesuíticos De La Flèche, fundado em 1562, no qual Descartes estudou entre 1607-1615, e o de Clermont-Paris, aberto ao público em 1564, onde foram alunos Molière e Voltaire.

Interessante destacar que não podemos delimitar as disputas religiosas somente entre protestantes e católicos, sendo estes representados pelos jesuítas. As tensões eram sentidas no seio da própria Igreja Católica. Os jesuítas, devido a amplitude de seus colégios, tiveram um papel decisivo no mundo secular, inclusive influenciando o ingresso de leigos nas universidades por meio da instrução em filosofia para alunos externos. Muitas ordens engajadas na educação ficavam furiosas com a “intromissão” jesuíta.

Um dos primeiros grandes opositores aos jesuítas foi o teólogo dominicano Mechior Cano. Com a chegada dos jesuítas na Espanha em 17 de março de 1545, as tensões começaram a girar em torno da Universidade de Salamanca. O cardeal Francisco de Mendonza, Bispo da Cúria, insistiu muito junto a Inácio de Loyola para que fundasse um colégio da Companhia junto à Universidade. Perante essa possibilidade, o dominicano Mechior Cano pregou na Quaresma de 1548 um “virulento sermão de sabor apocalíptico no púlpito da Universidade” contra os jesuítas. Ele elege como uma das “pragas” da Cristandade:

a visão curta de alguns prelados que com o intuito mesquinho de agradar a algumas almas piedosas davam a sua caução para o estabelecimento de novas ordens que não observam normas rígidas à maneira tradicional. E concretiza, visando directamente o girofilismo dos Jesuítas, vituperando as ordens, cujos membros andam para a frente e para trás nas ruas como qualquer pessoa (ainda alerta que se os jesuítas fossem ouvidos) tudo o que era sagrado seria arruinado, enfeitado, desacreditado e conduzido até às portas do inferno pelos Jesuítas. Além disto, insinuou gravemente uma suspeita moral contra estes, ao referir-se maliciosamente àqueles homens que aproveitam a vida piedosa de mulheres para entrar na vida familiar delas (FRANCO, 2012, p.50-51).

As tensões se agravariam na França, onde os jesuítas encontraram-se em um “fogo cruzado” nas tensões entre protestantes e católicos. Os jesuítas passaram a ser alvos de perseguições por parte dos dominicanos quando o rei Henrique II, por influência do Cardeal de Lorena, autoriza por escrito a abertura de um colégio em Paris no ano de 1550. A Universidade de Paris se posiciona contra os jesuítas, alegando que eles

arvoravam os privilégios garantidos pelo Papa de poderem conceder graus académicos independentemente da tutela e exame da Universidade, bem como de só prestarem contas a Roma em termos de jurisdição suprema, além de concorrerem vantajosamente com a Universidade, por, diferentemente desta, ministrarem um ensino de carácter gratuito (FRANCO, 2012, p.54).

É nesse cenário de tensões que se destaca um dos autores que iniciou a tradição literária do antijesuitismo: Étienne Pasquier (1529-1615). Ele foi escolhido como advogado para defender a Universidade de Paris no Tribunal. Vence no quesito do colégio jesuíta não poder se agregar à Universidade, contudo não consegue mobilizar a expulsão dos inicianos da França. Sua experiência e oposição à Ordem fez com que escrevesse o *Catecismo do Jesuítas*, publicado em 1602. Segundo Franco, essa é a “primeira grande obra fundadora do mito jesuíta em termos internacionais, fazendo de Pasquier um dos maiores ferrabrás dos Padres da Companhia da história do antijesuitismo”, chegando a ser traduzido em sete línguas (FRANCO, 2012, p.55).

Na argumentação de Pasquier, surge a representação do “jesuíta de casaca, ou o jesuíta secreto ou disfarçado”. Questionando a natureza moral dos inicianos, qualifica-os como uma

Ordem hermafrodita, por se distanciar dos institutos regulares clássicos, sem ser, todavia, uma instituição secular. Denuncia a sua hipocrisia, a sua ambição de poder, a sua falsa pobreza, o seu carácter secretista que rodeia a sua organização e acção, a sua perigosa acumulação de riqueza pela captação de heranças (FRANCO, 2012, p.56)

Segundo Franco (2012, p.56), Pasquier extravasa as fronteiras do racional ao estabelecer uma visão apocalíptica, quase delirante, do perigo jesuítico: “dá ao antijesuitismo uma espécie de dimensão religiosa, implicando uma certa crença no mal que os Jesuítas representam”. Essa ameaça não é restrita à França. Pasquier chega a apontar o caso de Portugal, em que acusa os jesuítas de terem preparado a derrota de D.

Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir e terem organizado a Noite de São Bartolomeu, já na França.

Percebe-se assim que a “lenda negra” dos jesuítas se constitui juntamente com o sucesso da Companhia. Cada vez mais os inicianos eram vistos com desconfiança, quando não eram veementemente atacados. Segundo Franco (2012, p.58):

desencadeou uma espécie de histeria crítica da parte dos seus inimigos e concorrentes nas suas áreas de actuação e de interesse. Eles começam, nesta fase, a ser colocados, sem cedências, do lado negro da história, elevados a autênticas vedetas do mal, acusados de serem envenenadores de almas, instigadores de paixões públicas, usurpadores do nome de Jesus, corruptores da juventude, subvertores da autoridade episcopal, além de ostentarem um orgulho e uma vaidade desmesurada, de tal modo que o arcebispo de Dublin chegou a considerá-los mais perigosos que Martinho Lutero e piores que os Judeus.

Wright (2006, p.161) também destaca a revolta dos mais diversos grupos que tinham que conviver com o sucesso missionário dos jesuítas. Aponta o exemplo do professor jesuíta Juan de Maldonado que, devido sua popularidade, levava os alunos nos colégios de Clermont em Paris a fazerem fila durante duas ou três horas para garantir um lugar em suas aulas. Para franciscanos, dominicanos, oratorianos e beneditinos essa concorrência no campo educacional e também missionário representou um obstáculo a ser confrontado. Segundo Gusdorf (1996, p.258), isso era um exemplo de como a Companhia de Jesus não teve exclusividade em matéria de metodologia pedagógica, mas seu sucesso era notável. Outras ordens rivalizaram com eles no processo de racionalização dos métodos educativos, sendo os principais os “solitários” de Port-Royal, sustentados na proposta educativa dos jansenistas.

Os jansenistas faziam parte de um movimento que se consolidou na França do século XVII, baseado na obra póstuma *Augustinus*, escrita pelo bispo de Ypres, Cornelis Jansen (1585-1638), publicada dois anos após sua morte. A obra era influenciada pelo texto de Santo Agostinho, distanciando-se da escolástica seguida pelos inicianos, além de criticar a moralidade e a postura deles. Jean du Vergier de Huranne, Abade de Saint-Cyran e importante jansenista, sustentou fortemente que a “decadência da vida cristã se

devia à doutrina moral e ascética dos Jesuítas, e assim não faziam segredo de os considerar como seus inimigos” (BANGERT, 1985, p.251).

Com o avanço dos jansenistas na França do século XVII, cidades como Paris se tornaram verdadeiras “arenas de batalha” entre jansenistas e jesuítas, agravando ainda mais o cisma enfrentado pela cristandade. O sucesso alcançado pela Companhia de Jesus talvez seja uma das maiores explicações. A grande quantidade de colégios e a amplitude de suas missões desenharam um verdadeiro império mundo afora. Isso criou um impasse por parte do próprio papado em como lidar com a Ordem, principalmente frente aos ataques dirigidos pelos jansenistas. Dessa forma a imagem dos jesuítas oscilava entre uma “Companhia de Jesus temível, paladina da Contrarreforma (...) e uma Companhia de Jesus retratada por alguns comentadores católicos como arrogante, gananciosa e desestabilizadora” (WRIGHT, 2006, p.45).

Um dos grandes pontos atacados pelos jansenistas foi a questão da moralidade jesuítica, calcada numa teologia indulgente e uma visão otimista sobre a natureza humana. Segundo os jansenistas:

a humanidade precisava de aconselhamento moral rigorosos para monitorar sua natureza vil e corrupta; precisava se distanciar do que era relativo ao humano para abraçar o ascetismo. Os jesuítas podiam pensar que as pessoas mereciam receber a comunhão com uma frequência razoável, já os jansenistas insistiam que a maioria das pessoas raramente estava moralmente limpa o suficiente para merecer tal honra. Não bastava confessar os pecados por medo dos fogos do inferno: a pessoa tinha de estar verdadeiramente e dolorosamente arrependida (WRIGHT, 2006, p.169)

Segundo Franco, essa busca por uma moralização das práticas religiosas é uma ansiedade que permeou os movimentos reformistas e pautou a crítica à Igreja Católica. Diversos escritores se dedicaram a criticar os ideais monásticos, dentre eles Erasmo de Roterdã (1466-1536) e François Rabelais (1494-1553). Franco destaca que esses autores difundiram uma “fórmula erudita que o povo, nas praças, nos mercados, nos caminhos, nos adros das igrejas, traduzia em zombaria através de anedotas picantes acerca do que debaixo do hábito aparentemente inocente do frade se poderia esconder” (FRANCO, 2012, p.33).

Dessa forma, no século XVI, as acusações de “mundanismo” e “laxismo moral” não eram exclusivas aos jesuítas, mas a toda a estrutura de Igreja Católica, gerando movimento de crítica e reforma. Segundo Franco (2012, p.37), esses dois movimentos “chocavam-se, coexistindo por vezes de forma tensa”. Acaba se gestando um sentimento pessimista, quase apocalíptico, ao mesmo tempo que urgia a necessidade de “renovação da vida clerical em consonância com o Evangelho”.

Segundo Franco (2012, p.38), apesar das críticas dos jansenistas, podemos situar os jesuítas nos movimentos que buscaram assumir uma postura de contracorrente, em busca de uma renovação da vida clerical. Buscavam a:

reforma do clero ordenado, ou seja, numa fase de mutação da ideia, da revisão e potenciação da missão sacerdotal na vida da Igreja. Mas ao mesmo tempo no âmbito de um processo de revisão e actualização do modelo monástico, que tinha entrado em declínio, na sua sinónímica de modelo de actualização e de renovação do religioso.

Apesar disso, a crítica em relação ao suposto “laxismo moral” dos jesuítas continuou sendo uma das principais pautas da literatura antijesuítica. Ela se estendia não só às ações cotidianas dos inacianos nos colégios, mas inclusive às missões. Michel Villermaules, entre 1733 e 1742, publicou uma coleção maciça de libelos em sete volumes, *Anedotas sobre o Estado da Religião na China*, que se espalhou rapidamente por toda a França. Um dos comentadores, Charles Maigrot, membro da Sociedade das Missões Estrangeiras, publicou um ensaio em que descreveu a Companhia de Jesus como xequemate a todo o movimento pontifício na China, atraindo o desastre sobre a Igreja Chinesa, e “conferindo ao Geral, como Papa na China, o poder de ensinar o Evangelho de Confúcio” (BANGERT, 1985, p.340).

Além de toda essa autoridade, que os jansenistas argumentavam fazer frente a legitimidade da própria Igreja Católica no Oriente, os jesuítas eram acusados de extrema relaxação moral e corrupção dos ritos religiosos. Wright traz uma curiosa passagem em que os jansenistas acusam os jesuítas na China de entregarem

eles próprios à imoralidade, perdoavam as inadequações morais dos outros e diziam às pessoas na França e na China o que quisessem ouvir. As devoções eram facilitadas e os sérvios religiosos transformavam-se em festivais, enfeitando os sentidos dos homens com pompa e espetáculo. Os magros e austeros jansenistas comportavam-se como bons cristãos devem se comportar; os jesuítas carnudos e sensuais, verdadeiros tartufos, buscavam influência, riqueza e gratificação carnal em cada oportunidade. “Todo o mundo sabe”, disparou um autor, “que eles vivem em celas bastante suntuosas... repousam em camas macias de penas e se fartam de todos os prazeres que o mundo pode propiciar”. Os jesuítas seriam aos instintos básicos do rebanho pecador: jesuítas, de fato eram o rebanho pecador (WRIGHT, 2006, p.171).

Abordaremos novamente a questão dos ritos chineses no terceiro capítulo para compreendermos o debate sobre a questão moral e atuação política dos jesuítas. Por ora, buscamos destacar como, por meio de escritos, panfletos e textos os mais variados, ganha força uma propaganda antijesuítica que cristalizou, segundo Wright um “mito” antijesuítico, ou, segundo José Eduardo Franco, a “lenda negra” dos jesuítas. Desvios e falhas, que podiam ser pontuais e comuns a qualquer ordem, eram utilizados para macular a natureza dos inicianos. Estamos apenas destacando uma pequena parte desse discurso, composto por uma rica gama de metáforas, analogias e caricaturas que dependiam bastante do objetivo do propagandista e se espalhavam por diversos espaços (WRIGHT, 2006, p.147).

Um dos exemplos dessa popularidade do mito dos jesuítas está na pena de Blaise Pascal (1623-1662), um dos filósofos mais emblemáticos do século XVII. Ele publicou em 1656 e 1657 uma série de cartas, supostamente dirigidas a um amigo no campo que se tornaram popularmente conhecidas como *Cartas Provinciais*. Dentre os diversos problemas que ele ataca, se destaca a “alegada frouxidão do ensino moral de muitos teólogos, atacando incisivamente escritores e professores jesuítas” (BANGERT, 1985, p.252). Nesse ponto é interessante percebermos como a moralidade, principalmente nos colégios jesuítas, passa a ser alvo de crítica. Espalharam-se pela Europa textos “em francês, alemão, espanhol e italiano, editores lançaram dúzias de narrativas, algumas com diversas edições, da aparente baixeza moral dos jesuítas. E quanto mais grosseiras e baratas, melhor”. Muitas dessas narrativas chegavam a comparar as práticas dentro dos colégios da Companhia a uma reencenação de Gomorra! (WRIGHT, 2006, p.142-143).

A quantidade de escritos surpreendia os próprios contemporâneos. Em lugares onde a propaganda era mais amena, justamente devido à baixa influência dos jesuítas, podemos notar essa surpresa. O inglês Robert Persons reclamou, em 1581, de que havia “muita falação a respeito dos jesuítas aqui e provavelmente mais lendas são contadas sobre eles do que se costumava contar sobre monstros” (WRIGHT, 2006, p.156). Apesar disso se disseminavam por toda a Europa esses escritos, impulsionando novos textos e mitos sobre os jesuítas. Curiosamente, não foi na França – um dos principais lugares da propaganda antijesuítica – que surgiu uma das principais obras da literatura antijesuítica, mas sim na Polônia, local de origem do “*best-seller* antijesuítico”, a *Monita Secreta* (FRANCO, 2003).

A *Monita Secreta* consiste em um pequeno documento contendo por volta de 90 páginas publicado pela primeira vez na Polônia em 1614. A partir daí ganhou diversas edições e reedições em vários reinos: França, Alemanha, Inglaterra, Holanda e Portugal. Estima-se que em 1786 o texto já teria alcançado mais de 40 edições (FRANCO, 2003, p.110). Apesar da popularidade desse documento, sua fama e a curiosidade que despertava consistia justamente no fato de afirmarem ser um documento secreto que constaria as “Instruções Secretas”, reservadas somente a um pequeno número de escolhidos entre os superiores da Companhia de Jesus. Teria como objetivo principal “promover o aumento do poder temporal e das riquezas da Companhia de Jesus através de meios pouco católicos” (FRANCO, 2003, p.111).

Entretanto, o caráter secreto era extremamente questionável, utilizado mais como forma de instigar a curiosidade dos leitores. Além da popularidade das edições, a própria Igreja Católica, por meio da Inquisição, coloca a *Monita Secreta* no Index em dezembro de 1616. A própria autoria, atribuída aos gerais da Companhia é questionável. Supõe-se que a *Monita Secreta* é atribuída a Jérôme Zahorowski, antigo jesuíta expulso da Companhia em 1613. Em *Monita Secreta* se “descreve os ex-jesuítas excluídos da Companhia como pessoas muito honradas e vítimas de uma perseguição cruel por parte dos seus antigos superiores”. Talvez uma tentativa de dignificar seu autor? (FRANCO, 2003, p.111).

Apesar do sucesso do texto, segundo Franco, ele foi pouco utilizado, a não ser de forma indireta, nos processos judiciais e diplomáticos contra os jesuítas. Em obras acadêmicas ou tratados teológicos ele não foi recorrente. Citamos como exemplo as

Cartas Provinciais de Pascal (FRANCO, 2003, p.113-119). Mesmo assim reforçamos a importância da *Monita Secreta* para nossa análise sobre a literatura antijesuítica. Publicada no mesmo período que o *Catecismo dos Jesuítas*, ela difundiu uma série de representações detratoras da ação jesuítica em escala transnacional. Por isso merece o “estatuto de catecismo universal do antijesuitismo”, sendo utilizada como “manual de formação e como arma profilática para instruir nos destinatários convicções antijesuítica” (FRANCO, 2003, p.128).

Esse ponto é importante para nosso trabalho. Devemos perceber como o mito antijesuíta se constrói precisamente em relação aos setores em que a Companhia havia alcançado mais sucesso. Dentre eles, como já ressaltado, a educação. Não só o avanço em termos de número (colégios, universidades, professores e estudantes) é retratado como uma ameaça, mas todo o espaço – principalmente o dos colégios – é apartado dos valores e contribuições para a construção dos pressupostos da Modernidade.

Um dos pontos que devemos questionar: por que os jesuítas foram apartados de um processo de mais de dois séculos (XVI e XVII) de construção da ciência? Jonathan Wright relaciona esse processo a uma mudança de paradigma dentro da própria ciência.

A certeza aristotélica, com seu sistema bem construído, sua convicção de que o mundo físico poderia ser perfeitamente categorizado e a essência das coisas verdadeiramente compreendida, foi minada por uma ciência da dúvida, do ceticismo calculado, pela substituição da certeza pela probabilidade. As fórmulas matemáticas – permitindo, por exemplo, que a pressão e o movimento fossem descritos de forma numérica – buscariam substituir a análise verbal; a medicina galênica com sua teoria dos humores e dos espíritos vitais, ficaria cercada; experimentos com corpos em queda e pêndulos, discussões de ciência balística a respeito de objetos se movimentando em parábolas ameaçariam a física aristotélica; defensores de um universo mecanicista despejariam escárnio nas noções de providencialismo, na ideia de que as mãos de Deus estariam envolvidas e cada causa e efeito (WRIGHT, 2006, p.199).

Pode-se perceber que a dicotomia criada entre jesuítas e a ciência não representou necessariamente a polarização entre religião e ciência, mas uma batalha entre paradigmas científicos antagônicos e o desejo de se manter ligado a um modelo

aristotélico de ciência (por parte dos jesuítas) já bem estabelecido, quando não parecia haver nenhuma razão contundente para abandoná-lo (WRIGHT, 2006, p.204).

Assumimos a dificuldade em esgotar esse debate composto por diversas interpretações. Natália Cristina de Oliveira, Célio Juvenal Costa e Sezinando Luís Menezes concordam com a precariedade de análises que buscam separar os jesuítas do processo de consolidação da ciência moderna. Os autores alertam para uma mudança na historiografia da ciência já que esta não pode ser pensada simplesmente como uma oposição a um período anterior marcado pelo pensamento religioso. As novas concepções historiográficas ligam a ciência moderna a espaços religiosos. Galileu Galilei e Isaac Newton chegaram inclusive a se embasarem em textos sagrados da Igreja Católica. Em relação a nossa temática alertam que “estudos realizados sobre o Colégio Romano e sobre a disseminação da ciência moderna realizada pelos jesuítas no Oriente já demonstraram, de forma incisiva, a importância dos jesuítas na produção e na difusão desse conhecimento” (OLIVEIRA, COSTA, MENEZES, 2017, p.244).

Os autores acima destacados citam como exemplo as aulas de matemática introduzidas no Colégio de Santo Antão em 1590, tendo como marco inicial as “aulas de esfera”. Esse apontamento destaca o interesse da Companhia em não se isolar dos debates científicos da época. Mantinham seus dogmas e reflexões teológicas, mas colocavam-nas a luz das ciências modernas. Fato presenciados em todos os espaços onde atuavam desde Coimbra, Évora e Lisboa, até a China⁵.

A Aula da Esfera teve, sobretudo, um caráter pioneiro no território português. Com seus temas tratando da matemática, astronomia observatória, astronomia teórica, náutica, cosmografia, teoria do calendário, hidráulica, ótica, estática, assuntos náuticos, enfim, muitas outras temáticas, entendemos que a instituição de Santo Antão, por meio daquela aula, abriu as portas para a ciência moderna, inserindo a Coroa lusa na denominada “Revolução Científica” (OLIVEIRA, COSTA, MENEZES, 2017, p.247).

⁵ Os autores ainda destacam a articulação dos jesuítas ao pensamento científico moderno ao interesse mercantis, “pois incluir a ciência moderna em seus colégios era um valioso instrumento para a difusão da fé católica, já que atrairia mais interessados em seus estudos e ainda renderia investimentos por parte da Coroa” (OLIVEIRA, COSTA, MENEZES, 2017, p.244).

Dessa forma, na disputa pela gênese da ciência moderna, os jesuítas foram reduzidos a uma complexidade menor do que o seu legado. Estabelece-se a visão trivial dos jesuítas como “teimosos e irredutíveis paladinos do Aristóteles medieval, os perseguidores irracionais de gente como Galileu, os inimigos jurados de Descartes” (WRIGHT, 2006, p.200). Se em algum momento os jesuítas atacaram Descartes, foi dentro das clássicas contentas do século XVII sobre temas religiosos – como quando ele rejeita a divisão aristotélica entre matéria e forma desafiando os dogmas católicos a respeito da transubstanciação. Mas mesmo assim, podemos identificar diversos jesuítas que incorporaram o raciocínio cartesiano e inclusive colaboraram para a preservação e difusão de sua obra. Dessa forma, segundo Jonathan Wright, devemos desconstruir o discurso sobre os jesuítas para questionar esses modelos “monolíticos e preguiçosos” impostos a eles.

Também não podemos esquecer que se esse mito antijesuítico se cristalizou, principalmente no século XVIII, devido ao fato de que, a essa altura, os jesuítas contavam com uma quantidade incrível de inimigos. Se protestantes e outras ordens religiosas dentro da própria Igreja Católica e Estados nacionais se incomodavam com a ação inercial era porque, definitivamente, eles demonstravam sinal de saúde e estavam deixando sua marca. No entanto, apesar de no início do século XVIII eles contarem com mais jesuítas do que jamais tinham existido em colégios, cortes principescas e comunidades pelo mundo, em pouco mais de 70 anos, os jesuítas seriam destruídos, suprimidos por decreto papal e obrigados a procurar novas carreiras.

2.3 O projeto de educação das Luzes e o antijesuítismo

Conforme salientamos no primeiro capítulo, intelectuais, letrados, estadistas e outras tantas pessoas que se dispuseram a ler o mundo durante o século XVIII estiveram em maior ou menor grau impregnadas pela filosofia das Luzes. A Ilustração, movimento filosófico, abrangeu os mais diversos cantos do mundo apresentando características locais. Em essência, podemos caracterizá-la como o processo de afirmação da racionalidade científica, a crença do progresso da sociedade por meio de uma educação laica e dessacralizada.

Se a racionalidade é grande objetivo do pensamento ilustrado, a educação é seu meio. Torna-se um ponto central da “profecia ilustrada”. O ato de educar adquire poder transformador se intensificando o pensamento pedagógico e a preocupação com a atitude educativa. Segundo Carlota Boto (1996a, p.21)

o homem seria integralmente tributário do processo educativo a que se submetera. A educação adquire, sob tal enfoque, perspectiva totalizadora e profética, na medida em que, através dela, poderiam ocorrer as necessárias reformas sociais perante o signo do homem pedagogicamente reformado.

Essa perspectiva reformista previa uma racionalidade nova, distante de qualquer cunho contemplativo. Os ilustrados pregavam uma educação pragmática – compreender a formação e aperfeiçoamento do ser humano em função de objetivos ora sociais, ora individuais, mas sobretudo prática; uma educação capaz de submeter o mundo e expandir a visão de mundo segundo os ditames da razão.

Certo, como já apontamos, que esse movimento deve ser contemplado a partir de um longo processo, tendo em vista que não podemos reduzir o processo de consolidação da racionalidade a um determinado espaço ou indivíduos, mas a um conjunto de práticas que emergiam na sociedade desde o século XII. Ao entendermos a razão como episteme, encontramos entres os séculos XII e XIV importantes teóricos. Roger Bacon, Robert Grossetete e Wiliam de Occam protagonizavam os ambientes universitários, fazendo uso da escolástica e os princípios das substâncias e das regras de análise dialéticas para “abandonar as deduções dos raciocínios silogísticos e voltar à experiência direta, ao exame dos diversos casos particulares dos fenômenos físicos, cuja prática faziam remontar aos monges e estudiosos da Antiguidade” (HILSDORF, 2006, p.109).

A partir do século XVI, com o avanço da prática mercantil, a maturação das técnicas produtivas e a necessidade de uma razão operatória e prática sobre o mundo, emerge no espaço da nobreza e nos círculos da burguesia ascendente o “desejo que tinham de dominar o tempo e o espaço e organizar racionalmente o mundo pela contabilidade, pela matemática, pela burocracia, pela geografia” (HILSDORF, 2006,

p.112). No entanto, ainda podemos perceber um claro processo de transição. Ainda pensadores como Francis Bacon (1561-1626), em sua obra *Novoum Organum*, em que defende o método empírico indutivo, pautado pela observação e experimentação, percebe-se a influência do hermetismo e da cabala. Apesar disso, nota-se uma grande ruptura com a concepção de racionalidade do início da modernidade (HILSDORF, 2006, p.126).

Segundo Hilsdorf, no início do século XVIII, muitos pensadores começam a questionar e se distanciar dos modelos anteriores de conhecimento, como a clássica divisão entre o *trivium* e o *quadrivium*. Esses pensadores se direcionaram para uma

concepção anímica do mundo e de uma prática mágico-operativa, o grande e multifacetado grupo composto de mágicos e místicos, bruxos, curandeiros, matemáticos, médicos, alquimistas, artistas, humanistas e filósofos pôde fazer o inventário do mundo vivo da época e acumular inovações nos saberes das artes reais, isto é, que tratavam do mundo real (física, química, botânica etc.) (...) caráter operatório do conhecimento que permitia a intervenção direta no mundo natural (HILSDORF, 2006, p.121-122).

Podemos apontar diversas contribuições da filosofia das luzes para essa renovação do conhecimento. Aqui desataremos uma das obras mais emblemáticas desse movimento, a famosa *Enciclopédia ou Dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios*, publicado em 1750 com uma tiragem de cerca de 8 mil exemplares.

Talvez um dos maiores exemplos do pragmatismo filosófico das Luzes, a *Enciclopédia*, teve como preocupação pedagógica a sistematização de forma organizada e didática do conjunto de “saberes” acumulados pela humanidade. Ela o apresenta por meio de centenas de verbetes que se complementam uns aos outros buscando, por meio da razão e do esclarecimento, multiplicar o contingente de letrados dispostos a alcançar a virtude por meio das letras. A crença nas letras se deve não só à afirmação da racionalidade científica, mas a substituição dos antigos e tradicionais espaços de oralidade por uma cultura do escrito que vinha pouco a pouco se impondo desde o século XVI. Firma-se assim a crença no potencial ilimitado das conquistas do homem sobre o Universo natural e as relações intrínsecas entre a aquisição da cultura elaborada

e o progresso da civilização. Razão, virtude e progresso passam a ser eixos reguladores do universo simbólico da Ilustração (BOTO, 1996a, p.32-34).

Essa racionalidade operatória sobre os fenômenos naturais tornou-se pressuposto para todos os campos emergentes das ciências que começavam a se especificar intensivamente a partir do século XVIII. Notamos essa preocupação no próprio *Compêndio Histórico*. Na segunda parte, que trata das principais disciplinas submetidas à renovação ilustrada, afirma que a Medicina deve guiar-se por essa série de pressupostos:

o médico deve ter uma razão ilustrada e um juízo sólido e cultivado, para não se enganar nos discursos que faz, para saber tirar consequências convenientes dos Fenómenos que observa, para tomar as medidas mais sábias ou para a cura das doenças, ou para a conservação da saúde (POMBAL, 2008, p.333).

Além da racionalidade, podemos perceber ao longo da *Enciclopédia* uma série de outros valores defendidos pelos ilustrados para alcançar essa perfectibilidade proposta. Uma delas é a liberdade de expressão. Ela aparece se opondo ao preconceito, a superstição, a tradição e a antiguidade, ou qualquer outro obstáculo que impeça o livre exame da sociedade (BOTO, 1996a, p.45). Editada alguns anos antes da expulsão dos jesuítas, a *Enciclopédia* é impiedosa em sua crítica ao pensamento escolástico como um desses obstáculos ao livre pensar. Se refere a ela como uma

filosofia nascida do engenho e da ignorância, que substitui as coisas pelas palavras. A superstição é apresentada como qualquer excesso religioso que, como tal, contraria a razão e gera o fanatismo. No verbete sobre padres encontra-se uma exposição atroz contra suas cerimônias, cuja finalidade seria impressionar os sentidos e alimentar as superstições. Julgando a si próprios mediadores entre os deuses e os mortais, depositários e intérpretes das vontades divinas, os padres são tomados, por analogia, como “pais da impostura”. Em relação aos cultos religiosos, prega-se a tolerância prática, mediante a delimitação do que se supunha ser a “proteção caridosa” em nome da razão e da humanidade. Nesse enfrentamento com que a *Enciclopédia* traduz sua crítica ao clero, estará delineando seu parecer a propósito da temerária pedagogia (BOTO, 1996a, p.47-48)

Não só as características levantadas pela *Enciclopédia* podem nos ajudar a compreender a visão de mundo que orientou o discurso antijesuítico, como também podemos inserir essa obra na tradição literária antijesuítica. Segundo Toledo e Ruckstadter, a postura anticlerical da Enciclopédia resulta em pesadas críticas aos inacianos. Nela há um verbete intitulado “jesuite”. Os jesuítas são retratados como a

personificação de ardis, falsidades e mentiras na figura dos membros da Cia de Jesus. Percebe-se o esforço em personificar a crítica, uma vez que não há um verbete Cia de Jesus, mas sim jesuíta. O verbete é anônimo, mas há indicações, conforme o ARTFL Encyclopédie Project, de que o verbete tenha sido escrito por Diderot, que estudou em um colégio jesuítico (TOLEDO e RUCKSTADTER, 2011, p.232).

A rejeição dos ilustrados à tradição religiosa pode ter vários motivos. O distanciamento do contexto de guerras religiosas, nas quais os diversos grupos – protestantes e jesuítas, por exemplo – impunham essa “proteção” em relação aos métodos e práticas do conhecimento. Os ilustrados questionavam esse modelo de vida em que o privilégio do latim, por exemplo, representava o ideal de homem culto (BANGERT, 1985, p.347). Esse foi um ponto da aversão à continuidade do ensino do latim, que por sinal embasava a práticas dos jesuítas. A partir do século XVII, com a emergência de um saber prático e empírico, o uso do latim passa a ser caracterizado como “alheamento do estudante do mundo que antes era percebido como nefasto” (BOTO, 1996a, p.50).

A crítica ao latim como padrão do ensino também foi confirmada no contexto de afirmação do Estado-nação. Consolidou-se um espírito público no qual a pedagogia passa a ser a pedra de toque para a formação do ideal de cidadão, no qual deveria ser esculpido o sentimento de pátria, principalmente por meio de uma unificação linguística. Por isso a busca pela valorização das línguas vernáculas em detrimento do latim. Segundo Boto (1996a, p.16), a educação passa a ser compreendida como instituição do Estado, instrumento capaz de aperfeiçoar a natureza humana sendo capaz

de “palmilhar a arquitetura de uma nova sociedade”. Dessa forma, a pedagogia deslocou-se do terreno filosófico para incursionar pela prática política.

Essa preocupação adquiriu diversos contornos nos escritos dos ilustrados. Um de seus maiores representantes, Jean Jacques Rousseau (1712-1778), apesar de em sua obra *Emílio*, criticar a repreensão da criança por meio de modelos pedagógicos que buscam formatá-la ao espaço civil, dirige à pedagogia jesuítica pesadas críticas. Segundo Rousseau, o modelo de educação jesuítico conduzia o educando a um “jugo pelo qual o tempo era preenchido mediante critérios tão rígidos quanto inúteis”. Toda a espontaneidade da criança, fator primordial para a educação, seria “vedada em um modelo de educação pautado pela vigilância do social sobre o natural. O custo disso seria, sem dúvida, a felicidade” (BOTO, 1996a, p.28).

A aversão ao modelo jesuítico se deu a partir de fortalecimento da educação pública: “espetáculos das manifestações populares, festas cívicas, circulação do conhecimento (jornais, cartazes, impressos, enciclopédias, museus, sociedade científicas e cafés). Com o resgate do classicismo essa reivindicação ganha termos: educação leiga, pública, estatal na forma de escolas” (HILSDORF, 2006, p.186). Hilsdorf ainda destaca que a afirmação da educação a partir do saber empírico, aponta para o novo padrão de homem cidadão e que age sobre o contexto da vida social. Distancia-se daquela concepção de mundo corruptora, da qual a criança deveria ser apartada. Segundo Boto, (1996a, p.49): “Nada do que despertasse o gosto e a atração do aluno poderia ser valorizado pela pedagogia da Companhia de Jesus, que havia colocado o aprendizado do latim e dos exemplos seletos extraídos da história da Antiguidade no centro das preocupações”.

A aversão ao modelo educacional da Companhia de Jesus se deu também, segundo Boto (1996a, p.67) num período de autonomização da esfera educativa perante outros territórios que antes definiam a sociabilidade educativa, além da busca pela independência do lugar social da educação. Isso pressupunha um repúdio à intervenção do papado junto ao Estado nacional em processo de afirmação, além da desvinculação da educação da esfera religiosa.

Apesar da Ordem demonstrar força no século XVIII, contanto com aproximadamente 22.589 jesuítas no mundo todo ajudando a fornecer mão-de-obra para

viabilizar 1.180 escolas, casas de professores, noviciados e residências, segundo Wright (2006, p.179), as disputas contra seus paradigmas pedagógicas e institucionais não cessaram; “a maquinaria antijesuíta de propaganda não mostrava sinais de fadiga”.

Um dos motivos para a intensificação da crítica em relação aos jesuítas no século XVIII, além da bandeira da liberdade de expressão e todo esquema de panfletagem, é que a ciência jesuíta como já abordamos não tinha mais a importância de antes. Segundo Wright (2006, p.206), apesar de muitos verbetes da *Enciclopédia* terem sido “plagiados” da erudição dos estudiosos jesuítas:

a ciência jesuíta já não tinha a importância de antes. Academias nacionais tinham conseguido diluir a importância anterior da ciência católica institucionalizada, muitas vezes a ênfase educacional do currículo jesuíta oficial era tudo menos aventureira e diversos cientistas jesuítas não se mostraram dispostos a ir além das disciplinas tradicionais, tais como a geometria e a ótica (WRIGHT, 2006, p.206).

Retomamos aqui a construção do discurso antijesuítico, agora no século XVIII. Momento em que se cristaliza essa forma de discurso, culminando na supressão dos jesuítas como Ordem religiosa. Tal resultado não pode ser compreendido simplesmente a partir da construção do mito antijesuítico, mas por uma série de disputas no campo da educação e do conhecimento, como destacamos, e sobretudo, no campo político. Segundo Wright (2006, p.209), podemos localizar a supressão da Companhia de Jesus no contexto de fortalecimento do pensamento político antirromano que se intensificou nas cortes de Viena à Lisboa no século XVIII.

Os padres eram acusados de monopolizar a educação da população, dirigindo suas consciências, impondo regras sociais e morais, enquanto desfrutavam de privilégios legais e econômicos. Em todos países, tinha-se a sensação que parte substancial da riqueza nacional era monopolizada pelo clero, uma riqueza não só material, mas humana. Aumentava cada vez mais a fração da força de trabalho que acabava sendo direcionada para preencher as fileiras do clero. Em oposição a esse diagnóstico se fortaleceu o discurso regalista. Conforme já abordado no primeiro capítulo, as igrejas deveriam passar a ser controladas pelo Estado e submetidas a seus

interesses. O papel do papa deveria ser limitado simplesmente à manutenção da unidade da Igreja Católica (WRIGHT, 2006, p.210).

Nesse campo de tensão política, os jesuítas que demonstravam grande autonomia e influência sobre os Estados foram representados como um elemento indesejado. Muitas vezes quando papado favoreceu os jesuítas em detrimento de outras ordens, reforçou uma “imagem de jesuítas como agitadores e tenentes desonestos do papado. Foram denunciados como um instrumento da coação e da pretensão papal, reuniam tudo que os líderes seculares tinham contra a intromissão do Sumo Pontífice” (WRIGHT, 2006, p.211).

Segundo Wright (2006, p.208), os ilustrados, tanto letrados quanto estadistas, passam a reforçar sobre os jesuítas elementos que os caracterizavam como um obstáculo para os ideais de perfectibilidade sociais da época. Os jesuítas passam a serem representados como “uma barricada contra o progresso, uma trama de obscurantistas supersticiosos e irracionais”. Os jesuítas eram vistos como

uma barreira contra tudo o que fosse progressista no aprimoramento da sociedade humana, Quando se fala em jesuitismo, se está evocando o espírito do passado, o passado sem graça e sombrio... Sua missão não levar o mundo adiante, mas arrastá-lo para trás, para colocá-lo novamente em meio a essa frágil infância do intelecto e a essas sombras indistintas, que são as melhores esperanças de Roma (WRIGHT, 2006, p.208).

A propaganda antijesuítica ganha uma força descomunal a partir de meados do século XVIII. Potencializada pela panfletagem ilustrada, todo arsenal de metáforas, analogias e discursos antijesuíticos existentes desde o século XVII se organizou numa poderosa arma nas mãos dos Estados nacionais da época. Portugal foi o caso mais emblemático. Segundo Franco (2003, p.139), foi com o Marquês de Pombal que o mito jesuítico se estrutura doutrinalmente e de forma sistemática. Ele deu forma teórica acabada ao mito dos jesuítas, “imprimindo-lhes a eficácia que as críticas esparsas e circunstanciais feitas aos jesuítas careciam”. Pombal criou uma

vasta e prolixa forma literária e conteúdo doutrinário. Escreve, promove, supervisiona e patrocina a produção de obras, de panfletos, de libelos, leis e iconografia contra os Jesuítas. Estes documentos constituem aquilo que se pode denominar de uma forma geral de literatura antijesuítica pombalina (FRANCO, 2003, p.140).

As tensões entre o Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus, conforme já abordamos no primeiro capítulo, seriam perfeitas para criar o contraponto entre o pensamento ilustrado e o que passou a representar a ação dos jesuítas. No entanto, segundo Wright (2006, p.212), devemos lembrar que a criação do mito jesuítico tem um alto teor político. Pombal precisava legitimar suas ações em relação à Companhia. A partir de seus órgãos de censura buscou levantar todo um conjunto de documentos de caráter antijesuítico (leis, panfletos, sentenças, memórias diplomáticas, petições, relatórios, epistolografia, teses, tratados, regimentos, iconografia, etc) para ferir a imagem de prestígio da Ordem. Segundo Franco (2005, p.248), mesmo Pombal não sendo o redator da totalidade das obras, ele foi

sem dúvida o seu modelador, o inspirador e sempre o revisor, pois nada vinha a pública sem passar pelas suas mãos. Por isso, Carvalho e Melo é o autor implícito, ou o autor tutelar que imprime a direção hermenêutica que devia presidir à escolha e à leitura dos dados apresentados.

O terremoto de 1 de novembro de 1755 foi o pretexto perfeito para a implementação de suas reformas e também o início do ataque massivo em relação a Companhia de Jesus, produzindo um dos documentos de propaganda antijesuítica mais emblemáticos da época, a *Relação abreviada da República que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias; e da guerra que neles tem movido e sustentado contra os exército espanhóis e portugueses, formada pelos registros das secretarias e dos dois respectivos principais comissários e plenipotenciários e por outros documentos autênticos.*

Esse documento, como já fizemos referência, foi publicado em 1757 e se propôs a um levantamento da ação jesuítica nos Reinos ibéricos. Percebe-se no seu extenso

título as acusações, já apontadas, à prática dos jesuítas: a oposição dos inicianos a consolidação dos Estados-nações e o perigo que representavam como uma “república”, verdadeiro poder paralelo às monarquias, inviabilizando seus projetos e ações. Segundo Franco (2005, p.250-251), o texto relata a construção de uma República

oculta e autónoma que os Jesuítas teriam erguido nos territórios missionários do Paraguai à revelia dos poderes dos dois Estados ibéricos, usurpando a autoridade legítima dos seus monarcas sobre aqueles. (Assim o documento estabelece um dos) mitemas matriciais do mito de *complot* dos Jesuítas em Portugal: o seu projecto de constituição de um império tirânico de amplitude universal, cujo ponto de partida e o balão de ensaio seria essa formidável República dos Guaranis.

A narrativa da *Relação Abreviada* se estrutura de forma a demonstrar que esse Império estaria em constante organização e expansão. Iniciando-se no Brasil, partiria para o Reino, depois para toda a Europa católica, transvasando até o Oriente (FRANCO, 2005). Segundo Maxwell (1996, p.20), mais de vinte mil cópias desse documento foram distribuídas ao longo de toda a Europa colocando ainda mais fogo na propaganda antijesuítica.

Logo em seguida, buscando afirmar suas ações contra a Companhia perante o clero católico, é publicado o texto *Erros ímpios e sediciosos que os Religiosos da Companhia de Jesus ensinarão aos Reos, que forão justificados e prentenderão Espalhar nos Póvos destes Reynos*. O breve texto de 32 páginas circulou inicialmente de forma anônima. Depois foi enviado de forma anexa à Carta Régia de 19 de janeiro de 1759, aos bispos das dioceses da Metrópole e do Ultramar, para que eles prevenissem seus fiéis dos supostos “crimes e doutrinas demoníacas destes religiosos (jesuítas)”. (FRANCO, 2005, p.253).

Esse documento teve como motivador principal não só os interesses políticos no combate à Companhia de Jesus, mas a brecha gerada com o alvoroço da tentativa de assassinato de D. José I, em 3 de setembro de 1758. O *Erros Ímpios* atribui a tentativa de regicídio à moral relaxada dos jesuítas: “enquadra-se este crime historicamente na esteira de uma série de outros atentados à pessoa de outras autoridades soberanas,

também registados pela tradição antijesuítica europeia como sendo devedores da moral jesuítica de feição probabilística e relaxada” (FRANCO, 2005, p.253). Assim, Portugal foi pioneira não só dessa propaganda institucionalizada, mas da primeira ação concreta contra os jesuítas. Em 3 de setembro de 1759, por meio de Alvará régio, Pombal expulsa a Companhia de Jesus de todos os domínios de Portugal.

A partir desse momento se intensifica a batalha contra os jesuítas. Da mesma forma como o terremoto foi utilizado como anúncio da necessidade de romper com a decadência causada pelos inicianos em Portugal, a tentativa de regicídio reforça uma imagem recorrente na literatura antijesuítica: a de regicidas, um perigo a ser combatido pelas monarquias europeias. A campanha contra os jesuítas se intensificou ao longo da Europa.

Na França, mercadores acusaram o padre jesuíta Antoine Lavalette, famoso negociador de especiarias em Martinica, de causar a falência de diversos credores em Marselha, fazendo-os clamarem junto a corte consular em Paris contra a Companhia de Jesus. Concidentemente, um cometa foi interpretado nesse mesmo período como sinal de cautela contra os jesuítas (WRIGHT, 2006, p.183).

Novamente, associaram-se a essa pressão os jansenistas, inimigos confessos dos jesuítas, mas nesse contexto passados de “grupo de pressão teológica a influente partido político preocupado em garantir os direitos da Igreja francesa e resistindo às pretensões e pressões papais”, representado nesse caso como as interferências causadas pelos jesuítas. Associam-se à nobreza, no contexto da Ilustração, os mais diversos círculos do movimento enciclopedista, desde D`Alembert com sua famosa obra *Sur la destruction des jesuites em France*, publicada em 1765, até círculos literários como o de Madame Pompadour. O objetivo principal desses textos e discussões era “esmagar os jesuítas às causas da autoridade parlamentar e da liberdade eclesiástica galicana” (WRIGHT, 2006, p.184).

A retórica antijesuítica na França encontrou lugar em outros documentos famosos da época desde o Emílio de Rousseau, até outros documentos populares como os *Extraits des Assertions*, publicado em março de 1762, composto por cerca de dezoito “atrocidades” cometidas pelos jesuítas nos mais diversos campos da sociedade. Segundo Wright (2006, p.185), essas acusações levaram o trabalho de mais de 23 jesuítas a serem

queimados em praça pública em diversas cidades, além de se efetivarem planos para fechar todas as escolas da Companhia e confiscar todas as suas propriedades. Motivo para tais determinações? A representação apontada recorrentemente na retórica antijesuítica, em que os inicianos são representados como “assassinos, feiticeiros e ofereciam conselhos morais vergonhosos”. Resultado dessa intensa mobilização: a Companhia foi dissolvida em novembro de 1764, no entanto, diferentemente de Portugal, os jesuítas ainda tinham autorização de permanecer na França.

Em Portugal, o texto *Extraits des Assertions*, também conhecido como *Assertions des Jésuites* teve fundamental importância para a campanha antijesuítica, especialmente para nossa fonte, o *Compêndio Histórico*. No momento de sua elaboração pela Junta de Providência Literária, o padre Pereira de Figueiredo ficou responsável pela redação do *Apêndice* do *Compêndio*. No entanto, seu trabalho não resultou em uma contribuição original. Foi antes de tudo uma cópia do *Assertions des Jésuites*, que apareceu como título do segundo volume dos 8 tomos da coleção denominada *Recueil par ordre de date de tous les arretes du Parlement de Paris*, editado no ano de 1766 em Paris (FRANCO, 2005, p.262). Conforme apontamos acima, o *Assertions des Jésuites* busca traçar 18 atrocidades⁶ cometidas pelos inicianos, apresentando as:

máximas que expressam os conteúdos das doutrinas errôneas atribuídas à cogitação maligna dos regulares da Companhia de Jesus desde a sua gênese, alegadamente ensinada com o pleno aval dos seus superiores locais e gerais. Não são propriamente citações de passagens tiradas de livros dados como sendo dos Jesuítas, mas um sumário cujo conteúdo é acomodado para o fim polémico de macular *in extremis* o ensino e o património intelectual e científico dos professores da Companhia de Jesus (FRANCO, 2005, p.263)

⁶ 1) Unidade de sentimentos e de doutrina dos membros da Companhia de Jesus sobre o poder absoluto exercido pelo Geral que submetia e fidelizava os seus religiosos à sua vontade pela obediência cega; 2) a moral probabilística; 3) o pecado filosófico, a ignorância invencível ou a consciência errônea; 4) a simonia real e confidência; 5) a prática da blasfêmia; 6) o sacrilégio; 7) a magia e malefício; 8) a astrologia; 9) a irreligião; 10) a idolatria realizada através da acomodação cristã de ritos orientais chineses e malabares; 11) a impudícia; 12) o perjúrio, falsidade e falso testemunho; 13) a prevaricação dos juízes; 14) o roubo e oculta compensação; 15) o homicídio; 16) Parricídio; 17) suicídio; 18) o crime de lesa-majestade. (FRANCO, 2005, p.263).

Franco salienta que o *Apêndice* composto por Figueiredo está organizado em 22 atrocidades, acrescentando aquelas que considera sido realizadas particularmente no reino de Portugal. Dessa forma percebemos a relevância desse texto na propaganda antijesuítica pombalina e na constituição do *Compêndio Histórico*. No terceiro capítulo, recorreremos ao *Apêndice* para compreender a representação da ação dos jesuítas.

Na Espanha os jesuítas encontraram o mesmo destino. Associados a revoltas contra a monarquia, como no caso da Revolta dos Sombrieros, acabaram sendo banidos da Espanha em 29 de janeiro de 1767. Cerca de 2.267 jesuítas foram exilados para Roma, mas não havia mais como receber tantos jesuítas, então foram “mandados para a Córsega e, depois de um ano, para os Estados satélites da Espanha – Nápoles, Parma e Sicília. Seguindo a iniciativa de Madri, eles também inclinaram-se para o banimento da Companhia de Jesus” (WRIGHT, 2006, p.186-187).

Em 1767, em Roma, John Thorpe lamentava: “Mais histórias são contadas e publicadas agora a respeito dos jesuítas do que todas as narradas pelos poetas a respeito de seus monstros fabulosos” (WRIGHT, 2006, p.187). Tal alerta em relação ao discurso antijesuítico não foi suficiente para que Clemente XIV não tomasse as primeiras medidas contra a Companhia de Jesus. Ainda vista como uma Ordem que caminhava paralelamente ao poder papal, seus privilégios foram restringidos aos poucos (corte de pensões, retirava colégios de seu controle e não permitia que utilizassem a Guarda Suíça para proteger-se contra seus críticos). Em 16 de agosto de 1773, o breve papal *Dominus ac Redemptor* extinguiu a Companhia de Jesus.

Jonathan Wright afirma que os europeus durante o século XVIII e posteriormente no século XIX viram “a supressão dos jesuítas como mais um passo na orgulhosa marcha em direção ao triunfo da razão ao banimento da superstição e – como uma consequência inevitável, indubitável e prazerosa – à humilhação de Roma” (2006, p.190). No entanto, ele deixa clara a contradição, no caso até uma ironia, presente na supressão da Companhia de Jesus. Segundo Franco, apesar da ligação da Companhia de Jesus com as instâncias da Igreja Católica, eles dialogaram e formularam os pressupostos da Modernidade: “A sua reflexão teológico-antropológica professava uma valorização do indivíduo e da sua liberdade, do seu espírito crítico e da possibilidade do homem se capacitar e se aperfeiçoar pela aquisição de saber e de técnicas” (FRANCO,

2012, p.42). A visão de mundo cultivada pelos ilustrados em grande medida era caudatária do pensamento moderno, tendo como um de seus protagonistas os próprios jesuítas. Por exemplo, os relatos de viagem que maravilhavam os letrados e naturalistas do século XVIII em boa parte foram descritos a partir de feitos dos jesuítas.

Podemos destacar outros pontos. Apesar das diferenças em relação às concepções epistemológicas e os métodos entre os jesuítas e os ilustrados, ambos compartilhavam uma visão de mundo que às vezes podiam ser incrivelmente similares. Segundo Wright (2006, p.193):

uma visão otimista das capacidades da humanidade, uma ênfase vigorosa no livre-arbítrio dos homens, uma fé inabalável no poder transformador da educação: tais características são frequentemente apresentadas como um resumo do projeto do Iluminismo, mas também lembram muito o dos jesuítas.

O nosso esforço até o presente momento é justamente ressaltar esse ponto. A organização da Companhia de Jesus, junto com todo seu arcabouço pedagógico, e a Ilustração fazem parte de um mesmo contexto de consolidação da racionalidade moderna. Nesse ponto, Wright (2006) usa uma curiosa analogia: seria a supressão da Ordem comemorada pelos ilustrados um caso de parricídio?

O *Compêndio Histórico* é uma obra fundamental para compreender esse processo de apartamento dos jesuítas dessa cultura moderna. Além de se inserir, como já salientamos, no contexto político de ataque à Companhia de Jesus, ele mobiliza uma série de representações construídas desde o século XVII para justificar a supressão da Ordem. Nesse sentido, ele se apresenta como um libelo contra a Companhia de Jesus, sendo fundamental para compreendermos a construção da representação dos jesuítas.

Nosso segundo interesse é destacar a importância desse documento para o campo da História da Educação. Ele é apresentado como um “relatório acadêmico-pedagógico” em que são “averiguadas as causas do declínio do ensino e da investigação científica naquela universidade, constituída como fonte donde dimanou uma influência decadente para o ensino de todo o reino e seus senhorios planetários” (FRANCO, 2005,

p.261). Essa lógica nos permite refletir sobre a mudanças dos paradigmas educativos no século XVIII. Ao construir uma imagem sobre os jesuítas, o *Compêndio Histórico* recorre a uma série de mitos e representações que dizem muito mais sobre as concepções e lógicas de pensamento ilustrado, do que sobre as próprias concepções educacionais dos jesuítas. Aliás, ele descola todo o legado da Companhia de Jesus a um “jesuitismo pedagógico e este com a escolástica que teria feito mergulhar as letras e as ciências lusitanas numa escuridão que urgia iluminar através de um processo reformista radical e depuratório das causas recenseadas de tão devastadora decadência” (FRANCO, 2005, p.260). Essa perspectiva histórico-pedagógica dada ao *Compêndio Histórico* é recorrente na estrutura narrativa que pauta os documentos pombalinos. Segundo Franco (2012, p.14):

a argumentação onde o passado, apresentado pela sua historiografia de pendor jurídico-historicista tem um papel estruturante e fundamentador, a que se faz constantemente apelo como meio e base inesgotável de argumentos e provas e como lugar de justificação para iluminar a explicação.

Essa característica marca a *Dedução Cronológica e Analítica*, documento oficial do ministério pombalino a qual o *Compêndio Histórico* recorre constantemente para compreender a trajetória histórica dos jesuítas no Reino.

Franco denomina a *Dedução Cronológica* como a “Bíblia do antijesuitismo pombalino” (2005). Essa obra tem como autor José de Seabra da Silva, mas na realidade a sua idealização e realização foi feita pelo Marquês de Pombal, provavelmente com a colaboração de Seabra da Silva, do Frei Manuel do Cenáculo e de António Pereira de Figueiredo (FRANCO, 2005, p.257). A obra foi publicada entre 1767 e 1768, nesta última data alcançando cinco volumes com um total de 1.387 páginas. Sua estrutura textual é dividida em dois momentos. Primeira parte: mostrar a decadência do Reino desde a implantação da Companhia de Jesus. Segunda parte: apontar para a “nefasta ação” dos jesuítas nas esferas das instituições eclesiais, além das tensões entre as esferas temporais e espirituais, causando o caos e ruína na sociedade lusitana (FRANCO, 2005, p.255).

Para Franco, essa estratégia discursiva:

rica em termos doutrinários entrelaça o discurso de fundamentação juscanónica com a argumentação de tipo histórico-jurídica (...) fundamentar a tese absolutista da monarquia pura, como garante único de restauração da antiga dignidade do reino e da realização da utopia da idade das Luzes em Portugal. Isto por contraste a todo um passado que se queria revogar e condenar, o passado jesuítico que teria inviabilizado e retardado a iluminação de Portugal. Neste quadro, pretendeu definir e defender o reequacionamento das relações entre a sociedade eclesiástica e a sociedade civil tradicionais (FRANCO, 2005, p.258-259).

A *Dedução Cronológica* estabelece uma dicotomia histórica. Se contrapõe a educação proposta pelos jesuítas e os ideários educacionais ilustrados. Ao analisarmos a Primeira parte do *Compêndio Histórico* percebemos a forte presença não só dessa lógica discursiva, mas de citações diretas da *Dedução Cronológica*. Assumindo uma perspectiva pedagógica, identificamos como a educação é colocada como mote principal da retórica do *Compêndio Histórico*. Essa crise teria ocorrido na universidade por meio da instalação dos Estatutos implementados pelos jesuítas em 1598, no entanto, antes, eles já demonstravam sua ação negativa sobre esse campo.

Na primeira parte, destaca que os jesuítas, sob orientação de Simão Rodrigues e outros dez membros, se instalam no Colégio Real das Artes e Letras Humanas em 1555, local de educação da “mocidade de toda a primeira e mais distinta nobreza da Corte”. Iniciaram a partir, de lá, o “infausto e crudelíssimo golpe com que, truncando em flor todas as esperanças da sua futura instrução, abriram ao mesmo passo o caminho ao esquecimento dos progressos anteriores daquele sumptuoso e magnífico Colégio” (POMBAL, 2008, p.108-109). No mesmo prelúdio, volta-se a lamentar o impacto causados pelos jesuítas sobre o Colégio dos Nobres,

berço da mais ilustre mocidade portuguesa e aquela célebre, rica e florente Universidade, mãe e ama fecunda da escolhida literatura que dela se derivava para as Metropolitanas, Dioceses, Gabinetes e Tribunais desta monarquia, e com que se procurou sepultá-la na crassa

e densa ignorância que tinha feito o violento objecto dos mesmos Jesuítas (POMBAL, 2008, p.115).

Depois de reduzir a educação da nobreza ao “idiotismo”, Simão Rodrigues foi nomeado superior da Universidade de Coimbra. Segundo o *Compêndio Histórico*, desde que Simão Rodrigues se achou “árbitro despótico do espírito do Senhor Rei D. João III”, ele passou a empregar “todas as forças próprias e dos seus companheiros para a destruição do colégio da nobreza deste Reino e dos Estudos maiores da Universidade de Coimbra e para estabelecer o seu absoluto domínio sobre a fraqueza da nossa ignorância” (POMBAL, 2008, p.110)

No prelúdio III acrescenta que, mesmo após a morte do monarca, é descrito no *Compêndio Histórico* que os jesuítas expediram em nome de D. João III uma carta que ordenava a formulação dos novos estatutos da Universidade de Coimbra. Segundo o *Compêndio Histórico*, essa “desnecessária reforma” pretendia:

maquinar um novo corpo de Estatutos clandestinos com votos dados em particular para mais facilmente poderem corrompê-lo. [A partir desse momento] em vez de promoverem as Ciências na Universidade, precipitaram-nas, como vieram a precipitar, na crassa ignorância (POMBAL, 2008, p.136-137).

Essa descrição da Universidade de Coimbra se estende até o reinado de D. Sebastião quando a Universidade de Coimbra e ele, foram “sepultados nas ruínas da infaustíssima Batalha de Alcácer-Quibir toda a fama, toda a glória militar, que na mesma África havia ganho Portugal, todas as forças, toda a substância e toda a principal nobreza da monarquia portuguesa” (POMBAL, 2008, p.115).

No prelúdio II, os “estragos” cometidos pelos jesuítas se potencializaram com a ascensão ao trono português do monarca espanhol D. Felipe II, o qual teria assumido após um plano “arquitetado” pelos jesuítas, garantindo “o grande poder daquele Monarca Espanhol a eles coligado, para prosseguirem e ultimarem o seu antecedente Plano de destruição das Letras de Portugal e da Universidade de Coimbra, onde elas tinham o seu estabelecimento” (POMBAL, 2008, p.116). Durante o Reino de D. Felipe

II foi que os jesuítas teriam estabelecido o Sétimo estatuto em 1597, conhecidos como Estatutos Filipinos, que, segundo o discurso pombalino, teriam instaurado a decadência do Reino.

A primeira parte finaliza com o Prelúdio IV, que busca assinalar os “estratagemas” utilizados pelos jesuítas para afetar a Universidade de Coimbra. Segundo a lógica do *Compêndio Histórico*, pela “união de todos os referidos fatos” o que se pode demonstrar foi como os

ditos Estatutos Jesuíticos fizeram na Universidade de Coimbra o mesmo que em Babilónia fez a confusão das línguas diferentes, fizeram tantas Seitas obstinadas, quantas foram as opiniões daqueles doutores que estabeleceram com juramento por únicos princípios e por únicas regras e fizeram, conseqüente e necessariamente, com que a Universidade e todo este Reino focassem por efeitos daqueles Magistérios e daqueles Estudos, ardendo em uma perpétua guerra de contradições e de sofismas, que era o objecto com que os ditos malignos regulares introduziram com tantas intrigas na mesma Universidade os ditos Estatutos (POMBAL, 2008, p.170).

Certo que nesse jogo de representação, conforme nos alerta Roger Chartier (1990, p.52), não podemos compreendê-lo de forma mecânica. A forma como foram compartilhadas é fruto de um processo de ruptura, mas também de sobreposições segundo o contexto histórico e político de cada Reino. Vale lembrar que o *Compêndio Histórico*, publicado em 1771, dois anos antes da supressão por ordem papal, guarda toda essa tradição do discurso antijesuítico. Compõe um libelo final contra à Ordem.

A partir desse momento, passaremos a analisar como o *Compêndio Histórico* constrói esse processo de apartamento dos Jesuítas, deslocando-os para uma temporalidade e valores distintos daqueles pregados pela modernidade e principalmente pelos ilustrados. Um desses movimentos é a chamada querela entre Antigos e Modernos, uma série de tensões entre o século XVII e XVIII decisivas para a construção da imagem da modernidade.

2.4 A tensão entre Jesuítas e Ilustrados portugueses como uma tensão ente Antigos e Modernos

Ao analisarmos a representação da ação jesuítica nos séculos XVII e XVIII percebemos como eles foram deslocados para um determinado lugar social que se opõe aos valores pregados pela Modernidade. Os inicianos são associados a uma temporalidade negativa, um período de trevas, obscuro e incerto.

Já buscamos estabelecer esses elementos ao perceber como o *Compêndio Histórico* dialoga com a estrutura narrativa histórica proposta pela *Dedução Cronológica Analítica* – cria uma separação drástica entre duas temporalidades: antes dos jesuítas e depois. Ainda abordando a Primeira parte, podemos identificar essa clara separação no Prelúdio IV, no qual se afirma que

o que se via antes dos referidos *Estatutos*, eram os feitos ilustres e os heróicos progressos dos portugueses. No continente, forçando os Mouros a irem buscar refúgio além do Oceano e do Mediterrâneo. Na África, fazendo as Conquistas com que subjugou e fez tributários os mesmos infiéis. Na Ásia e América, descobrindo novas regiões antes desconhecidas e fundando nelas os dois vastos senhorios do Brasil e da Índia Portuguesa. (POMBAL, 2008, p.170).

O distanciamento dessa temporalidade é ligado estritamente à ação jesuítica por meio dos Estatutos

depois que foi governada por aqueles *Sextos e Sétimos Estatutos*, não ficou mais sendo uma Universidade de Letras, mas sim, uma oficina perniciososa, cujas máquinas ficaram sinistramente laborando, para delas sair a má obra de uma ignorância artificial que obstruísse todas as luzes naturais dos felizes engenhos portugueses. (POMBAL, 2008, p.170-171).

Onde se fundamenta essa dicotomia? Quais elementos discursivos o *Compêndio Histórico* utiliza para criar essa estrutura narrativa?

Essa dicotomia temporal não é restrita à forma como pensadores e filósofos ligados a essa modernidade pensaram os jesuítas. Desde o século XVI, a Europa é marcada por um intenso debate dos modernos em relação à tradição da qual são herdeiros dos séculos anteriores. Esse intenso debate ficou conhecido na historiografia como a querela entre Antigos e Modernos. Segundo Joan DeJean (2005), em seu livro *Antigos contra Modernos: as guerras culturais e a construção de um fin de siècle*, a querela entre Antigos e Modernos marcou profundamente a literatura europeia de meados do século XVII até meados do século XVIII. No entanto, não podemos delimitar essa tensão a uma questão simplesmente cronológica tendo em vista que, a partir de uma perspectiva espaço temporal, ela sobressai-se como uma mudança de paradigmas culturais. Por isso a autora utiliza o conceito “Guerras Culturais” para demarcar a querela cultural entre Antigos e Modernos, a qual teve a literatura como principal campo de batalha.

Apontamos assim na literatura diversos autores que buscavam refletir sobre as mudanças de paradigmas sociais, político e epistemológicos. Conforme salientamos, eles associam a emergência do pensamento moderno à racionalidade do pensamento científico. Pensamento que tem estrita relação com a racionalização do espaço a partir da prática mercantil. Segundo Boto (1996a, p.29), a burguesia amadurece um processo de racionalização do espaço que vinha se construindo desde o século XII. No século XVI, se consolida esse novo olhar analítico e geométrico buscando uma representação exata do espaço e tempo, já que a própria burguesia havia se acostumado a empregar na sua atividade comercial medidas e recipientes que eram figuras e expressões da geometria e matemática.

Segundo Samuel Mateus (2012, p.2) em seu artigo *A querela dos Antigos e Modernos: um mapeamento de alguns topoi*, percebe-se a emergência de uma nova concepção de tempo. Não mais um tempo mítico e religioso, que é constantemente reiterado, mas uma concepção de temporalidade sequencial, linear e cumulativa. Ela surge associada a um “tempo galopante, final e irrepitível, fazendo um corte profundo entre um passado e um futuro”. Essa sensação permeou o campo literário. A sensação de “aceleração prodigiosa na velocidade da comunicação – tanto a possível, quanto a desejada – é marcada pelas novas formas de impressão, a profusão de livreiros e

editores. O topos literário será um reflexo das mudanças psicossociais e ao mesmo tempo gerador de sua autoimagem (DEJEAN, 2005, p.27).

Ao destacar o conceito de topos, destaca-se a ideia de um lugar de discurso que cria uma “tradição”, no caso a tradição do Moderno, constituída por textos, obras e diversas outras produções que ajudaram a cunhar essa imagem. Segundo Mateus (2012, p.1), essa tradição emerge em contraponto a um tempo Antigo, reivindicando a apropriação da experiência do seu próprio tempo, o que é considerado como eminentemente inédito e autêntico, em detrimento dos tempos antigos vistos como obsoletos. Assim, a querela dos Antigos e Modernos surge como uma genealogia da própria modernidade.

No entanto, devemos tomar cuidado ao afirmar a relação antagônica entre Antigo e Moderno. Segundo Jacques Le Goff (2003a, p.175), essa relação é definida pela atitude dos indivíduos, das sociedades e das épocas perante o passado, o seu passado. Por exemplo, nas sociedades ditas tradicionais, a Antiguidade tem um “valor seguro; os antigos dominam, como velhos depositários da memória coletiva, garantes da autenticidade e da propriedade”.

Peter Burke, em seu artigo *Tradicion and Experience: The idea of Decline from Bruni to Gibbon*⁷, destaca que o período Antigo por muito tempo foi visto em uma relação dialética com a modernidade. Antigamente termos significando “velho” (*antiquus, priscus, primitivus*) poderiam carregar conotações favoráveis, como no caso da “antiga filosofia” (BURKE, 1976, p.138). Mateus cita como exemplo dessa relação o famoso adágio de Bernardo de Chartres no qual, em pleno século XII, afirma como modernos são “anões aos ombros de gigantes”. Apesar da pretensão dos modernos em olhar mais adiante, estabelece-se uma relação ambígua e dialética que permeou a querela entre Antigos e Modernos. Mateus destaca nesse adágio:

os modernos poderão ver o fio do horizonte, mas são os antigos que os sustentam (...) O que está implicitamente em causa é, pois, a relação entre progresso e decadência, entre a valoração do efeito cumulativo

⁷ Gostaria de agradecer a Maíra Freixedelo de Moura pela tradução desse artigo, permitindo a abordagem de conceitos cruciais para o desenvolvimento desse capítulo.

do conhecimento antigo e o efeito usurpador do conhecimento antigo por parte dos modernos (MATEUS, 2012, p.3)

Essa relação dialética se tornará mais complexa no século XVI, quando eruditos dividem a história em três Idades: Antiga, Medieval e Moderna. O “termo moderno opõe-se mais a medieval do que a antiga” (LE GOFF, 2003a, p.174). Nesse contexto, os tempos modernos criam uma autonomia passando a se representar como um segundo nascimento, um retorno à Antiguidade, após os “tempos ‘mortos’ e quase inexistentes de uma ‘Idade Média’” (MATEUS, 2012, p.5). Na historiografia, esse período denominado de Renascimento cria o conceito de Idade Média, necessário para preencher o fosso entre os dois períodos positivos, plenos, significativos, da história: a história antiga e a história moderna (LE GOFF, 2003a, p.197). Segundo Mateus essa tensão entre Idade Média e Idade Moderna

criou um imaginário dicotomizado em torno do qual se foram desenhando as metáforas das trevas e da luz, da noite e do dia, do espírito adormecido e do espírito ativo. Se a antiguidade clássica foi associada com o esplendor e a resplandecência, o Renascimento, que aspira a ser uma época de regeneração e restauração dos tempos áureos, demarcou-se da Idade Média de que urgia distinguir-se (...) Contudo, sendo a sua afirmação dominada pelos humanismos de Montaigne, de Petrarca ou de Erasmo, ele necessitou de se comparar ao modelo dos antigos ancorando na antiguidade grego-romana. Em síntese, o topos da ultrapassagem dos antigos pelos modernos evoluiu para uma plena afirmação da modernidade que no seu estágio inicial se pautou por uma abordagem humanista que revalorizou a antiguidade clássica e rejeitou todos os séculos intermediários aos quais se chamou, de um modo um tanto ou quanto desprezista, de ‘Idade Média’ (media aetas), como sendo um tempo historicamente amorfo e intelectualmente estéril (MATEUS, 2012, p.6).

Não podemos compreender essa dicotomia como um discurso abstrato. Ela fundou-se no social perante os novos anseios e formas de compreender a relação indivíduo, espaço e tempo. Os tons com que são representados o período medieval marcam a oposição ao ideal monástico, ascético e isolado do mundo corrompido. Contrário a eles se passa a afirmar os ideais de vida pública nas cidades, espaço de

afirmação do comerciante burguês, do político e dos pensadores. Distanciam-se da cultura escolástica, fechada de um mundo rural. Segundo Hilsdorf (2006, p.31-32):

ela não funcionava mais como ideologia para burgueses livres, que há muito tinham evoluído da organização corporativa de produção para o comércio internacional e governavam de modo oligárquico as cidades independentes. Daí o desejo instituinte desse grupo de um outro quadro cultural, que, sem ser leigo, pusesse em relevo todas as condições de sua existência humana: sociais, econômicas, políticas, espirituais, estéticas, religiosas, corporais e morais.

A afirmação desses indivíduos recorreu aos valores clássicos da antiguidade, que tiveram a experiência da vida independente nas suas cidade-repúblicas, e poderiam servir de forma propedêutica como fonte de saberes humanos que interessavam a todos os aspectos da vida humana. Passou-se a cultivar um ideal de humanismo pautado por uma preocupação com os ideais de virtude que estiveram diretamente ligados à afirmação da modernidade e a novas concepções de educação.

A educação passa a ser assunto da família e do Estado, não mais das escolas religiosas. O conjunto das 7 artes liberais medievais deveria ser revisto “pondo ênfase, dentre os saberes do *trivium*, na retórica, e não mais na gramática ou na dialética, como era feito respectivamente nas escolas monacais e episcopais, e sendo ampliado para incorporar a literatura, a história, a moral e toda a filosofia” (HILSDORF, 2006, p.33).

Percebemos que no próprio campo da educação o período medieval é representado como um fosso e o Renascimento como um resgate daquele tempo passado que estava na origem da produção dos textos clássicos, mediante estudos gramaticais, filológicos, históricos, geográficos e filosóficos, e, simultaneamente, “rejeitassem as concepções que não se baseavam neste procedimento filológico-histórico, como era o caso das laborações teológicas construídas pela dialética escolástica” (HILSDORF, 2006, p.34).

O Renascimento é o primeiro momento de uma modernidade em maiúscula que, sob os ideais de razão e progresso, se edificará sobre padrões autofundados voltados para um futuro infinitamente por se cumprir. Uma temporalidade que causou uma

ruptura dramática em relação a um passado visto como incerto, obscuro, medíocre e decadente.

Essa percepção temporal marcado a concepção de progresso que pauta o “avanço” da modernidade, sendo fundamental para compreendermos o século XVIII. Portugal influenciada pelo ideal de “luzes regeneradoras” ligou-se a esse discurso. Na versão do *Compêndio Histórico* que analisamos, contamos com um prefácio escrito por José Esteves Pereira, no qual se afirma que de “algum modo instrumentaliza-se, talvez mais conscientemente do que se possa pensar, o debate dos Antigos e dos Modernos” no texto do *Compêndio* (POMBAL, 2008, p.12).

O que Pereira levanta como possibilidade, notamos durante a análise como evidência. Constantemente, a representação da ação jesuítica é vista como algo negativo. Na carta de D. José I, de 23 de dezembro de 1770, que autoriza a elaboração do *Compêndio Histórico* pela Junta de Providência Literária, já se percebe essa imagem. Nela se destaca que as “maquinações” feitas pelos jesuítas levaram à “decadência” e à “destruição” das Artes e das Ciências, fazendo-se necessário:

examinar as causas da sua decadência e o presente estado da sua ruína, para em tudo prover de sorte que não só se repare um tão deplorável estrago, mas também sejam as escolas públicas reedificadas sobre fundamentos tão sólidos, que as Artes e Ciências possam nelas resplandecer com as luzes mais claras em comum benefício (POMBAL, 2008, p.95).

Em uma segunda carta anexa à Junta de Providência Literária, se endossa a visão do monarca ao justificar a situação de “decadência” como resultado da “filosofia arábico-aristotélica” e pela teologia “Escolástica-peripatética” que “plantaram na Universidade de Coimbra a venenosa raiz da Física Escolástica” (POMBAL, 2008, p.101).

O resultado dessa ação dos jesuítas permeia todo o imaginário construído pelo *Compêndio Histórico*. Ao analisar, por exemplo, o efeito dela na Medicina ele relata:

trabalhavam os Jesuítas em Portugal por envolver este Reino e os Senhorios dele na mais espessa ignorância, mostrando-se cada vez mais insensíveis ao progresso das Letras, fazendo-se adoradores cegos da Escola Peripatética e declarando uma viva guerra a todos quantos se atreviam a pensar de modo diferente do que era por eles afectado. Não se pode bem conceber como os Jesuítas pudessem, não dizemos já intentar, mas executar tão perniciosos desígnios (POMBAL, 2008, p.357).

Podemos perceber como a retórica do *Compêndio Histórico* desloca a representação dos jesuítas para uma temporalidade negativa a ser superada. Em oposição a ela, destaca a educação, como forma de superação do atraso do Reino. Essa relação é evidente no terceiro capítulo dedicado aos “Estragos feitos na Medicina e dos Impedimentos que os pretendidos últimos Compiladores puseram, para que Ela não pudesse sair do caos da ignorância em que a precipitaram e para se aproveitar dos grandes descobrimentos que a favor do bem comum da Humanidade se fizeram nestes últimos tempos” (POMBAL, 2008, p.328-364).

Nesse ponto podemos perceber o ideal de “República da Letras” criado a partir da aliança entre a educação e a cultura humanística:

[A harmonia entre as ciências] conduz os espíritos a conhecimentos universais, certamente os Gregos e Romanos não chegariam ao alto ponto de glória a que os elevo a sua profunda sabedoria, se não conhecessem a recíproca aliança de todas as Disciplinas. Estes grandes homens não só a mostraram na série e ordem dos seus Estudos e nos admiráveis escritos que nos transmitiram, mas igualmente passaram a propô-la aos seus discípulos como uma Lei fundamental da República Literária e uma Regra de cuja observância pendia a fortuna das Letras (POMBAL, 2008, p.341).

O *Compêndio Histórico* afirma a necessidade do conhecimento das “Belas Artes, da Filosofia, da Matemática e do conhecimento das Línguas para a formação de bons médicos”. Quando essa regra foi observada “floresceu o império das Letras” (POMBAL, 2008, p.340). No entanto, os jesuítas teriam ignorado o conhecimento da Matemática, do Grego e das Humanidades, impondo a Língua Latina e a Filosofia Peripatética.

É todo o aparato que os Estatutos requerem para o Estudo da Medicina, aparato formado nas ideias escuras dos Escolásticos e que, depois de ter destruído as Ciências, separando-as umas das outras, e julgando supérfluos os seus mútuos auxílios, levou a divisão até ao centro da Medicina. (POMBAL, 2008, p.342).

Interessante analisar nesse trecho o contraponto estabelecido entre a “ignorância” fundada pela Escola Peripatética ao “progresso das Letras”. Esse contraponto reforça, conforme apontamos, o distanciamento dos jesuítas em relação aos pressupostos da Modernidade do século XVIII, arrastando-os para uma imagem de trevas, ignorância e obscurantismo. Essa relação fica mais evidente na continuação do relato:

consulte-se a História Literária de Portugal, observe-se o método que seguiam os Jesuítas no ensino público das Humanidades e da Filosofia, leiam-se os Livros que eles adoptaram para as Classes, examinem-se as suas produções Literárias e ver-se-á claramente que eles foram a causa de que estes Séculos, tão ilustrados para as outras Nações, fossem para Portugal escuríssimos, porque baniram das Escolas todo o gosto da boa Literatura, introduziram nelas a ignorância das Línguas, eternizaram a Filosofia Árábico-Aristotélica (POMBAL, 2008, p.358).

Percebemos essa mesma lógica discursiva no segundo capítulo intitulado: “Dos Estragos feitos na Jurisprudência Canónica e Civil e impedimentos com que lhe cortaram os meios para poder restituir-se ao estado florente em que se achava antes de ser corrompida pelos Maquinadores dos novos Estatutos e para poder aproveitar-se dos progressos que nos tempos subsequentes fizeram estas necessárias Disciplinas” (POMBAL, 2008, p.206-328). Os jesuítas são retratados como um obstáculo às Luzes no Reino, mantendo-o nas “trevas”. Segundo o *Compêndio Histórico* os:

perniciosos autores dos mesmos Estatutos. Assim que viram os luminosos raios da luz que da nova disciplina do *Direito Natural* se começavam a difundir para todas as espécies e artigos da Jurisprudência, e apenas divisaram o grande clarão com que ela ia a dissipar as densas e escuras trevas que, até então, haviam sempre coberto a face das Ciências Jurídicas, quando somente deviam

desvelar-se em recolher, aproveitar e propagar as novas luzes para se reformarem a si e para dirigirem melhor os mais úteis e necessários estudos da Mocidade Académica, muito pelo contrário, cuidaram em escurecer e fechar os olhos para neles não penetrarem tantos raios da luz (POMBAL, 2008, p.270).

Os Estatutos estabelecidos pelos jesuítas visavam somente “manter a Ética de Aristóteles (que era só seu ídolo) na posse em que estava de infeccionar as sementes das virtudes” (POMBAL, 2008, p.270). Em busca desses objetivos os jesuítas:

começaram a combater e a impugnar furiosamente os seus utilíssimos escritos, declamando veementemente contra eles, acusando-os de conterem muito erros, tratando-os de Heréticos e persuadindo ser o seu uso muito perigoso na Fé e de grande prejuízo à Igreja Católica. E quando só convinha ao Bem público que os ditos Escritores se corrigissem e se expurgassem, do que neles houvesse verdadeiramente contrário aos Dogmas Católicos, para que, depurados das fezes que neles tivesse introduzido a diferente Religião dos seus Autores, pudessem servir dignamente para o uso do Catolicismo, todo o seu empenho foi fazê-los suprimir e proscrevê-los de todo ao fim de afogar a nova disciplina no berço, para não chegar a adquirir forças com que pudesse destruir e perturbar o império das trevas, que eles tinham fundado com a depravada Moral, que haviam introduzido e queriam sustentar nas Escolas (POMBAL, 2008, p.270).

Dessa forma, identificamos como o *Compêndio Histórico* traça uma clara oposição entre os jesuítas, detentores de uma moral associada ao atraso e às trevas, e os valores humanísticos a serem resgatados como possibilidade de recuperação do Reino.

Era tempo de sacudir a Medicina do jugo dos Árabes e de beber-se esta saudável Ciência em fontes mais puras e mais conformes à natureza. Viu-se esta grande mudança no fim do dito século XV. A tomada de Constantinopla, sucedida no meio do mesmo século, trouxe muitos Sábios Gregos à Itália, os quais fizeram reviver as Ciências. O estudo das Línguas Grega e Latina, principiou a ser cultivado com sucesso feliz. E este conhecimento conduziu os homens para o estudo da antiguidade e das fontes. Foram grandes as utilidades que recebeu a Medicina com este novo género de estudos. Os Manuscritos dos Médicos Gregos foram interpretados e tendo-se feito comum a todos por benefício da imprensa, viu-se novamente suscitada a Medicina Hipocrática e a ser ensinada com grandes aplausos da Europa (POMBAL, 2008, p.335).

Contudo, o que se via em Portugal era um cenário diferente. Até os fins do século XV não teve parte dessa “felicidade”, vendo propagar pelo Reino os “estragos” antes verificados por toda a Europa. Ao analisar os domínios literários desse “tempo escuro, se veja a Medicina envolvida nas trevas dos Intérpretes e Comentadores Arábicos-Galénicos. Estes eram os que dominavam e a sua Doutrina que era ensinada” (POMBAL, 2008, p.336). A partir desse momento os jesuítas estabeleceram uma “nova Cartago” no Reino. Na Universidade de Coimbra:

as Línguas começaram a emudecer-se, as Belas Letras a perder o seu natural agrado, amenidade e beleza, a Filosofia a sentir as terríveis influências dos charcos em que se bebia e a Medicina, cuja saúde dependia da solidez e pureza de todos estes Estudos, foi-se fazendo lânguida e contraiu por fim tal enfermidade, que nem a sabedoria dos Lentes, que imediatamente sucederam no magistério aos primeiros, nem a de alguns outros, que pelo decurso do tempo ocuparam as mesmas Cadeiras, pôde ser-lhe saudável e útil (POMBAL, 2008, p.339).

Dessa forma, a partir dos trechos apontados, podemos identificar como a dicotomia criada entre o tempo dos jesuítas, aquele associado a filosofia escolástica estabelecida por meio dos Estatutos, e os valores humanísticos a serem resgatas, estabelece um diálogo com a querela entre Antigos e Modernos. Os jesuítas são identificados como um período de trevas a ser superado, enquanto a tradição literária, por meio dos valores humanísticos, representava a emergente modernidade capaz de revigorar o Reino. Os jesuítas, obstáculo a ser superado, é representado como um tempo médio, um hiato na educação que teria levado a situação de decadência.

A concepção de decadência durante esse período é fundamental, como vimos no primeiro capítulo, para compreender como os intelectuais representavam a decadência do Reino de Portugal a partir do século XVII, juntamente com a forma como eles mobilizam elementos discursivos que se relacionam com os discursos sobre decadência do período relacionando-os a ação jesuítica. Segundo Franco (2003, p.127):

A teoria complotística que estrutura o mito jesuíta intrinsecamente tem na base a ideia de que os dinamismos sociais negativos, decadentistas, obedecem a uma ação voluntarista de um grupo de

aversão ou de conspiração, e como tal resultam de uma intencionalidade diretiva que lhe está na origem.

Segundo Peter Burke, os mais variados tipos de textos utilizaram uma série de metáforas tradicionais para descrever mudanças para pior:

pode ser visto como a vinda do outono ou como perda do calor ou do fervor, como aproximação da escuridão, ou por do sol, o retroceder do mar, ou, mutualmente, como a vinda de uma inundação de infortúnios (...) pode ser observada em termos de arquitetura, como a decadência ou ruína de um prédio, ou em termos de agricultura, como a exaustão de um solo que já foi fértil (BURKE, 1976, p.138).

Ao longo do *Compêndio Histórico* identificamos diversas metáforas para representar essa situação de decadência. Uma das mais recorrentes é uma imagem pantanosa. Quando descreveu o efeito da pedagogia jesuítica em relação aos lentes e alunos nas aulas de Ciência Jurídicas, ele destaca:

não foi mais que volverem-se e revolverem-se na antiga e pegajosa lama em que Eles os precipitaram, sem que dela pudessem até agora arrancar-se, porque tendo-lhes Eles cortado todos os braços que podiam auxiliá-los e dar-lhes as mãos para dela se poderem sacudir, quanto mais se esforçavam e bracejavam para este fim, tanto mais se enterravam, se entranhavam no mesmo pego e se cobriam do negro lodo dele (POMBAL, 2008, p.323-324).

A essa experiência de decadência usualmente são designados os mais variados motivos. Dentre eles, Burke destaca motivos de ordem cósmica, moral, relacionados à Igreja, à política, à cultura e à economia.

Os motivos de ordem cósmica podem variar desde a ação da providência divina, sendo explicados em termos de punição divina pelos pecados de seus governantes ou população, ou por uma concepção cosmológica. Segundo a concepção humanista, existiria uma correspondência entre o macrocosmo e o microcosmo, levando, assim

como todo animal ou organismo, o universo a sentir o declínio por meio do envelhecimento. Era usual em tal concepção referências à “velhice do mundo”, por exemplo (BURKE, 1976, p.138).

No entanto, a partir do século XVII, muito provavelmente devido à consolidação da racionalidade científica, percebe-se uma mudança da visão de decadência segundo uma ordem divina e cosmológica e mais ênfase é colocada em motivos econômicos e culturais (BURKE, 1976, p.147).

Podemos perceber essa perspectiva secular ao apontarem para a decadência moral por meio da transição de uma era de simplicidade e virtude para uma era de luxo e corrupção. Dentro desse declínio moral é destacada a queda da Igreja Católica que passa a contrastar a pobreza, simplicidade e santidade do passado com a riqueza, poder e corrupção do presente, além da recorrente acusação da tirania papal como um sintoma ou causa de outros males. A decadência moral também é associada à corrupção do poder e ao declínio cultural por meio da crise nas línguas, artes e ciências (BURKE, 1976, p.140).

Dentre esses vários motivadores para a sensação de decadência, Burke chama atenção para o fator econômico. Abordado de forma esporádica e muitas vezes desconexa durante o século XVI, ganha forma a partir de 1600, sendo a ele vinculados desde os fatores anteriormente citados, até outros temas recorrentes como: o aumento dos preços, aumento da pobreza do governo e da nação, a decaída da agricultura e manufaturas, e o declínio da população (BURKE, 1976, p.141).

A esses fatores, para a experiência de decadência a partir do século XVII, são atribuídos diversos atores. Ao traçar alguns exemplos, Burke aponta que podem ser fruto de intervenções externas – como no clássico exemplo da invasão do Império Romano pelos povos bárbaros – ou por motivos internos. Burke deixa claro que para a maioria dos autores por ele analisados “raramente acontece de forças externas arruinarem um estado que já não esteja corrompido”. Dessa forma, a corrupção moral, a perda de virtudes, a cobiça e a ganância seriam os principais motivadores para a decadência de uma sociedade (BURKE, 1976, p.142-143).

Devemos destacar a importância dessa abordagem para compreender o diagnóstico de decadência do Reino de Portugal apontado pelo *Compêndio Histórico*.

Aos jesuítas são apontadas uma série de estratagemas e maquinações – como atores internos da ruína do Reino – promovendo a decadência lusitana. Juntamente a ação interna é atribuído a eles o esforço em obstaculizar qualquer tentativa de recuperação.

Novamente recorremos ao terceiro capítulo para compreender essa representação dos jesuítas como motivadores da decadência. Aqui identificados como o inimigo interno precursor da decadência do Reino.

Os Peripatéticos, ou os Jesuítas (principais Fatores desta velha e rançosa Filosofia, que por tantos séculos corrompeu os Espíritos e fechou os olhos para se não ver e contemplar a Natureza) não puderam deixar de se mover com uma revolução que necessariamente tendia à total ruína do Peripato. Tudo foi por eles posto em obra para apartarem de si este golpe fatal. Argumentos, argúcias, subtilezas, calúnias, invectivas, que mais? Eles se valeram da autoridade e poder, que tinham nos Gabinetes dos Príncipes para fazerem proibir o ensino da Filosofia Cartesiana, como herética nas Universidades de Paris, de Angers, de Caen e outras (POMBAL, 2008, p.356).

Ao abordar a situação da Universidade de Coimbra após a presença dos inicianos, o *Compêndio* destaca como primeiro estratagema para sua destruição a forma como os jesuítas obstruíram os professores estrangeiros de lecionar na Universidade. Os jesuítas:

pintaram com cores negras e horrorosas, todos os estrangeiros, para assim nos dividirem e separarem deles. E para que, privando-nos da comunicação que com eles tínhamos, nos fechassem a entrada das luzes que de fora se comunicavam”. Foi o que fez Martim Gonçalves da Câmara, “flagelo vibrado pelos jesuítas” ao denunciar os estrangeiros como “hereges” na Universidade. (POMBAL, 2008, p.148)

No terceiro capítulo o *Compêndio Histórico* continua a reforçar o raciocínio que aponta os jesuítas como invasores, “corrompendo moralmente o ensino com uma falsa moral”. No Primeiro tempo e estrago a ele respectivos, a “decadência” da Medicina está

na “ruína que padecem os Estudos das Línguas, das Humanidades e da Filosofia com a direção e magistério dos Jesuítas” (POMBAL, 2008, p.329).

Os jesuítas por meio da filosofia árabe/peripatética teriam causado a decadência.

Faltos da boa Literatura, e animados do gosto da Filosofia Peripatética, abraçaram com ardor o Sistema de Galeno e encheram-no de novas subtilezas e escuridades (...) não vemos que ela fi zesse progressos. Todo o seu estudo e aplicação consistia em consultar os Mestres que tinham sido célebres na Medicina Árábica, em traduzir, compilar, imitar e comentar as suas Obras, principalmente as de Avicena e Razis, que tinham o primeiro lugar. Não se explicavam nas Escolas públicas senão estes Escritos e os dos Gregos vieram a ser quase desconhecidos ou ao menos não se fazia deles estimação (POMBAL, 2008, p.335).

Tal Método escolástico aplicado pelos Lentes da Medicina:

afligiu os séculos da ignorância e tiranizou as Ciências. Método perplexo, escuro e contencioso que fez da Aula da Medicina palestra da discórdia e da incivilidade, pois que a ela iam os estudantes médicos aprender a se injuriarem com expressões picantes, a levantar vozes desentoadas e a provocarem-se uns aos outros a saírem com desafios, tão públicos como injuriosos, ao decoro das Aulas Científicas (POMBAL, 2008, p.354).

No “Terceiro e último tempo e estrago e impedimentos nele maquinados e acumulados” pelos jesuítas, o *Compêndio* reforça a imagem que vimos apontado

com esta terceira maquinação acabaram os denominados Jesuítas de consumir em toda esta dilatada série de anos a inteira execução do seu vasto Plano de destruição e de ruína. Faz-nos horror entrar na indagação de tão fúnebres ideias, mas é necessário fazer este sacrifício ao bem da Humanidade e do Estado. Ver-se-á como estes homens, não já por maquinações ocultas, mas sim claras e manifestas, acabaram de destruir a Medicina e de a privar de tudo quanto podia servir-lhe de ilustração e subsídio (POMBAL, 2008, p.355).

A profusão de trechos associando os jesuítas à decadência do Reino por causa de suas concepções morais é vasta. Para continuar nossas análises nos deteremos nos trechos apontados acima, os quais nos permitem identificar como o topos discursivo

sobre a decadência é imprescindível para análise do *Compêndio Histórico*. No entanto, segundo Mateus, devemos nos atentar a esse topos, pois, ao mesmo tempo em que nos permite identificar pontos históricos que constroem um traçado sobre um fenômeno, ele também é formado por pequenos topoi (variações segundo seus lugares históricos) (2012, p.2). Burke nos faz o mesmo alerta sobre o perigo em compreender o conjunto de metáforas como um arcabouço de tradições repetidas de forma passiva:

os escritores posteriores adaptaram e transformaram o montante de conceitos que eles herdaram do passado, ao invés de viverem na ociosidade de seu capital intelectual. Como no caso de qualquer tradição intelectual viva, os conceitos centrais não eram meramente repetidos; eles migravam ou eram deslocados de um contexto para outro (BURKE, 1976, p.146).

Dessa forma devemos compreender a experiência como algo tão relevante quanto a tradição para os argumentos de nossos escritores, destacando que a representação da decadência muda durante o tempo e o espaço. Para compreender essa experiência é importantíssimo levamos em conta a situação vivida por Portugal em relação à Europa nessa época. Situação semelhante a vivida pela Espanha, onde segundo Burke, apesar do otimismo ilustrado em relação ao progresso das nações, uma visão de decadência e isolamento era sentida, fazendo permanecer uma tradição de decadência nas culturas ibéricas (BURKE, 1976, p.148).

Fica claro ao analisarmos o *Compêndio Histórico* como a concepção de decadência está intimamente ligada a uma percepção histórica. Ao analisar o impacto dos primeiros Estatutos implementados pelos jesuítas em 27 de dezembro de 1559, ele os coloca como opositores aos ideais de progresso pautados pela razão e cientificidade, já que “em vez de promoverem as Ciências na Universidade, precipitaram-nas, como vieram a precipitar, na crassa ignorância” (POMBAL, 2008, p.137). Depois volta a afirmar que foram aqueles “que infectaram os corações e as cabeças de todos os réus das usurpações, das sedições, dos insultos e das atrocidades que desde que entraram a obrar os referidos Estatutos”.

Ao colocarmos como pressuposto de análise a relevância do espaço tempo na experiência de decadência de cada povo, percebemos que os jesuítas passam a ser representados como um hiato na história portuguesa, uma ruptura em relação ao passado de glória e conquistas. Essa lógica é fundamental para compreender também como se deu a querela entre Antigos e Modernos no contexto da ilustração portuguesa. O retorno a um passado áureo dependeria da retomada do humanismo renovado proposto pelas luzes.

Talvez por isso a ilustração ibérica tenha assumido sua faceta reformista como forma de superar essa condição. No século XVIII, muitos autores naturalizaram o processo de decadência, como por exemplo D'Alembert, chegando a apontar a decadência como um fenômeno mais natural que a própria estabilidade. Chega a estabelecer uma comparação entre a vida do homem com a do próprio Estado: os impérios dos homens, assim como eles, devem crescer, murchar e cair (BURKE, 1976, p.144). Da mesma forma pensa-se que a “queda pode ser seguida por outra ascensão (...) possibilidade de algum tipo de revival, reforma, regeneração. Alguns pensadores do século XVII acreditaram inclusive na possibilidade de uma reforma universal”. Esse talvez seja o otimismo reformista que se perpetuou na ilustração portuguesa, inclusive cristalizando a figura de Pombal como o ideal de estadista. Podemos perceber isso quando observamos a descrição feita por Oliveira Martins em relação ao célebre ministro de D. José I:

assim aconteceu a Sodoma, assim aconteceu a Lisboa. O terremoto durou cinco anos (1755-1760); e subverteu as ruas e as casas, os templos, os monumentos, as instituições, os homens, até as suas ideias. E sobre as ruínas e destroços da cidade maldita, levantou-se a Jerusalém do utilitarismo burguês; sobre as migalhas de Síbare, a efêmera Salento do marquês de Pombal... (MARTINS, 1861 *apud* MELO, s.d, p.15).

Portugal dialoga com a tradição europeia. Nesse pequeno trecho vemos ecoar os resquícios da tensão entre antigos e modernos. Aqui percebe-se, além da ruptura com o hiato temporal associado aos jesuítas, como a razão ofusca a própria tradição dos antigos. Segundo Mateus (2012, p.7),

a razão é a luz que simultaneamente decorre da modernidade e a ilumina tornando claro o hostil caminho a percorrer, após o crescente divórcio com a autoridade dos antigos. O século da Razão é o século da luz (...) É com o Iluminismo do século XVIII que assistimos à mais feroz e empolada afirmação da modernidade, a qual repele categoricamente o seu sentido humanista retrospectivo e instaura como ideal acabado da perfeição a sua própria auto-erigida autoridade.

Essa modernidade pautada pelo ideal do progresso só foi possível pela maturação da racionalidade científica no século XVIII. Os conhecimentos científicos e técnicos se sobrepõem aos humanísticos, justificando o progresso como trilha para perfectibilidade moral e política (HILSDORF, 2006, p.144). O homem experimenta um desejo de futuro “no qual se despede do papel passivo de contemplação dos antigos e empreende diligentemente o papel principal do palco dos negócios humanos” (MATEUS, 2012, p.7).

Percebemos a valorização das Luzes como possibilidade de regeneração do Reino em diversos momentos do *Compêndio Histórico*. No segundo capítulo, ele cita no “décimo quinto e último estrago e impedimento” o que dependeria o “feliz ou infeliz” sucesso para aplicação de qualquer disciplina. Além do “bom ou mau gosto dos Estudos”, cita “a participação ou a carência das luzes, que não só manifestam os caminhos já abertos, mas também habilitam para novos descobrimentos, com que mais se dilate o Império e enriqueça o Tesouro das mesmas Ciências, são os que decidem do progresso que nelas se procura” (POMBAL, 2008, p.318).

A mesma lógica é ressaltada no terceiro capítulo, colocando o pensamento ilustrado e a ciência como forma de recuperação do Reino.

A observação e a experiência (isto é, o sólido estudo da Natureza que Hipócrates cultivou e deixou recomendado à posteridade nos seus admiráveis escritos) eram o único meio de sair deste caos, eram a estrada real e direita por onde marchavam aqueles que pretendiam entrar no Templo de Esculápio e eram o mesmo que devia nos séculos seguintes elevar a Medicina ao ponto da sua maior perfeição (POMBAL, 2008, p.356).

Para isso cita nomes que “fortemente combateram a Filosofia Aristotélica (...) sacudindo o jugo Aristotélico” e seriam a saída para o progresso de Portugal. Refere-se a nomes como Bacon, Descartes, Gassendo, Galilei, Basson, Pascal, Newton, Torricelli, Haley, Leibnitz, Tomásio e Wolfo (POMBAL, 2008, p.356).

Apontamos esse último trecho presente no final do terceiro capítulo como uma reflexão dos pontos identificados nele. Enquanto o progresso avançava na Europa,

trabalhavam os Jesuítas em Portugal por envolver este Reino e os Senhorios dele na mais espessa ignorância, mostrando-se cada vez mais insensíveis ao progresso das Letras, fazendo-se adoradores cegos da Escola Peripatética e declarando uma viva guerra a todos quantos se atreviam a pensar de modo diferente do que era por eles afectado. Não se pode bem conceber como os Jesuítas pudessem, não dizemos já intentar, mas executar tão perniciosos desígnios. Porém, são factos públicos que não podem por isso ser contestados. Consulte-se a História Literária de Portugal, observe-se o método que seguiam os Jesuítas no ensino público das Humanidades e da Filosofia, leiam-se os Livros que eles adoptaram para as Classes, examinem-se as suas produções Literárias e ver-se-á claramente que eles foram a causa de que estes Séculos, tão ilustrados para as outras Nações, fossem para Portugal escuríssimos, porque baniram das Escolas todo o gosto da boa Literatura, introduziram nelas a ignorância das Línguas, eternizaram a Filosofia Arábico-Aristotélica, etc (POMBAL, 2008, p.357-358).

Nesse trecho o *Compêndio Histórico* conclui sua perspectiva histórico-pedagógica. Os jesuítas, deslocados para uma temporalidade negativa, deveriam ser suprimidos em nome das Luzes regeneradoras. A educação, segundos os pressupostos modernos ilustrados são vistos como os novos paradigmas a serem adotados pelas reformas pombalinas. Não a modernidade que já identificamos nas ações e concepções pedagógicas jesuíticas, mas àquelas autorizadas e reconhecidas pelo ministério pombalino.

Ainda no terceiro capítulo, o *Compêndio Histórico* lamenta como os jesuítas impediram por vários “libelos” as luzes de obras como o *Verdadeiro Método de Estudos de Verney*. No entanto, agora qual seria a direção tomada pelas reformas educacionais em Portugal?

Ocupar livre de todo o embaraço no exame da Natureza por meio da experiência e da exacta observação, fazendo-se, por fim, o objecto da atenção e cuidado dos sábios, merecendo a protecção e apoio dos Príncipes, sendo ensinada nas universidades mais célebres da Europa, ilustrando todas as Ciências que dela dependem, aperfeiçoando as Artes Liberais e mecânicas e produzindo imensas utilidades em benefício das famílias e dos Estados (POMBAL, 2008, p.356).

Essa conclusão é fundamental para compreendermos a representação da ação jesuítica em Portugal. Apesar de indicarmos a querela entre Antigos e Moderno como uma estrutura que se gestou ao longo da modernidade, sendo fundamental para compreendermos a construção de uma temporalidade negativa a qual os jesuítas são associados. O que é conclamado para garantia das reformas é a ação dos príncipes, do Estado como promotor das reformas e capaz de ilustrar a sociedade garantindo o progresso.

Por isso, foi fundamental ao longo desse capítulo analisarmos o campo da literatura, em específico a literatura antijesuítica, tendo em vista, segundo DeJean (2005, p.37), a força com que a literatura se apresenta no século XVIII como espaço de formação de opinião pública. Concepção que começa a se gestar nesse contexto.

O Estado luso, orientado por meio da propaganda antijesuítica, foi eficiente em mobilizar uma série de representações e estruturas discursivas que ganharam força ao longo da Modernidade, cristalizando o mito, a “lenda negra”, da ameaça jesuítica. Talvez por isso a sua eficiência em justificar as contínuas ações políticas para suprimir a Ordem. O ministério pombalino, a figura do Marquês de Pombal e a intelectualidade lusitana, e a Companhia de Jesus, envolvem-se em uma “Guerra Cultural”, na qual o que esteve em disputa não foi somente a atuação política e educacional, mas a apropriação dos paradigmas modernos.

Nesse campo de batalhas sabemos o destino da Companhia de Jesus... Cabe-nos analisar quais outras estratégias discursivas foram mobilizadas pela propaganda antijesuítica que permitiram a construção de determinada representação sobre os inicianos.

CAPÍTULO 3: A REPRESENTAÇÃO SOBRE OS JESUÍTAS A PARTIR DA CONCEPÇÃO DE HOMEM ILUSTRADO

Conforme apontamos, analisar a construção da representação da ação jesuítica a partir dos ilustrados portugueses envolve retomar uma série de representações de longa data, cunhadas ao longo de séculos. Enquanto no segundo capítulo buscamos relacionar essa representação a uma temporalidade negativa, uma “idade de ferro”, a partir do debate entre Antigos e Modernos; nos deteremos, nesse capítulo, a analisar a representação dos jesuítas em oposição às concepções de homem estabelecida pela Modernidade.

Pautada pelo individualismo, pela racionalidade científica e pela retomada do humanismo antropocêntrico, a Modernidade consolidou, ao longo de séculos, uma visão antropológica. Segundo Falcon (1982), esses ideais, juntamente as concepções morais, foram caros à Ilustração que, como apontamos, ligou-se à maturação dessa visão de mundo.

Lembramos que tanto a Modernidade, quanto a Ilustração, não podem ser compreendidas como movimentos abstratos, descolados de sua materialidade social. Assim, são movimentos amplos e plurais. No entanto, segundo Todorov (2008, p.137), podemos deduzir alguns princípios gerais que comungam determinada visão de mundo.

Os homens das Luzes tinham observado bem isso: as potências europeias forma entre si uma espécie de sistema, elas estão ligadas tanto pelo comércio como pela política, e elas se referem aos mesmos princípios gerais (...) Esse sistema está fundado, de um lado, sobre a unidade da ciência e a possibilidade de entender-se sobre o que constitui um progresso em matéria de conhecimento; de outro lado sobre a comunidade de um ideal, que se deve tanto ao ensino cristão quanto às tradições do direito natural.

São diversas características, com profundas raízes históricas, que constituíram a visão antropológica das Luzes e, sobretudo, de uma modernidade europeia. Uma autoimagem que funda diversas outras: a concepção eurocêntrica, a moralidade ocidental e, em detrimento delas, aqueles que se opõem a essas concepções. Michele

Duchet destaca o quanto essa visão de mundo pode ser excludente. A historiadora francesa reafirma o ideal de uma antropologia das Luzes ligada a uma série de valores representados pelo primado absoluto da razão e pelo caráter universal e imutável da natureza humana. Humanismo e racionalismo permitem a essa antropologia uma interessante concatenação entre certas formas de pensamento tipicamente “europocêntricas” (DUCHET, 1971). No entanto, o pensamento ilustrado submeteu o mundo a valores que para ele eram universais, restringindo muitas vezes o reconhecimento de uma alteridade. Um dos pontos centrais dessa contradição é a forma como os intelectuais buscaram compreender a figura do homem americano, os indígenas. Segundo Duchet (1971, p.11-12), mesmo com os valores de universalidade, liberdade e igualdade, os povos americanos permaneceram encerrados em uma “rede de negações” expressas por dois modelos: do selvagem “vazio” (sem racionalidade, sem religião, sem polícia, etc.) e do “homem natural” (sem senhor, sem vícios, um ser ainda “originário”).

Utilizaremos essa lógica proposta por Duchet para analisar a forma como o pensamento ilustrado construiu as representações da ação dos jesuítas. Percebemos até agora como essas representações também encerraram os inicianos em uma “rede de negações”, primeiro deslocando-os para uma temporalidade distinta da Modernidade das Luzes, agora buscaremos identificar a forma como eles foram “esvaziados” de qualquer valor/ideal pregado pela concepção de homem e sociedade da época. Agravando essa constatação, diferentemente dos americanos que em alguns discursos foram deslocados para uma temporalidade originária, representando o ideal de “homem natural”, os jesuítas foram deslocados a um passado distinto, a uma “Idade de Ferro” a ser superada e esquecida.

Nosso percurso de análise nesse capítulo se dará em três momentos: 1) A representação da ação jesuítica a partir do discurso das Ciências Naturais e das concepções de civilização; 2) A representação dos jesuítas a partir dos debates teológicos e da relação entre Igreja e Estado no século XVIII; 3) A representação da ação jesuítica a partir do discurso político, focando as novas concepções de Estado que orientavam as diretrizes políticas do ministério do Marquês de Pombal.

3.1 “Ferozes, maliciosos e venenosos”: representação da ação jesuítica a partir do discurso científico e dos ideais de civilização

Ao longo da análise do *Compêndio Histórico* identificamos alguns adjetivos recorrentemente atribuídos aos jesuítas: animalescos, ferozes, pestilentos, perniciosos, venenosos e lânguidos. Eles direcionam nosso olhar para uma condição natural decadente e inferiorizada dos jesuítas. No entanto, como podemos naturalizar a prática, ou mesmo a natureza de algum grupo social, a determinado conjunto de características? Qual a intenção que orienta o discurso ao produzir essa representação? Buscaremos relacionar essa representação pejorativa a um conjunto de atributos do discurso científico do século XVIII e das concepções de civilização, das quais os jesuítas são distanciados.

Já apontamos, ao longo do segundo capítulo, como a estrutura retórica do *Compêndio Histórico* buscou distanciar os inicianos da construção do pensamento moderno racional e científico, sendo-lhes atribuídos uma imagem atrasada, ligada às trevas de um pensamento escolástico. Esse pensamento é identificado como causa da ruína dos estudos na Universidade de Coimbra por meio dos Estatutos instaurados pelos jesuítas em 1598. Interessante destacarmos que, segundo o *Compêndio Histórico*, a escolástica propagada pelos inicianos não é considerada aquela “digna de Aristóteles”.

No segundo capítulo do *Compêndio Histórico* (POMBAL, 2008, p.225), destaca-se o quinto estrago causado à Jurisprudência em que afirma que os jesuítas teriam ignorado a “Língua grega e a antiga Filosofia a explicaram não pela fonte dos Livros de Aristóteles, mas sim pelos corruptos intérpretes”. Assim os inicianos deram lugar a uma “Metafísica vulgar da Escola falsamente imputada a Aristóteles pelos seus primeiros intérpretes que a viciaram, e amplificada pelos árabes”. Dessa forma, nenhum traço de cientificidade se encontraria nessa prática. Os “escolásticos” jesuítas entendendo

mal a natureza da Ontologia, de que nela tratara Aristóteles, não refletindo que esta não foi inventada para constituir nova espécie de Ciência subsistente per si só, mas somente para servir e famular às outras Ciências, não atenderam nela a este último fim e pararam nela como em Ciência própria (POMBAL, 2008, p.225).

Eles reduziam sua prática cotidiana nos colégios a

disputar sutilmente e sem fim (...) movendo nela questões infinitas que de nada serviam para o uso das outras Disciplinas e da vida humana, e que só eram próprias para levar aos maiores absurdos o desordenado apetite da vã e insignificante ostentação de engenho e para estabelecer o tirânico império da opinião. (POMBAL, 2008, p.225).

A questão é reforçada no quarto estrago em que o *Compêndio Histórico* destaca o mal causado na Lógica pelos Estatutos. Segundo o *Compêndio*, a lógica tem como importância ser:

a porta de todas as Ciências, tendo por objecto, polir o entendimento, evacua-lo de perversões, dirigindo-lhe as três operações, dar-lhe uma boa noção das ideias, ensiná-lo a formar um juízo são e seguro, a discorrer com solidez, com acerto e com ordem, para o fim de descobrir a verdade, ou certa, ou provável, ou seja pela disputa, ou pela meditação, ou pela leitura, e a poder comunicá-la por meio de voz ou da escritura, mostrando a mesma Lógica o critério da verdade, dando as úteis e importantes doutrinas do *Método*, da *Hermenêutica* e da *Crítica*, que todas são de um uso perpétuo e contínuo em todas as Ciências (POMBAL, 2008, p.219).

Segundo o *Compêndio Histórico*, nos Estatutos de 1598 os jesuítas passaram a não exigir o estudo da Lógica para o ingresso no curso de Jurisprudência. Baseando-se na lógica escolástica, estimulavam entre os alunos somente a “arte de disputar”. Nota-se como os jesuítas são identificados como um obstáculo ao pensamento racional e lógico proposto pelo discurso científico moderno. Essa constatação é mais evidente quando o *Compêndio Histórico* reforça a necessidade de

sacudir o pesado jugo e a tirânica servidão, em que o Peripato tinha os espíritos e a ensinar-se publicamente a Filosofia Moderna, e como parte dela a Lógica já reformada por *Pedro de Ramo*, *Bacon*, *Descartes*, *Gassendo* e outros modernos (...) e que fosse também já emendada pelas luzes de *Nicole*, *Malebranche*, *Mariotte*, *Thomásio*, *Locke*, *le Clerc*, e *Wolfio*, satisfizesse completamente ao seu fim,

trazendo tudo o melhor que sobre ela têm escrito Antigos e Modernos e que fosse verdadeiramente *Eclética*. (POMBAL, 2008, p.222)

Dessa forma, identificamos como o *Compêndio Histórico* busca distanciar os jesuítas da racionalidade consolidada ao longo da Modernidade. Ao elencar os diversos filósofos, tanto “Antigos” quanto “Modernos”, que teriam cunhado o pensamento moderno, os jesuítas são apartados desse conjunto. Até mesmo em relação ao pensamento aristotélico, são vistos como “corruptores interpretes”, estabelecendo uma “Metafísica vulgar” e de terem “compreendido mal a antologia de Aristóteles”.

Para retomarmos os aspectos que constituíram o discurso científico, reforçamos a emblemática posição ocupada pela *Enciclopédia* nesse contexto. Segundo Robert Darnton (2014, p.250), a “estratégia epistemológica” proposta pela *Enciclopédia* remonta ao próprio Aristóteles. Refere-se à metáfora da árvore do conhecimento, que novamente estaria sendo podada pelos filósofos, tendo o pensamento aristotélico como uma de suas raízes. Essa poda seria representada pela série de conhecimentos que vinham se organizando desde o *trivium* e o *quadrivium*, as artes liberais e mecânicas, os *studia humanitatis* da Idade Média e do Renascimento. Buscou-se comprimir o conhecimento em esquemas: um “impulso diagramático – uma tendência a mapear, delinear e especializar segmentos do conhecimento – alimenta a tendência do enciclopedismo que se estendeu de Ramus a Bacon, Alsted, Comenius, Leibniz, Chambers, Diderot e D’Alembert”.

O ecletismo enciclopédico proposto pelas Luzes, e identificado como saída para o progresso das ciências em Portugal, liga-se ao ideal de homem ilustrado, o “homem de letras” que a tudo submete “sob a égide da razão”. As ciências, a religião, a ética, o direito, o governo, a educação e as produções artísticas e literárias, passariam a ser consideradas “naturais em sua essência” e, portanto, segundo a lógica enciclopédica, imanentes e laicas. (HAZARD, 1989, p.151-155).

Quando o *Compêndio Histórico* ressalta a problemática da lógica, percebemos como dialoga com as mudanças epistemológicas propostas pelo pensamento ilustrado. Segundo Darnton (2014, p.265), D’Alembert e Diderot queriam “atualizar a antiga faculdade da psicologia. Então, podaram a árvore de Bacon à maneira lockiana e, assim, alinharam a morfologia com a epistemologia”. A proposta lockiana culmina no

distanciamento da metafísica, tanto a teológica, ou a ligada à Escolástica e as doutrinas das ideias inatas de Descartes. Segundo Darnton (2014, p.267), Locke representou o “definitivo sofreamento da filosofia, porque fixou limites finais para o cognoscível, reduzindo todo conhecimento à sensação e à reflexão, eliminou afinal, a verdade extraterrestre do mundo do saber”. Dessa forma, o saber assume sua faceta pragmática. Submete a realidade, a natureza, ao exame da razão. Essas características do pensamento racional ilustrado foram fundamentais para organização das Ciências Naturais durante o século XVIII, cuja importância percebemos na construção da representação da ação jesuítica.

Para iniciarmos essa relação destacamos alguns trechos do *Compêndio Histórico*. Já em sua primeira parte, no prelúdio III, ele descreve o impacto dos Estatutos estabelecidos pelos jesuítas na Universidade de Coimbra. Com eles: “acabaram de vomitar os mesmos Jesuítas todo o seu veneno com a maquinação e publicação que fizeram no ano seguinte do abominável Código de Estatutos, que desde então até agora ficou tiranizando aquela infeliz Universidade”. (POMBAL, 2008, p.143). No Prelúdio IV, ao descrever os “estratagemas” utilizados pelos jesuítas para destruir a Universidade de Coimbra enfatizam-se os “defeitos de caráter” dos jesuítas, como sua “malícia” e “ferocidade” (POMBAL, 2008, p.164). Novamente recorre-se a imagem da venenosa escolástica:

aqueles pestíferos venenos deitados na fonte das ciências, foram os que infectaram os corações e as cabeças de todos os réus das usurpações, das sedições, dos insultos e das atrocidades que desde que entraram a obrar os referidos *Estatutos*, se tem visto em Portugal tão espantosamente (POMBAL, 2008, p.170).

Observamos aqui uma série de adjetivações que constroem uma determinada representação dos jesuítas: venenosos, maliciosos, ferozes, pestíferos... Essa é uma comparação recorrente na literatura antijesuítica. Franco cita o exemplo de um livro editado em 1593 denominado *História da Ordem dos jesuítas*. Nele comparava os jesuítas com: ferozes javalis, serpentes, víboras, cabras nojentas e porcos repugnantes (FRANCO, 2012, p.60). Por que o esforço do *Compêndio Histórico* em deslocar a

representação dos jesuítas a essa imagem animalesca? De que forma essa retórica se associa ao discurso científico da época? Aqui destacamos as Ciências Naturais como uma possível chave de leitura para essas representações.

Darnton (2014, p.248), ao analisar a *Enciclopédia*, destaca que o modelo de racionalidade proposto pelas Luzes permitiu o surgimento de grandes sistemas de classificação: “Ordenamos o mundo de acordo com categorias que consideramos evidentes simplesmente porque estão estabelecidas. Ocupam um espaço epistemológico anterior ao pensamento e, assim, têm um extraordinário poder de resistência”. Essa característica está intimamente ligada a uma obra publicada alguns anos antes da *Enciclopédia* e que pode nos ajudar a compreender as representações sobre os jesuítas. Trata-se do *Systema Natural* de Carl Lineu (1707-1778)⁸, em 1735.

Essa obra liga-se ao contexto de expansão do olhar europeu sobre o mundo. Destacam-se, por exemplo, as primeiras expedições científicas internacionais da Europa e a consolidação das Ciências Naturais⁹ como forma de classificar o mundo. Em sua obra, Lineu estabelece um sistema classificatório que visava categorizar todas as formas vegetais do planeta de acordo com as características de suas partes reprodutivas (PRATT, 1999, p.55). Posteriormente, Lineu atualizou seu sistema situando o Homem em suas classificações dos espécimes naturais. Colocou-o entre os quadrúpedes numa categoria isolada “Homo”. Traçou também uma distinção entre “Homo Sapiens” e “Homo Monstruosus”, além de sugerir uma classificação segundo os povos (PRATT, 1999, p.68). Qual a importância dessa forma de classificação para compreensão das representações sobre os jesuítas?

Inicialmente podemos destacar o impacto da obra de Carl Lineu no pensamento científico que influenciou a formação dos letrados portugueses. Segundo Pratt (1999,

⁸ Carl Nilsson Linnæus – na literatura portuguesa, Carl Lineu – e em sueco após nobilitação Carl von Linné. Foi um botânico, zoólogo e médico sueco, criador da nomenclatura binomial e da classificação científica, sendo assim considerado o "pai da taxonomia moderna". Dentre suas principais obras destacamos: *Systema Naturae* (1735), *Philosophia Botanica* (1751) e a *Fundamenta Botanica* (1736) (PRATT, 1999).

⁹ As Ciências Naturais se organizam no século XVIII a partir de um conjunto de saberes: Física, Botânica, Biologia, Zoologia e, inclusive, Filosofia e a História, sendo muitas vezes denominada de História Natural. Buscam estudar a natureza e seus aspectos gerais e fundamentais, regulado por regras ou leis de origem natural e com validade universal. Em sua abordagem presam pela classificação e descrição dos aspectos físicos constituinte da natureza das espécimes (PRATT, 1999).

p.57), à medida em que o *Systema Naturae* de Lineu se difundiu pela Europa, seus discípulos “espalhavam-se às dúzias por todo o globo”. Dentre eles podemos citar naturalistas de renome como Georges-Louis Leclerc, o conde de Buffon, com sua *Histoire Naturelle*, publicada em 1759; e Michel Adanson, com sua obra *Familles des Plantes*, publicada em 1763. Portugal, no contexto das reformas pombalinas, não se isolou desse debate.

Identificamos, como ponte entre os debates das Ciências Naturais e o contexto das reformas pombalinas, a figura do naturalista italiano Domenico Agostino Vandelli (1735-1816). Vandelli passou grande parte de sua vida em Portugal, onde cumpriu importante papel no desenvolvimento da química e da história natural e na criação de jardins botânicos. Entre 1759 e 1773 manteve uma profícua correspondência com Lineu (SCARANO, 2008, p.13).

Sua atuação foi marcante nas reformas pombalinas do ensino. Segundo Rômulo de Carvalho (1987, p.49-50), Vandelli já se fez presente nesse contexto. Em 1764, é contratado como professor para o Colégio dos Nobres, apesar deste não conter em seu programa de estudos a disciplina de História Natural – sinônimo utilizado para as Ciências Naturais. Permanece no Colégio pouco mais de um ano, regressando depois para a Itália. Em 1768 encontrava-se novamente em Portugal, foi “nesse ano que o rei D. José o incumbiu de estabelecer um Jardim Botânico junto do palácio real da Ajuda, em Lisboa (...) Em 11 de Setembro de 1772 é nomeado lente de História Natural e de Química para a Universidade reformada”.

Percebe-se dessa forma o peso das Ciências Naturais nesse momento das reformas educacionais, principalmente no âmbito da Universidade de Coimbra. Segundo Rômulo de Carvalho (1987, p.40),

a reforma pombalina do ensino superior criou uma Faculdade expressamente destinada ao ensino das Ciências Naturais e das Ciências Físico-Químicas. Chamou-se-lhe Faculdade de Filosofia pois as matérias lecionadas nessas disciplinas consideravam-se como pertencendo ao que então se designava por Filosofia Natural ou seja o conhecimento da Natureza nos seus diversos aspectos.

Não pretendemos analisar o impacto da obra de Vandelli nas reformas educacionais, mas destacar sua relevância para compreender o impacto das Ciências Naturais ou História Natural na construção da visão de mundo dos ilustrados portugueses, seja para pensar os domínios ultramarinos por meio das expedições científicas, ou mesmo para pensar a figura dos jesuítas.

A partir dessa constatação buscaremos relacionar a retórica das Ciências Naturais em relação aos objetos sob sua análise com a representação da ação jesuítica. Essa retórica sobre a natureza pressupõe um olhar sobre o outro, o que possivelmente impactou no discurso sobre os jesuítas. Percebemos ao longo de todo o discurso a referência da ação jesuítica como algo “malicioso”, “feroz”, “decadente”. Por meio da sua escolástica, teriam infectado o Reino com um “veneno”. Todos esses atributos são recorrentes no discurso da História Natural e presente no vocabulário dos naturalistas do século XVIII para descrever a América e os povos americanos.

Antonello Gerbi, em sua obra *O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)*, busca traçar a construção desse discurso sobre o Novo Mundo, a América, em contraposição ao Velho Mundo, a Europa. O Novo Mundo emerge nas narrativas como um espaço originário e decadente, gera uma natureza nociva e inferiorizada. Em contraponto, a Europa emerge como espaço civilizado, lugar do desenvolvimento, seja da natureza, quanto dos espécimes, garantindo o progresso.

O americano é alvo dessa retórica. Um dos detratores da América, Cornelius de Pauw (1739-1799), em sua obra *Recherches philosophiques sur les Américains*, descreve o americano como “selvagens”, eles “vivem cada um por si, sem se ajudarem reciprocamente, em um estado de indolência, de inércia, de completo aviltamento”. Os homens estariam “pior ainda que os animais (...) são como bebês raquíticos, irreparavelmente indolentes e incapazes de qualquer progresso mental” (GERBI, 1996, p.58).

Ao aproximarmos os jesuítas desse vocabulário estamos dialogando diretamente com os códigos propostos pelas Ciências Naturais. Podemos evidenciar esse discurso ao compará-lo com as teses de outro detrator da América. Gerbi destaca as teses de Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788). Segundo Buffon, a inferioridade do americano é agravada pela natureza do Novo Mundo, caótica e hostil, mantém os

espécimes sobre domínio impedindo seu desenvolvimento. É uma natureza composta por um clima quente e úmido que a “tudo corrompe e sufoca com seus vapores úmidos e nocivos. Tal clima, ausente de calor e energia, só pode gerar animais pequenos como insetos e homens frios, até mesmo débeis” (GERBI, 1996, p.22). A natureza americana dessa forma oscilava entre a “imaturidade” e a “decadência”, entre um mundo embrionário e outro em putrefação. Só possibilitaria a “fecundidade lânguida das formas inferiores (...) um infinito pulular de insetos, ofídios (répteis) e batráquios (sapos)” (GERBI, 1996, p.24-27).

Não seria essa a imagem recorrente no *Compêndio Histórico* sobre os jesuítas? Constantemente associados a uma imagem animalesca. Insetos que causam a decadência do Reino. O impacto dessa natureza para a América foi sua decadência; o mesmo destino teria Portugal pela influência jesuítica.

No décimo quarto estrago do segundo capítulo, o *Compêndio Histórico* relata a situação dos estudos jurídicos como uma “triste imagem, o lastimoso espetáculo, o feio e medonho quadro que se ofereceu aos olhos para horrorizar os Espíritos” (POMBAL, 2008, p.313). Mais à frente reforça essa imagem:

daqui vimos que de vapores elevados de charcos se formaram densíssimas nuvens para perturbarem e escurecerem o Céu da nossa Jurisprudência, para privarem os Tribunais destes Reinos das benignas influências dos Astros mais benéficos e que mais os ilustram e para recolherem, unirem e prepararem no seio deles as malignas exalações que, em vez de se desfazerem brandamente em luzes inocentes, que alumiem e desterrem as trevas, se acenderam somente para serem seguidas de relâmpagos e de raios, os quais, rompendo e rasgando furiosamente a própria matriz, atroaram com formidáveis estampidos, encheram os viventes de pavor, de confusão e de espanto e a tudo ameaçaram com a última desolação as grandes ruínas que se têm acumulado nestes Reinos. (POMBAL, 2008, p.314)

A natureza decadente dos jesuítas é associada uma moralidade “perniciosa”, sendo seu objetivo “desterrar destes Reinos (Portugal e seus domínios) toda a Moral que não era a sua infame casuística (...) e plantar neles uma crassa e total ignorância” (POMBAL, 2008, p.272).

Assim como os detratores da América afirmaram que a natureza ultramarina, poderia ser nociva e decadente – nada se desenvolvendo, tudo sendo caos e desordem – no *Compêndio Histórico* a naturalização dos jesuítas acompanha uma mesma lógica científica. Ele lembra que as práticas de “malícia” e “ferocidade” dos jesuítas levam à “sedição e a discórdia intestina”, seja do corpo acadêmico, seja do corpo político. Todo espaço em que vigora essa prática é onde “tudo é confusão, tudo é espírito de facções e tudo é um caos de discórdias e guerras intestinas”. (POMBAL, 2008, p.164).

No segundo estratagema do prelúdio IV, reforça-se o cenário caótico constituído a partir da implementação dos Estatutos dos jesuítas. Nesse estratagema, são mostradas as tensões geradas pela lei que distinguia judeus novos de cristãos na Universidade de Coimbra. Tal distinção teria acarretado um motim no ano de 1506¹⁰. Segundo o *Compêndio Histórico*, os “numerosos e ardilosos indivíduos da mesma perniciosa sociedade chamada de Jesus” recorrendo “sempre nos mesmos vícios” teriam:

propagada, útil, honorífica e pia a sediciosa distinção de nomes e a guerra civil por ela acendida, que causaram o motim do ano de 1506 (...) E acertaram somente e foram somente religiosos eles Jesuítas que, pelos oblíquos retorcido se ocultos atalhos das intrigas e das maquinações que acima se acabam de substanciar, foram excogitar entre os factos do mais feliz dos reinados precedentes aquela castigada e proibida distinção sediciosa, para dividirem e dilacerarem com ela as forças do Reino em geral e as da Universidade de Coimbra no seu particular, que era o que pretenderam e conseguiram com os funestíssimos efeitos que ainda deploramos e hão-de deplorar os séculos futuros pelos muitos vestígios que tão grandes estragos não podem deixar de transmitir ainda aos vindouros (POMBAL, 2006, p.164).

Aqui destaca-se como causadora a situação de “sedição” e completo “caos” os “vícios” engendrados pela moral jesuítica. Tal palavra associa-se diretamente ao debate

¹⁰ No Massacre de Lisboa de 1506, também conhecido como Pogrom de Lisboa ou Matança da Páscoa de 1506, uma multidão perseguiu, torturou e matou centenas de judeus (mais de 4000, acusados de serem a causa de uma seca, fome e peste que assolavam o país). Esse acontecimento sucedeu antes do início da Inquisição e nove anos depois da conversão forçada dos judeus em Portugal, em 1497, durante o reinado de D. Manuel I. (MATEUS e PINTO, 2006, p.793-804).

da natureza humana, seja pela Ciências Naturais, quanto pelos pensadores que debatiam o estatuto ontológico do indivíduo no cenário europeu.

Até o presente momento utilizamos os códigos das Ciências Naturais para compreender a construção da representação pejorativa dos jesuítas. No entanto, Gerbi nos lembra que ao analisar essas imagens detratoras em relação ao Novo Mundo estamos lidando com um debate que resgata mais de três séculos de polêmicas, remetendo inclusive a imagens medievais sobre a constituição da natureza humana (GERBI, 1996, p.76-80). Dessa forma, pretendemos inserir as representações sobre os jesuítas, como inferiores, viciosos e decadentes, como um contraponto ao ideal de homem europeu construído durante a modernidade. Um dos campos que alimentou esse debate foi a ideia de civilização a qual trataremos como conceito e como processo psíquico-social.

O conceito de Civilização é algo complexo. Para Paiva (2012, p.307), “Civilização é o termo que designa as culturas praticadas na cidade”, não é necessariamente algo positivo ou negativo, já que representa uma forma de cultura, uma dada configuração expressa pelos indivíduos em determinado tempo e espaço. Nessa mesma perspectiva destacamos a obra de Norbert Elias, *O Processo Civilizador*, em que destaca que os comportamentos típicos do “homem civilizado ocidental” são constituídos historicamente, logo, em um processo civilizatório. O significado desse processo é diferente para cada nação do Ocidente, mas em suma, está relacionado a um processo, um movimento constante e incessante “para a frente” (ELIAS, 1994a, p.17-25). Segundo Gusdorf (1971, p.386), apesar da ideia de civilização pressupor uma “variável de uma humanidade unitária”, durante o pensamento ilustrado percebe-se uma divergência de critérios. Sejam eles aqueles de caráter nacional, citados por Elias, ou a partir do processo de observações e reflexões que levaram a tomada de consciência da diversidade em relação a natureza humana.

Em suma, a civilização não pode ser tomada como conceito abstrato. Ela é constituída pelos indivíduos em sua vivência, em seu agir, por meio de sua postura para consigo mesma e com os outros a ele circunstantes. As normatizações geradas a partir dessas complexas relações entre os indivíduos se dá o nome de civilização. Essa amplitude em relação ao conceito de civilização é destacada por Elias, referindo-se ao

conceito de “civilização” como nível de tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes, às formas de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Logo, nada há que não possa ser feito de forma “civilizada” ou “incivilizada” (ELIAS, 1994a, p.23). Segundo Paiva (2012, p.309), “A cultura que se compartilha em dimensões macro, seja em número de habitantes, seja em termos de território, se diz civilização. Cada civilização tem sua história, ou seja, causas diferentes podem estar na origem das civilizações existentes”.

Esse “desenho”, dado às ações, é constituído pelas pessoas em seu “viver social” e essas “ações modelares”, constituídas pelas pessoas ao longo de tempos remotos, passam também a atuar em suas relações. Segundo Paiva (2012, p.309):

Conhecer esses princípios permitiria entender o porquê das ações, do modelo de ações praticadas, daquilo que resumimos como cultura ou civilização. Todo agir, com efeito, sabe a realidade, e expressa os princípios de sua construção. Ele se traduz por experiência social, mas a maioria das pessoas aí envolvidas não se dão conta do caráter inventivo dos gestos.

Essa mudança impactou não só a visão do indivíduo sobre si mesmo, mas também impulsionou a formulação de uma imagem sobre sua sociedade, valores e espaço físico. Tal mudança pode ser traduzida em conceitos complexos como a ideia de Europa, a modernidade, até mesmo conceitos como civilização que, segundo Elias (1994a, p.17), “expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo”.

Até agora abordamos os ideais constituídos pela Modernidade a partir da emergência do pensamento racional. Agora para compreender as representações sobre os jesuítas relacionadas a sua moralidade, devemos compreender também essa Modernidade segundos ideias de civilização. Segundo Paiva (2012), tanto o pensamento racional moderno, quanto a civilização, se interligam e foram possíveis a partir do desenvolvimento da “prática mercantil” a partir do século XII.

A emergência dessas práticas sociais pode ser identificada nas mudanças ocorridas do tipo de sociedade medieval para as novas práticas impregnadas pela prática

mercantil. Segundo Paiva (2012, p.313-314), com a dissolução do modelo romano, que perdurou ao longo de toda a Antiguidade, temos a constituição de uma sociedade pautada pelo caráter comunitário dos povos bárbaros. Nesse tipo de sociedade as pessoas se punham como inteiras nas relações. Foi um modelo de sociedade que se plasmou na busca pela acomodação, na busca pela sobrevivência, em um período de guerras e instabilidade. A pequena propriedade, o Feudo, era o espaço de vivência dessas pessoas. A interdependência, a unidade, marcava a relação entre elas. Nas relações:

O senhor exercia seu poder plenamente, não distinguindo pois trabalho, família, ordem social, Direito etc. As pessoas, revestidas de suas competências, eram o critério de modelagem dos costumes, dos valores, das crenças, da produção, do discurso. Tudo isso se fazia segundo a conveniência da sobrevivência. A conveniência se plasmou, assim pela adesão. Deste modo, a comunidade se punha de uma forma acabada, completa, ou seja, o presente se lhe punha como totalidade. (PAIVA, 2012, p.315).

A essas relações sociais aglutinou-se toda a tradição cristã romana. A comunidade das pessoas era compreendida como uma “ordem divina”. Segundo Paiva (PAIVA, 2012, p.316):

todas as partes dessa ordem como que testemunhavam essa presença e, destarte, agiam como expressões de Deus. Quer dizer, tudo o que faziam era para a glória de Deus, fossem atos de culto, fossem atos de governo, atos militares, atos políticos, atos comerciais, relações familiares e sociais etc.

Esse “desenho” social vigorou até por volta do século X, sendo transformado pelo surgimento do grande comércio que alterou os fundamentos da convivência, provocando uma mudança que lentamente transformou toda a civilização. Essa transformação não deve ser limitada como a relação comercial em si, compra e venda, mas a partir de todos os princípios que se articulam nas relações sociais, gerando novas atitudes, interesses e maneiras de viver. Segundo Paiva (2012, p.319), essas novas

experiências se “traduzem em entendimentos, hábitos, valores, instituições, instrumentos: reinterpretações de toda sorte”, compondo um “novo desenho da nova civilização”.

O lucro, o interesse, a individualização dos negócios, o cálculo, geraram novos padrões de vida social. Em contraponto à comunidade afetiva, passa-se a valorizar as relações constituídas artificialmente segundo uma lógica funcional, instrumental e estratégica: “O indivíduo não se põe, com efeito, como parte do todo, senão como um outro todo; não se põe como inteiro, senão em um aspecto, escondendo os demais” (PAIVA, 2012, p.320).

Essa nova configuração da civilização quebra a comunidade e valoriza o indivíduo, aquele que age, e suas capacidades para configurar o espaço ao seu redor. Por isso precisa dimensioná-la, matematizá-la e calculá-la. Conforme já destacamos, a dimensão sagrada da comunidade é paulatinamente pautada pela racionalidade moderna. A vontade, o agir e o posicionamento do indivíduo devem ser marcados pela concepção histórica de aperfeiçoamento ininterrupto. Um aperfeiçoamento moral e civilizatório almejado em diversos espaços. Um deles o educacional.

Hilsdorf também identifica as mudanças promovidas a partir do Renascimento comercial e urbano do século XI. Apesar da notável influência da Igreja Católica, percebe-se a influência de leigos e das corporações de letrados (*universitas*) no distanciamento dos ideais monásticos. Temos um retorno das “artes liberais” e da valorização do Direito Romano (HILSDORF, 2006, p.19-21).

A partir do século XIV se consolidam as transformações promovidas pelo grande comércio. A ascensão da burguesia inaugura novas práticas e referências morais. Elas são voltadas para o espaço da cidade, para a prática mercantil. Emerge um novo estilo de vida marcado pela individualização das práticas sociais – é a época das biografias e autobiografias, diários, memórias, de sentimentos íntimos, familiares e pessoais. Passa-se a valorizar um outro olhar, distante daquele da comunidade una e sagrada, valoriza-se o olhar analítico e geométrico, uma representação exata do espaço e tempo, já que a própria burguesia “estava acostumada a empregar na sua atividade comercial medidas e recipientes que eram figuras e expressões da geometria” (HILSDORF, 2006, p.29).

O espaço social passa a ser o pautado pela privacidade burguesa e a vida social ideada como uma vida pública nos burgos e comunas. Daí os “exemplos retirados de autores clássicos, gregos e romanos, que tiveram a experiência de vida independente nas suas cidades-república” (HILSDORF, 2006, p.29). Essa demanda é atendida com o surgimento da imprensa – maior circulação das obras de Aristóteles, Platão, etc – e a vinda de professores de língua grega refugiados da ocupação turca em Constantinopla “refugiaram-se nas cidades italianas que faziam o grande comércio marítimo e se dedicaram ao ensino, lendo, traduzindo e comentando as obras dos poetas, prosadores, filósofos e moralistas antigos” (HILSDORF, 2006, p.30).

Destacamos assim novas práticas sociais que configuram novas instituições e um novo desenho para a sociedade: “os burgueses italianos produziram um conjunto de modelos e instituições de educação e ensino que, pelas suas marcas características, deram início a cultura escolar moderna no interior mesmo da cultura escolar medieval” (HILSDORF, 2006, p.31). Nota-se um distanciamento da cultura escolástica. Formula-se um outro quadro cultural voltado para o ideal humanístico, que pudesse dar relevo a todas as condições da existência humana: sociais, econômicas, políticas, espirituais, estéticas, religiosas, corporais e morais. O indivíduo é colocado em pauta, junto com o debate sobre suas qualidades e seus ideais de *virtù*.

Segundo Hilsdorf, essas mudanças de ideais são sentidas na educação. Ela sai do espaço sagrado e passa para o espaço dos colégios e, posteriormente, das universidades. A educação passa a ser também

assunto da família e do Estado, nunca das escolas religiosas, e que o conjunto das sete artes liberais medievais, tradicionalmente ensinado nas faculdades de artes das universidades, devia ser revisto em dois sentidos: pondo ênfase, dentre os saberes do *trivium*, na retórica, e não mais na gramática ou na dialética, como era feito respectivamente nas escolas monacais e episcopais, e sendo ampliado para incorporar a literatura, a história, a moral e toda a filosofia. (HILSDORF, 2006, p.33)

A retomada dessas referências buscava satisfazer essa nova visão de homem voltada para o humanismo, a moralidade, a regulação dos atos, o temperamento dos

modos. Essa relação entre os modos de vida e os padrões de civilidade que se constituem nesse período é analisada no texto de Jacques Revel, *Os usos da civilidade*. Revel (1991, p.172) destaca que se coloca como objetivo aos indivíduos

reformatar suas disposições íntimas regulamentando corretamente as manifestações do corpo. É a razão de ser de uma literatura que prescreve os comportamentos lícitos e, mais ainda, proscree os que são considerados irregulares ou maus. Considera-se a intimidade apenas para manipulá-la e adequá-la a um modelo que é o do meio termo, o da recusa a todos os excessos

Um exemplo dessas novas formas de regulamentação do indivíduo são os manuais de civilidade que passaram a proliferar no Ocidente. Talvez o mais popular no século XVI tenha sido o *Civilidade pueril*, de Erasmo de Roterdã (1466-1536). Publicado na Basileia em 1530, esse breve tratado didático reformula a própria noção de civilidade e fixa, por três séculos, o gênero literário que garantirá a pedagogia das “boas maneiras”. A obra trata de conselhos e observações sobre a vida e comportamento das crianças. Ela se baseia “numa vasta literatura clássica, tratados de educação e fisiognomonias, que vai de Aristóteles a Cícero, de Plutarco a Quintiliano” (REVEL, 1991, p.171). Dialoga com textos medievais: instruções monásticas, espelhos dos príncipes, tratados de cortesia e conselhos para os jovens.

A civilidade tornou-se a tônica de muitos movimentos reformistas do século XVI. Seja pela ideia de civilizar a criança para evitar o pecado, ou para formação de adultos que deverão viver juntos. Segundo Revel (1991, p.176), podemos perceber que a lógica civilizacional extravasa o sentido religioso e passa para o político. Interessante como o autor destaca a presença desses manuais nos colégios em ampla expansão no período, sendo uma característica em comum, tanto em projetos protestantes, quanto nos católicos, “disciplinar as almas por meio da coerção exercida sobre o corpo e impor à coletividade das crianças uma mesma norma de comportamento sociável”. Podemos inclusive situar a obra *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, publicada em 1548, nessa tradição de civilidade.

Segundo Revel (1991, p.179), o processo de escolarização passa a ser compreendido também como uma “escolarização da civilidade”. Antes temos a valorização da família como espaço de aprendizado – via mimética, sendo os pais como referências de costumes e valores. Começa-se a valorizar uma “disciplina que só pode ser uma aprendizagem socializada pela escola. A partir daí, a civilidade tende a tornar-se um exercício escolar destinado a dispensar uma instrução inextricavelmente religiosa e cívica”.

Dessa forma percebemos o impacto do discurso civilizacional na educação. Os manuais de civilidade, que reproduziam esse discurso, influenciaram profundamente o campo educacional até o século XIX, sendo intensamente produzidos, reimpressos e traduzidos. Revel (1991, p.183) destaca que eles entraram no corpo da “biblioteca azul”, lançada por Girardon de Troyes em 1600, e passaram a ser reimpressas ao longo da metade do século XVII e sobretudo nos séculos XVIII e XIX.

Essa difusão evidencia um processo de mudanças de comportamentos entre os séculos XVI e o XVIII. Mudanças que demarcam não só a visão do corpo social, mas uma visão ontológica. Segundo Revel (1991, p.185), as normas de sociabilidade visam “criar entre os homens as condições de um relacionamento agradável, lícito”. Todo ato individual está sobre os olhos de todos. O espaço individual é mergulhado pelo coletivo. Ele é demarcado por uma série de normativas imperativas, sejam por meio de sanções públicas, ou por meio de um “silêncio vergonhoso das proibições”. Exigem-se autogoverno e compromisso com o “intercâmbio social” desses códigos que regulam nossos comportamentos. A auto apresentação constitui um modo de governar-se e mediar as relações: etiqueta, bons modos, regras e proibições que são rapidamente interiorizadas. Revel (1991, p.186) reforça um ponto importante para nossa pesquisa: nessa sociedade que se hierarquiza e define seus comportamentos e normas, “a mesma lógica tende a considerar incivil tudo que, voluntariamente ou não, subtrai-se ao olhar coletivo”. A preocupação com a “moderação” dos desejos e das paixões, muitas vezes corrompidas pelo “vício”, não é um tópico que angustia só os letrados dos manuais de civilização, mas toda a Europa Ocidental da época. Os vícios, a ferocidade, o impulso e o comportamento desregrado se contrapõem à Civilização. Essa pressupõe ordem, a dulcificação dos costumes e controle das paixões.

O *Compêndio Histórico* não é classificado como um manual de civilização, mas dialoga com essas concepções que circulavam entre os círculos letrados de toda a Europa. Ao construir a imagem detratadora dos jesuítas, associa-os constantemente aos elementos avessos aos ideais civilizatórios constituídos ao longo da Modernidade. Os “vícios” dos jesuítas são descritos como corruptores, não só da moralidade, mas também de uma suposta ordem social. Já na primeira parte do *Compêndio Histórico*, é descrita a ação dos jesuítas como corruptora da moral. Por meio de seus padres e confesores, os jesuítas teriam corrompido membros do governo e promovido a decadência moral do Reino. Citamos como exemplo o caso de D. Jorge de Ataíde, bispo de Viseu que foi embaixador no Concílio de Trento e tinha como confessor o jesuíta Bartolomeu Guerreiro.

Entre as virtudes do dito Prelado se ocultavam, porém, os vícios de uma soberba e altivez sem limite e de uma ambição igualmente ilimitada, vícios inseparáveis da Sociedade Jesuítica que dela se vê, notoriamente, que foram pegados ao mesmo Prelado com a contagiosa comunicação de tantos anos sucessivos, e vícios que não se podiam ocultar dentro do espírito do mesmo Capelão-mor à referida Sociedade, sendo por ela dirigido e inspirado pelo seu Confessor Bartolomeu Guerreiro (POMBAL, 2008, p.121).

Para alcançar essa influência os jesuítas lançaram mão de seu “pirronismo moral” de “modo sutil, abstrato, escuro, confuso e mundano”, sendo esse caminho manifesto principalmente pela segunda atrocidade apontada pelo Apêndice: o probabilismo, cujas “venenosas, pestilentas e mortíferas máximas estabeleceram que fossem constantemente ensinadas, como com efeito o foram por não menos de cinquenta e sete doutores”. Logo que passaram a vigorar as práticas jesuíticas, viu-se as “sociedades divididas, a fazer uso público de todos os meios e modos de praticar a Moral de Aristóteles, Carnal e Ateísta, em utilidade sua e destruição do Género Humano” (POMBAL, 2008, p.371).

Identifica-se como a construção da representação da ação jesuítica passa por afastamento dos valores morais e civilizatórios constituídos pela Modernidade. Os inicianos são afastados dos ideais de moderação, autocontrole e sintonia com o corpo

social. Ao contrário, por difundirem uma moral relaxada, só poderiam disseminar o vício e levar a “destruição do gênero humano”.

Nesse capítulo atrelamos a representação dos jesuítas à questão da moral e das concepções de civilização. No entanto, ao longo de todo o *Compêndio Histórico* percebemos como a retórica associa a “moral decadente” à própria decadência física do Reino. É fundamental relacionarmos esse ponto as reflexões do início desse tópico.

Segundo Hilsdorf (2006, p.137), a partir do século XVII se consolida, paralelamente aos colégios de humanidades, os círculos científicos ao longo de toda a Europa. Esse pensamento encontrará sua maturidade no século XVIII. Destaca, por exemplo, as escolas secundárias de currículo enciclopédico que se difundiram desde meados do século XVII pela Europa: “as novas ciências reais e os procedimentos naturais ou indutivos como parte de sua cultura escolar, ao lado das ciências das palavras e seus procedimentos filológicos-históricos”.

Essas novas ciências são ligadas à consolidação das Ciências Naturais como forma da Europa construir a imagem sobre si mesma e ligam-se também a cristalização da ideia de civilização pelo Ocidente. Segundo Elias, nesse momento o conceito de Civilização, por meio das Ciências Naturais:

resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão de mundo, e muito mais (ELIAS, 1994a, p.17).

Dessa forma, propomos como chave de análise das representações sobre a ação jesuítica um diálogo entre os códigos das Ciências Naturais com os ideais de civilização pregados pelo Ocidente. Ao associá-los a uma natureza decadente, pestilenta e feroz, o *Compêndio Histórico* faz uso da retórica das Ciências Naturais para contrapor também os jesuítas aos ideais civilizatórios da época.

No entanto, devemos nos atentar a construção desses ideais civilizatórios. Apesar de marcarem uma comunhão de interesses, modos de viver e ideais, que construíram uma visão de si do Ocidente; Paiva nos lembra que por trás desses grandes conceitos existem ações, pessoas, formas distintas de agir que dialogam e se tencionam. Segundo Paiva (2012, p.310), é isto que vamos encontrar na História das civilizações: “princípios diferentes que moldam diferentemente o real, ou seja, a vida social, a vida. Por isso, se afirmou acima que cada cultura/civilização tem sua história”.

Partindo desse pressuposto, constatamos o diálogo do *Compêndio Histórico* com a retórica científica e civilizacional da Modernidade. No entanto, identificamos a ligação de seu discurso sobre os jesuítas a outra característica cara à Modernidade Europeia, principalmente à portuguesa: a religiosidade.

Segundo Jacques Revel (1991, p.188), a moral religiosa foi fundamental para a introjeção dos valores pregados pelos ideais civilizatórios. Lembra que a visão de homem da época defendia uma normatização sobre um corpo que ao mesmo tempo que é lugar das paixões e dos vícios é o lugar do espírito. Assim, uma “incansável moralização das condutas ordena, pois, que se esqueça o corpo e nele se respeite a presença divina”. A partir do discurso exposto pelo *Compêndio Histórico*, qual seria a relação dos jesuítas com essa moralidade religiosa como fundamento para a constituição do ser?

Na introdução do *Apêndice* identificamos um raciocínio que nos introduz a essa questão. Nessa parte, o *Compêndio Histórico* destaca que, aos jesuítas introduzirem a filosofia de Aristóteles, os “pontos das suas vistas não eram dirigir e ensinar a verdadeira e sã Filosofia, mas sim, e tão somente, distraírem as Gentes para o precipício da ignorância, corromperem a Religião e depravarem os costumes com a Lição e Estudo da Ética do mesmo Aristóteles”. Tal filosofia buscou estritamente formar “áulicos e cortesãos hipócritas de virtudes fingidas” (POMBAL, 2008, p.366). Estes seriam inteiramente ausentes de

toda a Religião natural, que imaginou de Deus indignamente, que foi notório Ateísta, ensinando que a alma morria com o corpo, que com o seu falso e abominável cepticismo relaxou as molas de todas as virtudes, abriu as portas a todos os vícios, que este foi o demonstrativo

juízo que do mesmo Aristóteles fizeram e fazem (POMBAL, 2008, p.366).

Percebemos que a animosidade e a decadência moral dos jesuítas não só os distanciariam dos valores correspondentes aos ideais civilizatórios, como também das concepções cristãs. Relacionaremos essa rede de negações às práticas dos inicianos a um outro conjunto importantes de valores, os ligados à moral cristã.

3.2 “Ateus, hereges e idólatras”: representação da ação jesuíticas a partir das tensões e questões religiosas

Ao analisarmos as representações sobre os jesuítas construídas pelo *Compêndio Histórico*, é fundamental lembrarmos a importância da questão religiosa para identificar os principais elementos, adjetivos e alcunhas atribuídos aos inicianos. Essa questão se deve ao peso da cristandade na formação do desenho civilizacional português, ou mesmo pelo peso dessa temática para as tensões políticas e sociais que marcaram a construção da Europa.

O período em tela aponta para um momento de tensão e mudança de paradigmas religiosos. A religiosidade cristã institucionalizada é colocada em cheque. O domínio, antes centrado nas mãos da Igreja Católica, passa a ser questionado pelos movimentos reformistas. A partir do século XVI, nota-se visivelmente uma ruptura com a unidade cristã, antes principal sistema teológico – fechado, único, não permitindo diferenças ou alteridades – assim fermentando um processo de pluralização da fé. Tal processo acarretou desde o esforço por parte da Igreja Católica em centralizar a doutrina e a institucionalização da fé, até sua tensão com os movimentos protestantes, desembocando nas famosas questões religiosas que marcaram uma pesada lembrança das “guerras religiosas” do século XVII.

Segundo Michel de Certeau (2015, p.155), passa a prevalecer uma visão cética perante a religião. Sentimento de dúvida, vazio e incerteza: “O que era totalizante não é mais senão uma parte dessa paisagem em desordem que requer outro princípio de coerência. Os critérios de cada comunidade crente se encontram, por isso, relativizados”.

Concomitante a essas tensões, salientamos o processo de maturação da racionalidade por nós já destacada. Segundo Falcon (1982, p.99-100), a partir do século XVIII toda autoridade, não justificada pela razão, passa a ser questionada e, se necessário, ser rejeitada pela consciência individual. Tudo deve submeter-se ao “império da razão”. O conhecimento do mundo e do homem se torna “critério único e garantido do próprio progresso ilimitado da humanidade”.

Consolida-se no conjunto do pensamento ilustrado uma característica fundamental, marcada pelo movimento de dessacralização das práticas sociais e políticas, compreendendo os espaços sociais a partir dos pressupostos de laicização. Eric Hobsbawm destaca que os diversos intelectuais e políticos passam a pensar a sociedade e a política de forma secular. O deísmo podia até ser quase um acordo comum entre nobres e intelectuais, mas a reação à religião tradicional era de desprezo (HOBSBAWM, 2005, p.304). Para muitos desses letrados, segundo Certeau (2015, p.158), a religião passa a ser impregnada por uma “perspectiva histórica”, sendo vista como conjunto de costumes, mais um sistema cultural, do que palavra revelada.

Segundo Paul Hazard (1989, p.98-128), o “Deus cristão é processado”. No entanto, lembra que a fé passa a ser permeada por uma racionalidade: primado dos valores morais racionais, fé do homem e em sua dignidade, fé na perfeição e na ordem do mundo, valorização da natureza, otimismo, confiança. É de um “cristianismo ilustrado” que se trata agora, no qual a fé em Deus é a condição para a virtude e a felicidade.

Para compreendermos as mudanças em relação à prática religiosa e consequentemente analisarmos a relevância dessa temática no objetivo de nossa pesquisa, nos sustentaremos na tese proposta por Michel de Certeau em sua obra *A Escrita da História*. No capítulo IV, *A formalidade das práticas*, o autor sustenta que a consolidação do Estado no século XVIII pressupôs não somente uma burocratização das instâncias de poder, mas também uma racionalidade que permeou todas as práticas sociais, submetendo-as a uma “razão de Estado” (CERTEAU, 2015, p.160-163).

Essa perspectiva também é proposta por Michel de Foucault. O autor francês defende que a consolidação da “razão de Estado” se dá no século XVIII, principalmente por meio de uma estratégia epistemológica que envolve dois movimentos: 1) a

supremacia sobre o território e a família, agora pensados como população; 2) o controle de saberes, criando uma “ciência de governo”. Tais práticas caracterizam a “governamentalidade” dos Estados modernos (CANDIOTTO, 2010, p.33-43).

Essa abordagem é fundamental para compreendermos não só a relação Estado e religiosidade, mas também a questão da educação nesse contexto. Hilsdorf (2006) salienta a tensão entre Estado e Igreja Católica desde os primórdios da Modernidade, seja pela tentativa de controle das Universidades ou, muitas vezes, pela oposição às concepções de método tradicionalmente associadas à Igreja Católica como a escolástica aristotélica. No século XVIII, o processo de dessacralização levou ao fortalecimento da ideia de laicidade, principalmente como abertura para o Estado como regulador da sociedade civil. A educação, distanciada da esfera religiosa, seria um instrumento imprescindível para constituição da “razão de Estado”. Para Pablo Pinot, essa relação não foi fundamental somente para consolidação do Estado, mas também para a institucionalização e formalização das práticas de cultivo do homem moderno: a disciplina individual como pressuposto social, a interiorização de normas visando o exercício social e a regulação coletiva (PINOT, 2008, p.90-91).

Podemos relacionar essa questão à nossa reflexão sobre a construção da civilização moderna. Segundo Certeau, a formalização dos costumes segundo as razões de Estado, envolveu uma “batalha pedagógica” marcada por uma reordenação da natureza social. Foi um período de passagem da sociedade rural para a mercantil, marcada pela tensão religiosa para a unidade social (CERTEAU, 2015, p.162). Nesse contexto, o Estado toma as rédeas do ensino, limitando a influência de Roma e das ordens religiosas. Essa tensão já foi apontada nessa pesquisa no primeiro capítulo ao identificar como os jesuítas passaram a ser representados como “intrusos”, elementos arcaicos sob comando papal a serem extirpados. Certeau afirma que a educação, antes tida como “instrumento de propaganda religiosa”, passa a ser colocada como meio de denunciar essa mesma influência em seu espaço, mobilizando uma “imensa campanha social contra o mal, do qual mil documentos contemporâneos mostram que as três cabeças – ignorância, delinquência, divisão – pertencem ao mesmo inimigo” (CERTEAU, 2015, p.168). Essas características são constantemente atribuídas aos jesuítas ao longo do *Compêndio Histórico*.

Notamos aqui a mesma estrutura retórica dos ilustrados portugueses contra os jesuítas: ignorância (estabelecem as trevas no conhecimento), delinquência (agem de forma sorrateira contra o poder monárquico), divisão (colocam os súditos um contra os outros, estabelecendo práticas viciosas). É uma lógica que já apontamos no segundo capítulo, em que os jesuítas são associados a um período de trevas e ignorância, obstruindo as Luzes que regenerariam o Reino, garantindo o progresso intelectual.

Já na primeira parte, no prelúdio I, o *Compêndio Histórico* destaca o “abalo físico e moral causado pelos horrorosos efeitos das façanhosas atrocidades dos denominados jesuítas”. Desde o momento em que se instalaram no Reino de Portugal teriam trazido o “despotismo” e o “fanatismo” para um Reino que se destacava por ser uma “nação iluminada” (POMBAL, 2008, p.108). No mesmo prelúdio, narra-se a destruição da educação portuguesa, descrevendo a excessiva influência dos jesuítas em seus espaços institucionais. Continua elencando treze alvarás publicados pelos jesuítas para conseguir influência sobre o Real Colégio de Nobres e a Universidade de Coimbra. Destaco o Alvará de 2 de janeiro de 1560, em que os regulares do Colégio de Coimbra passam a ter direito de colar grau na universidade gratuitamente e sem obrigação de juramento: “E daqui ficou a desgraçada universidade cheia de idiotas estranhos, e os filhos desanimados para os estudos, vendo que, para ser doutor, bastava que se vestisse uma roupeta da Companhia” (POMBAL, 2008, p.111).

No primeiro capítulo da Parte II, o *Compêndio Histórico* dedica uma profunda análise dos “estragos” cometidos no estudo da Teologia e dos “impedimentos para ela poder ressuscitar da ignorância em que foi sepultada”. Cita ao todo sete “estragos e impedimentos” que teriam “estragado” os estudos da Teologia.

O principal motivo para o estrago da Teologia foram os Estatutos de 1598 que fizeram “florescer na Universidade os defeitos e vícios da Teologia escolástica-peripatética”. Os jesuítas tratam as

questões subtis, abstractas e inúteis, em entender a liberdade de opinar nas matérias teológicas a mais amplos limites, em disputar, por uma e outra parte, à maneira dos académicos, em se dividirem com opiniões e feitas, e em encherem as escolas de contendas, de disputas, e rixas, mas igualmente, em fazer por este modo de ensinar a Teologia (desconhecido na Igreja até aqueles tempos) o estudo desta divina

ciência inútil para os seus necessários e importantes fins (POMBAL, 2008, p.174).

Um pouco à frente reforça que toda a Teologia ficou

consistindo em uma enfadonha e impertinente congérie de questões secas e áridas, de puro nome, de possibilidade, de Dialéctica e Metafísica, que de nada serviam para se explicar a doutrina da Igreja, para a defender dos seus adversários, e para formar os costumes, fomentar e nutrir no coração dos fiéis a verdadeira piedade (POMBAL, 2008, p.176).

Notam-se dois pontos fundamentais. Primeiro: devemos compreender a questão religiosa relacionada às Luzes no contexto português do século XVIII. Apesar do diálogo com a questão da dessacralização e da laicidade, a religiosidade continua sendo um traço marcante da sociedade. Segundo Todorov (2008, p.16):

a religião sai do Estado sem, no entanto, abandonar o indivíduo. A grande corrente das Luzes não pleiteia o ateísmo, mas a religião natural, o deísmo, ou uma de suas numerosas variantes (...) não têm por objetivo recusar as religiões, mas conduzir a uma atitude de tolerância e à defesa da liberdade de consciência.

Outro ponto ao qual já recorreremos é a relação entre a decadência moral como decadência do corpo social. Segundo Le Goff (2003a, p.403), a partir dos reformistas, a noção de decadência se constitui também como decadência religiosa:

trata-se da decadência da Igreja, que cada vez mais se afastou do modelo primitivo, entregando-se à avareza e ao orgulho, descurando a piedade, substituindo a virtude pela hipocrisia, ignorando a disciplina, a caridade, a humildade e, acima de tudo, tolerando a tirania crescente do papado.

Percebemos esse discurso ao compreendermos a ação dos jesuítas sobre o Reino de Portugal. No entanto, devemos ter cautela ao analisarmos a relação entre Estado e religião no contexto luso. Conforme apontamos, a relação do pensamento ilustrado com a religião não foi de uma completa oposição. Em relação à Ilustração portuguesa, podemos perceber que ela não subtraiu de suas reflexões a postura crítica em relação à Igreja Católica, contudo, manteve sua postura essencialmente cristã e católica (CARVALHO, 1978, p.27).

Dessa forma, quais são as características da religiosidade cristã lusitana que podemos destacar como pontos fundamentais para compreender as representações sobre os jesuítas?

Inicialmente podemos destacar a ruptura entre a tradição moral religiosa revelada e institucionalizada, para uma tradição religiosa voltada para a ordem prática. Uma moralidade a serviço da ordem civil. Segundo Certeau (2015, p.169), essa mudança reflete as novas práticas sociais, levando a uma mudança da prática religiosa para a prática social: se impõe “virtude” sociocultural – polidez, postura, porte, higiene, rendimento, competição, civilidade... a “racionalização, visando a uma “ordem” ou o espírito de método e que na própria prática da oração, substitui as “inspirações” pela “utilidade dos bons pensamentos”, ou as “afeições” do coração pelas “razões” e “métodos”.

Durante as reformas pombalinas, a religião foi posta a serviço das “razões do Estado” numa perspectiva que já abordamos do Regalismo: submeter as várias instâncias da Igreja e do pensamento religioso aos usos “úteis” e “fins” importantes. Segundo Silva (2006, p.43), o Regalismo, principalmente na Península Ibérica, se definiu como um “sistema jurídico-religioso, preconizador da intervenção excessiva do rei ou Estado na vida eclesiástica, fundando-se no suposto dever dos monarcas de procurar o bem, inclusive espiritual, dos súditos, pondo a Igreja sob sua dependência”. Segundo Certeau (2015, p.164), nessa situação, as organizações cristãs são reempregadas em função de uma ordem que elas não mais determinam. “As instituições políticas utilizam as instituições religiosas, infiltram nelas seus critérios, dominam-nas com sua proteção, destinam-nas aos seus objetivos”. O que se impõe não é a ideologia

religiosa, mas uma prática que está em função da ordem política. Ainda sobre essa relação entre Estado e Igreja, destaca: “A obediência religiosa se submete a um lealismo mais fundamental, que baseia a obediência ao rei num ‘direito divino e humano’ ou num ‘direito natural’ e que divide os religiosos segundo a clivagem entre ‘rebeldes’ e ‘clientes’ do rei” (CERTEAU, 2015, p.168).

Michel de Certeau também destaca outra mudança na religiosidade cristã católica. Ela passa da estrutura dogmática e sagrada para uma “religião civil”. Adquire novo significado a partir da linguagem política, ou mesmo das ciências. Seus conteúdos “se tornam o objeto das ciências religiosas, que se desenvolvem nesse período, enquanto o ‘sujeito’ da ciência se organiza ainda segundo as formalidades próprias das diversas imagens históricas da experiência cristã moderna” (CERTEAU, 2015, p.192-193).

Ernest Cassirer descreve a mudança em relação aos paradigmas cristãos como uma oposição do saber ao dogma, da fé à superstição, mas, em lugar da indiferença ou do negativismo, o que se afirma é uma religião positiva, é a identidade da religião que se busca através da diversidade dos ritos assim como pelo alargamento do conceito de Deus (1994, p.180-185). Segundo Falcon (1982, p.180-190), ganha força a ideia da religião civil como uma “religião natural”, uma “espécie de código moral, uma verdadeira religião natural e racional, inerente à própria natureza humana, e tal como ela, eterna e imutável, sempre igual a si mesma, no tempo e no espaço”.

Interessante ressaltar a perspectiva de Michel de Certeau. Ele destaca que, apesar das mudanças da visão de mundo, não podemos nos sustentar numa simples oposição. O próprio discurso ilustrado transpôs as estruturas religiosas para sua lógica discursiva. A prática esclarecida funcionou dentro de uma lógica que um dia foi religiosa, retomada em um postulado moral. Cita como exemplo três referências: a política (credita ao Estado o papel de mediador social da salvação comum-sacramento absoluto), a consciência (a interiorização da experiência divina é transferida para uma individualidade subjetividade da prática racional), o progresso (encara-se a razão como a história de um progresso). Dessa forma, a partir do Estado, da racionalidade e do progresso, os indivíduos agem e transformam seu meio. Perpetuam práticas por meio dos costumes e pela formalização da educação. A Civilização é a imagem, ou “desenho”

como já abordamos, da trajetória desse aperfeiçoamento. Cria-se o “mito” da Civilização, dá a ela a imagem de uma conquista que liga a razão à capacidade de transformar o homem pela difusão das Luzes, e que atribui um valor moral a qualquer ação que trabalhe o progresso. Civilização assume aspecto missionário e evangelizador, atributos antes legados à religião (CERTEAU, 2015, p.194-197).

A racionalização das práticas e dos sistemas de crenças também impregnam o discurso religioso que se articula com o discurso teológico. Esse é destacado como essencial para o desenvolvimento moral da sociedade. Em diversos espaços, buscou-se pensar uma religiosidade ligada ao ideal de cristianismo primitivo, puro, sem as interferências corruptoras das instituições; e pensar o próprio estudo Teológico, racionalizado e instrumentalizado, como caminho de esclarecimento e moralização do indivíduo. Franco, questiona a suposta fragilidade moral dos jesuítas ao salientar que a estrutura moral da Companhia de Jesus já se assentava em uma prática secular. A prática da oração mental, do rigorismo moral, da ação em meio ao mundo apontava para uma

curiosa desvalorização do formalismo religioso (...) a suspensão do coro, a simplificação do ofício divino e do cerimonial litúrgico, o aligeiramento das penitências corporais, patenteiam o desejo não de recluir o mundo dos conventos, mas de levar os conventos para o meio do mundo (FRANCO, 2012, p.40).

No sétimo estrago do primeiro capítulo é evidente essa angústia em relação aos estudos teológicos na Universidade de Coimbra. Os jesuítas pautados pela “metafísica escolástica”, tinham a reputação de “faladores, de fanáticos e sofistas”, estimulando somente as discussões “abstratas” e “inúteis” levando a simples “emulação” entre os grupos de alunos, do que o estudo pelos dogmas canônicos, pela tradição moral e pelos concílios (POMBAL, 2008, p.199-200).

No sexto estrago já havia alertado que faltava à Teologia o “rigor das Ciências” (História, Filosofia, Hermenêutica, Exegese). Os Estatutos de 1598 teriam silenciado esses estudos causando

notório efeito de uma positiva malícia, dirigida a sufocar o zelo e os clamores dos sábios, a dar argumento para debilitar no juízo dos fracos o conceito que eles formavam da necessidade deste utilíssimo estudo, dirigida a autorizar a negligência e desprezo que do mesmo estudo fizeram os escolásticos e dirigida a imprimir nos ânimos dos teólogos a perniciosa opinião de que o conhecimento da História era inútil para o teólogo, e que só devia servir para a curiosidade e recreio (POMBAL, 2008, p.193).

No quarto estrago o *Compêndio Histórico* destaca que os jesuítas teriam distanciado os estudos e a sociedade da “pureza e simplicidade da Moral Evangélica”. Isso foi devido a diversos fatores. O distanciamento do ensino jesuítico dos cânones da Igreja Católica, da tradição litúrgica e dos concílios, mas a maior problema seria a intenção de “dolo” que orientava a ação jesuítica (POMBAL, 2008, p.182). O *Compêndio Histórico* afirma que, intencionalmente, os jesuítas se distanciaram de tal tradição, imputando uma “malvada legislação” (os Estatutos), que teriam

destituído das luzes que se derivam desta copiosíssima fonte, ficando errante e vazio do zelo das verdades não escritas, para se deixar levar de todos os ventos da opinião e da Doutrina (...) enfim, para a deixar sujeita a todas as corrupções da Moral Evangélica e a todas as credulidades da falsa Religião e enganosa piedade (POMBAL, 2008, p.183).

Em relação aos Concílios, destaca que eles estiveram vulneráveis a suposta intenção dos jesuítas em causar-lhes dolo. O que orientou os inicianos foram as

malícias dos maquinadores dos Estatutos da Universidade de Coimbra fabricados naquele século que, devendo inculcar este estudo na Teologia, o fizeram tanto pelo contrário que nem falaram em Concílios, querendo com este seu doloso silêncio introduzir nas Escolas de Portugal uma Teologia infrutuosa e inútil para o governo da Igreja, mas útil e lucrosa para firmarem nela as mesmas opiniões e erros em que a mesma Igreja tinha sido envolvida pelos Escolásticos, que então se pretendiam fazer ressuscitar na mesma Universidade com dolo manifesto (POMBAL, 2008, p.185).

No quinto estrago, percebe-se um balanço de tal influência sobre o estudo da Teologia. Os jesuítas lançando mão da “teologia escolástica-peripatética”, tornaram-se “corruptores da Moral”, arruinando a “ordem das coisas, mudar-se-iam os costumes do Cristianismo e sentir-se-ia abalar e cair a coluna da verdade” (POMBAL, 2008, p.186-187).

Novamente vemos retomada o tema da moralidade jesuítica agora sob um outro olhar. A natureza corrompida e decadente dos inicianos era relacionada a uma oposição aos ideais cristãos e uma racionalidade religiosa ligada a uma moral evangélica pura. Um dos pontos que distanciam os jesuítas desses valores seria, novamente, a prática do probabilismo. Segundo Nicola Abbagnano (2007, p.934), o probabilismo ao qual eram ligados os jesuítas pode ser compreendido como uma: Doutrina à qual frequentemente recorria a casuística dos jesuítas do século XVII, segundo o qual, para não pecar, nos casos de regra da moral duvidosa, basta ater-se a uma opinião provável, considerando-se provável a opinião defendida por algum teólogo.

Na segunda atrocidade destacada no *Apêndice*, logo que os jesuítas fizeram uso do probabilismo a sociedade se viu “dividida, a fazer uso público de todos os meios e modos de praticar a Moral de Aristóteles, carnal e ateísta, em utilidade sua e destruição do Género Humano” (POMBAL, 2008, p.371). Essa prática é fundamental para compreender como o *Compêndio Histórico* representou a relação entre os jesuítas e a moralidade religiosa. Na mesma atrocidade, alerta:

segundo a Doutrina dos ditos Falsos Apóstolos, qualquer opinião bastava para se transgredirem todos os Dogmas da Religião, todos os Preceitos do Decálogo e todos os Mandamentos e Constituições da Igreja. E quais fossem as opiniões que eles sobre a base deste Probabilismo estabeleceram pela sua Moral Aristotélica para a direcção das consciências, se acabará de ver claramente pelas outras Atrocidades que agora se seguem (POMBAL, 2008, p.380).

Na terceira atrocidade do *Apêndice* afirma que a doutrina do probabilismo imputada pelos “malignos Regulares” teria aberto “as portas a todos os vícios, a todas as

impiedades e a todos os insultos, que depois dogmatizaram por Doutrinas Morais”. Essas seriam manifestadas por um “horrendo Monstro” denominado pelos jesuítas de “Pecado Filosófico, Ignorância Invencível ou Consciência Errônea” (POMBAL, 2008, p.380). Segundo o *Compêndio Histórico* não foram menos de quarenta o número de jesuítas que teriam orientado essa prática abrindo caminho para a decadência moral e os vícios no Reino de Portugal.

Tais “Doutrinas Morais” se relacionam à prática do probabilismo. Questionando-se a dogmática cristã calcada na ética em oposição ao pecado, o “Pecado Filosófico, Ignorância Invencível ou Consciência Errônea” adotaria uma ética voltada para o indivíduo. Interessante ressaltar que tal mudança dialogava intimamente com a mudança da visão de indivíduo causada pela Modernidade. A ética religiosa abre espaço cada vez mais para uma ética individualizada, racionalizada e fluida. No entanto, mesmo os jesuítas, apesar de representarem uma Ordem católica, são acusados de relaxamento moral ao permitirem por meio do questionamento filosófico um relaxamento da moral cristã. Tal crítica é recorrente no contexto.

Na Terceira atrocidade do *Apêndice*, o *Compêndio Histórico* elenca como se dava essa prática em que os jesuítas buscavam uma distinção entre “pecado religioso”, mesmo que dentro desse houvesse várias intensidades, e “pecado filosófico”, aquele que afeta os Direitos Naturais, logo, não tendo a mesma gravidade que os que questionavam a ética religiosa. Segundo o *Compêndio Histórico* (POMBAL, 2008, p.384): 1) Não obriga a lei em caso de diversidade de opiniões; 2) Aquele que incorre em pecado por ignorância da lei, não a está violando; 3) O penitente, caso ignore a Lei, não pode ser instruído pelo confessor como forma de encaminhar a punição; 4) Se o fiel alegar ignorância em relação aos seus atos, não há pecado e não há dever de forçar confissão: “nunca há pecado que o ato dele seja voluntário com o conhecimento de cometer pecado”; 5) Independente da gravidade do ato, caso não seja passível da lei, não pode ser pecado teológico. Será pecado filosófico, um pecado grave de uma gravidade filosófica, o que não impede a plena caridade com Deus. “As transgressões do Direito natural naquelas pessoas que inteiramente o ignoram, como a usura, a mentira, a fornicção, não podem servir-lhes de obstáculos para a sua salvação. E até um homem que se achasse em uma ignorância invencível e total de que há um Deus não pecaria teologicamente mas só filosoficamente”; 6) Aqueles que pecam por ignorância do

Direito Natural são beneméritos da salvação pois, mesmo pecando, agem sob vontade de Deus.

Essas seriam as bases da Doutrina Moral pela qual os jesuítas teriam estimulado os mais diversos vícios, relaxando a moral religiosa nos estudos e nas práticas sociais. O *Compêndio Histórico* alerta que essas Doutrinas Morais, juntamente com o probabilismo, foram a “segunda das duas chaves falsas com que o Ateísmo Aristotélico-Jesuítico abriu as portas a todos os vícios que em ordem aos seus perniciosos fins dogmatizou tão fecunda e temerariamente” (POMBAL, 2008, p.386).

Devemos ter cautela ao analisar essa questão do suposto relaxamento moral dos jesuítas. Assim como os outros conjuntos de representações sobre os inicianos, buscamos analisá-las a partir da perspectiva espaço temporal, ressaltando a visão de mundo e as disputas de poder que as influenciaram.

A adaptação da moral religiosa jesuítica pode ser representada por uma característica típica da Ordem que dialogou profundamente com os valores da Modernidade. Valorizavam uma ética voltada para a ação e inserção do indivíduo em sua realidade. Dessa forma, tanto a moral teológica, quanto a ética, foram constantemente circunstanciadas pelas decisões e valorização dos indivíduos em relação à sua fé. Uma característica ligada à individualidade moderna, o que não pressupunha uma ausência de uma moral, ou muito menos, um descomprometimento com as instâncias de governo. Michel de Certeau, ao analisar a relação das ordens religiosas com a consolidação das “razões de Estado”, destaca a capacidade de mobilização e adaptação da Companhia de Jesus. Os jesuítas se colocam no “campo das práticas civis. Partidários da adaptação, princípios introdutórios da ‘civilidade’, da ‘honestidade’, do ‘dever de Estado’, e logo também – no século XVII – da ‘honra’ ou de um ‘amor-próprio’ legítimo na moralidade cristã, empenham-se em proporcionar a essas práticas um desvio cada vez mais relativo a uma tarefa social”. Uma lei fundada na “sociedade civil”, mas com uma “ética cristã” (CERTEAU, 2015, p.174-5).

No entanto, a representação dos jesuítas como uma moral ameaçadora, seja em termos políticos, quanto em termos existenciais, liga-se a questões políticas e teológicas no campo de afirmação do ministério pombalino e na consolidação de outras ordens religiosas. Aqui destaca-se a tensão entre jesuítas com os jansenistas.

Como já destacamos os jansenistas se consolidaram ao longo do século XVII em oposição às concepções teológicas e morais pregadas pelos jesuítas. Segundo Zília Osório Castro (1996, p.223), essas duas ordens tinham concepções antropológicas acerca da “salvação e da condenação, do pecado e da redenção, da graça divina e da liberdade do homem, implicavam, de fato, concepções diferentes da natureza humana”.

Essas questões não se restringiram às ordens em destaque, mas pautaram as querelas religiosas durante o contexto das reformas religiosas. Dentre os principais temas, podemos apontar as questões relativas à natureza humana e à graça divina:

segundo uns, esta tinha ficado intacta depois do pecado original e, por isso, o homem mantinha a liberdade natural. Guiado por ela podia agir retamente. A graça divina apenas o ajudava na luta contra o mal. Segundo outros, o homem intrinsecamente corrompido pelo pecado, de nenhum modo podia realizar boas obras sozinho. A graça era pois essencial à sua salvação. O homem estava dependente da vontade de Deus. A graça era um dom gratuito concedido pela divindade a quem a merecia ou a quem ela o quisesse conceder (CASTRO, 1996, p.223-224).

O famoso texto escrito pelo bispo de Ypres, Cornelis Jansen (1585-1638), *Augustinus*, que deu consistência teológica ao movimento jansenista, se distanciava das concepções da segunda escolástica jesuítica. Os jansenistas, a partir das concepções agostinianas, retomaram as questões ainda em aberto em relação à graça de Deus e à liberdade humana. Ainda que quaisquer discussões sobre o assunto tenham sido proibidas após um decreto expedido pelo papa Paulo V, em 1611, e renovado por seu sucessor, Urbano VIII, em 1625 e 1641 (SANTOS, 2007, p.5-6).

Os jansenistas se opunham rigorosamente a escolástica jesuítica, a acusando de “laxismo moral”, sendo um dos principais mecanismos para ele o probabilismo. Os jansenistas apoiaram-se na Sagrada Escritura e recorrendo à autoridade da Patrística, especialmente nos textos de Santo Agostinho (354-430), adotando uma “interpretação fundamentalista da doutrina agostiniana” (SANTOS, 2007, p.8), a qual incitava o rigorismo tanto nos debates teológicos quanto na moral cristã. Essa mesma postura é destacada por Michel de Certeau ao analisar o movimento jansenistas:

Os jansenistas acentuam as práticas culturais; preconizam um retorno às observâncias litúrgicas ou sacramentarias, cuja própria importância exige um acréscimo de preparação interior; lutam especialmente contra as instituições sociais que mais ameaçam a observância (desde o cabaré até a Corte) (CERTEAU, p.174).

Percebe-se nos apontamentos de Certeau a interdependência entre Estado e religião como pressuposto para a construção de uma moral. Segundo Castro (1996, p.228), essa interdependência é fundamental na moralidade jansenistas: “a reforma da Igreja, pelas sequelas inevitáveis no Estado, não podia deixar de ter uma incidência política. Sendo afinal ambos reflexo de mutação intelectual, pressupunham a afirmação de outros valores culturais, ou seja, o despontar de um mundo diferente”.

Dessa forma podemos perceber que o movimento jansenista, assim como outras ordens, como os oratorianos, mobilizou-se segundo os pressupostos pregados pelo regalismo. Em seu artigo, Castro destaca, por exemplo, a figura de Niccoló Pagliarini, editor e livreiro de Roma. Pagliarini ligou-se ao movimento jansenista e a figuras eminentes do ministério pombalino, como o Frei Manuel do Cenáculo (CASTRO, 1996, p.224). Inclusive, por meio da análise das correspondências de Pagliarini, Castro destaca a ligação do próprio Marquês de Pombal com círculos jansenistas – o círculo de Archetto, de Giovanni Bottari, sediado no Palácio Corsini – e a sua mobilização nas pressões pela extinção da Companhia de Jesus, quando ainda estava em Roma. Sua postura em relação aos interesses pombalinos, garantiu-lhe um cargo dentro do ministério luso, sendo responsável pela Biblioteca do Colégio dos Nobres e o tradutor, para o italiano, da obra *Dedução Cronológica*. Obra basilar da propaganda antijesuítica do período pombalino (CASTRO, 1996, p.226-229).

Buscamos, a partir das reflexões sobre as “práticas sociais” e a consolidação das razões de Estado de Certeau, demonstrar como as representações detratórias dos jesuítas inserem-se num contexto de submissão da religiosidade cristã à racionalização das práticas, assim como o controle da ordem estatal. A ordem social fornece à moral e à espiritualidade cristã uma nova estabilidade:

a hierarquização dos estados socioprofissionais assuma, pouco a pouco, o papel até então representado por uma hierarquia das funções eclesiais ou dos graus espirituais (...) A ordem estabelecida se trona, assim, a base de uma redistribuição das próprias virtudes religiosas: a obediência irá para o doméstico; a justiça para o senhor etc (CERTEAU, 2015, p.177-178).

Conforme identificamos, esse reordenamento culminou nas tensões entre o Estado luso, representado pelo ministério pombalino, e a Companhia de Jesus, que escapava a essa reordenação. A propaganda antijesuítica foi uma ferramenta eficaz para justificar, não somente a expulsão da Ordem, mas a aproximação em relação a setores da Igreja capazes de se submeter aos desígnios pombalinos.

O funcionamento dessa campanha antijesuítica em seu aspecto religioso mobilizou outros códigos recorrentes na literatura antijesuítica. A partir dessa questão, destacaremos alguns pontos do *Apêndice* que elencam representações recorrentes em relação aos jesuítas. O *Apêndice* elenca diversos vícios que teriam corrompido a sociedade portuguesa, cada qual muitas vezes orientado por doutrinas.

Em diversos estragos eles são colocados como corruptores da moral cristã. Na quinta atrocidade são responsabilizados pelo “vício abominável” da “blasfêmia” (POMBAL, 2008, p.390). Na nona atrocidade são acusados de pregar a “irreligião” por diversas doutrinas: afirmam que os “hereges” ao demonstrarem incredulidade, desde que não tenham tido contato com a fé, em “nenhuma sorte pecam em não quererem a Fé da Igreja Católica”. Do mesmo modo que um homem pode crer em Deus, pode “duvidar que assim seja, com discurso legítimo”. Até mesmo chega a afirmar que os jesuítas defendendo não “haver sobre a terra alguma Religião que seja verdadeira. Também o não é mais que entre todas as Religiões a Cristã seja a mais verdadeira, nem que os Profetas hajam sido inspirados por Deus, nem que fossem verdadeiros os Milagres de Cristo” (POMBAL, 2008, p.395).

O discurso torna-se cada vez mais polêmico na Sétima atrocidade ao descrever a “relaxação do mesmo Ateísmo Aristotélico-Jesuítico em escrever e dogmatizar outro vício tão grande como o da Magia” (POMBAL, 2008, p.390), fazendo com o que as pessoas adquirissem “alguma Ciência pelo socorro do Demônio” podendo “licitamente” fazer uso dela (POMBAL, 2008, p.391).

Uma das atrocidades que recorre a uma representação comum dos jesuítas é a da idolatria. Na décima atrocidade que da “irreligião passaram os mesmos perniciosos doutores a escrever e ensinar a idolatria (...) legitimando adorar todas as coisas, ou sejam inanimadas e destituídas do uso da razão” (POMBAL, 2008, p.400). Segundo o *Compêndio Histórico*, os jesuítas lançam mão da Doutrina da Ignorância Invencível. Assim, caso se idolatrem outros deuses que não aquele verdadeiro, não se estaria cometendo um “pecado religioso”, mas um “pecado material”, pois desconhece-se a verdadeira religião. Assim

quanto aos Gentios, como eles dirigem aos falsos Deuses o seu Culto, a crença em que se acham de que o dirigem ao Verdadeiro Deus não faz esse Culto absolutamente lícito, mas a respeito do seu pessoal se tem uma ignorância invencível do Verdadeiro Deus, o mesmo Culto de nenhuma sorte é neles um pecado formal, somente é pecado material (POMBAL, 2008, p.400).

Essas representações de extrema oposição dos jesuítas aos ideais religiosos da cristandade são recorrentes na literatura antijesuítica. Franco destaca esse aspecto na obra *História da Ordem dos Jesuítas*, editada em 1593 na Alemanha.

Esta obra diaboliza totalmente a Ordem de Santo Inácio quer no presente, quer enfermando-a de satanismo na sua génese institucional (...) as regras e as constituições que regem esta instituição nada tinham a ver com a doutrina de Cristo e os Jesuítas não teriam nenhum outro objectivo que desonrar o nome de Cristo e substituírem-se ao próprio Deus e à Igreja, sendo o Papa não mais do que uma marionete nas suas mãos para atingirem o seu intento satânico (assim este teria sido) o verdadeiro mestre espiritual de Inácio de Loyola (...) Apresenta os Jesuítas como os adoradores do Anticristo, sendo eles a própria encarnação da Besta profetizada para os tempos escatológicos pelo livro do Apocalipse de S. João, que tinha gravado na sua testa o terrível e misterioso número de 666, que geralmente era identificado na época com o Império Otomano. Verifica-se aqui uma deslocação da visão bestial apocalíptica da ameaça Turca para os Jesuítas. Pois, os próprios Jesuítas são aqui dados como sendo mais ferozes que os mesmos Turcos (FRANCO, 2012, p.60-61).

Conforme salientamos devemos também relacionar essas representações não somente a imagens textuais, mas a práticas sociais e tensões políticas que levaram grupos opostos aos jesuítas a cunharem tais representações, reforçando-as ao longo da

tradição antijesuítica. As tensões em relação à questão dos ritos malabáricos ou ritos chineses podem contribuir para compreensão dessas representações.

O contato dos jesuítas com o Oriente se estabeleceu no processo de expansão das missões via África e Índia. Diversos jesuítas alçaram fama no contato com esses povos, expandindo a fé católica e produzindo um imenso conjunto de cartas e relatos. Dentre eles podemos citar Matteo Ricci (1552-1610) nas missões chinesas.

Como linguista e cientista, Ricci foi responsável por realizar a aproximação em relação ao grupo dos mandarins, intercambiando uma série de produções que iam desde relógios, prismas, instrumentos matemáticos, pinturas e literatura chinesa. Seguindo o objetivo de nossa pesquisa, não pretendemos analisar a contribuição ou mesmo a experiência das missões chinesas, mas as polêmicas que endossaram a propaganda antijesuítica. Nesse ponto, ganhou força a polêmica dos ritos chineses, uma série de reflexões sobre a religiosidade e os ritos dos povos orientais a partir das observações dos jesuítas. Matteo Ricci foi um dos principais observadores dessas questões. Bangert descreve esse dilema ao se debruçar sobre as dificuldades enfrentadas por Ricci ao analisar os ritos chineses:

a sua convicção de que o Cristianismo não precisava de exterminar a cultura não-europeia, não o aliviou da pesada responsabilidade de determinar se certas práticas tradicionais chinesas, cerimônias com que o povo honrava os seus antepassados e Confúcio, seriam compatíveis com a revelação divina (BANGERT, 1985, p.197).

No entanto, segundo Bangert (1985, p.198), como linguista Ricci buscou adaptar-se a essa religiosidade; porém, buscando encontrar expressões chinesas para exprimir as verdades católicas. Por exemplo: “após longo e profundo estudo dos antigos textos, e depois de consultar mestres e eruditos, Ricci pensou que *Tien* – “Céu” – e *Shangti* – “senhor soberano” – significavam um Soberano com os atributos do Deus dos Cristãos”.

Apesar das críticas, a própria Igreja demonstrava aceitação. Entre 1615 e 1616, o Papa Paulo V concedeu licença para a tradução da Bíblia e para os sacerdotes nativos celebrarem a Missa e recitarem o breviário em chinês literário (BANGERT, 1985, p.300).

As tensões contra as práticas jesuítas se agravam em um cenário de disputas com outras ordens religiosas. Com a chegada dos frades, dois dominicanos espanhóis, em

1631, e dois Franciscanos espanhóis em 1633, percebe-se um estranhamento com as práticas jesuíticas, até mesmo com seus “trajes de ceda” semelhantes aos dos mandarins (BANGERT, 1985, p.301).

A partir de 1670, apesar do apoio do papado às missões jesuítas, intensificaram-se as críticas às práticas dos inacianos. Dentre os principais denunciadores podemos citar o frei Navarrete. Intensificou-se também uma série de críticas aos jesuítas da China que iam “desde o jogo com um pau de dois bicos, até a negação da doutrina católica, e condenando a teoria de Ricci a respeito dos ritos”. Bangert nos apresenta uma série de documentos que foram fundamentais para o avanço da propaganda antijesuítica relativa à ação dos inacianos na China.

Em Junho de 1676, publicou (Navarrete) um volume de 518 páginas, dividido em sete partes, e intitulado *Tratados sobre a História, a Política, a Ética e a Religião da Monarquia Chinesa*, atacando frequentemente os jesuítas da China. Dentre de um ano, em Março de 1677, terminou outra obra que havia de ter influência ainda maior entre os inimigos da Companhia, *Antigas e Novas Controvérsias sobre a Missão da Grande China*. Em 1679, os jesuítas em Espanha souberam que esta obra estava a ser impressa. Obtiveram algumas folhas do impressor, e a sua leitura levou-os a queixar-se à Inquisição da má vontade do autor contra a Companhia. Uma complexa polémica interna fez deter a impressão na página 668. O manuscrito das páginas não impressas conserva-se na biblioteca de Madrid. Cópias desta obra incompleta chegaram às mãos dos Jansenistas e membros da Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris, que a tomaram como uma espécie de quinto Evangelho (BANGERT, 1985, p.303).

Percebe-se assim a apropriação por parte de grupos adversários aos jesuítas da propaganda antijesuítica contra os ritos chineses. Os jansenistas foram um dos movimentos que mais incorporaram essas obras, formulando em meados do século XVIII a obra por nós já citada no segundo capítulo intitulada *Anedotas sobre o Estado da Religião na China*, publicada entre 1733 e 1742, pelo jansenista Michel Villermaules (BANGERT, 1985, p.340).

Devemos problematizar essa imagem atribuída aos jesuítas. Segundo Costa (2004, p.56), a “adaptação” dos jesuítas às circunstâncias sociais, políticas e religiosas foi uma das “estratégias” para consolidação da missão religiosa. Franco (2012, p.24) também coaduna com essa perspectiva ao afirmar que, frente ao dinamismo da Modernidade, a Companhia de Jesus buscou “otimizar métodos e estratégias”, algo inabitual para as ordens seculares da época. Inclusive essas características se ligam à

postura moderna de indivíduo no mundo, sendo aquele que cultivava determinadas virtudes voltadas para o agir perante o mundo. A racionalidade moderna pautada pelo observar, calcular e administrar fazia parte de todo o cotidiano das missões e da vida dos inacianos. Em sua tese, Costa (2004, p. 68-71) aponta, por exemplo, as estratégias de conversão de chefes e autoridades locais para garantir a instalação da Companhia. Cita como exemplo a relação dos jesuítas com os japoneses – e também com os povos indígenas brasileiros – a partir da qual os missionários identificavam alguma autoridade capaz de ser submetida à conversão, o que garantiria a conversão de todo o povo. Já entre os Malabares e outros povos indianos não se via essa mesma estrutura hierárquica.

Em relação a esse diálogo com as autoridades, cita também a curiosa prática dos jesuítas na China de se vestirem à moda dos mandarins para garantir sua assimilação nos núcleos da elite intelectual. Comenta:

quando adentraram as terras nipônicas, os jesuítas, que vestiam uma rude túnica de linhão preto, perceberam que não eram bem acolhidos, especialmente pelos mandatários locais; então resolveram se vestir como os monges budistas, com uma túnica púrpura e, dessa forma, passaram a ser bem recebidos e obtiveram sucessos. Depois, quando adentraram as terras sínicas vestindo-se de púrpura, verificaram que lá o budismo era religião dos pobres, o que acarretava desconfiança por parte das autoridades; diante disso os jesuítas não tiveram dúvidas: passaram a se vestir como os mandarins, o que resultou numa maior aceitação entre as pessoas ricas e entre as autoridades (COSTA, 2012, p.174).

Também lembramos que um dos motivos para atribuírem a pecha de “ateus” e “hereges” aos jesuítas foi devido a sua inserção em um processo de emergência de práticas marginais em relação a religiosidade: seitas, partidos devotos, companhias, associações secretas ou pequenas Igrejas; práticas que fogem à Moral cristã anteriormente submetida à unidade cristã sob domínio papal e agora sendo submetida à lógica do Estado. Segundo Certeau (2015, p.179), a racionalidade moderna, valorizando o individualismo, abriu espaço para a ampla gama de grupos religiosos que se “definiam menos por conhecimentos ou por um tipo de iniciação do que por um modo prático de resistência ao meio ambiente. Para dizer de outra maneira, a demarcação da diferença é mais de ordem moral do que teológica”. Assim, formas “marginais” de fé se proliferaram no século XVIII (jansenistas, camisard, puritano, raskol, etc). No contexto de afirmação das razões do Estado perante esses grupos religiosos: “Ai a fé é uma

prática, e essa ‘obra’ é, de agora em diante, indissociável de uma oposição política” (CERTEAU, 2015, p.181).

Dessa forma, podemos indicar que a representação religiosa identificada no *Compêndio Histórico* relaciona-se tanto a uma oposição à moralidade proposta pelos jesuítas, quanto a uma questão política de oposição a um grupo que não se submetia ao ministério pombalino. A lógica textual do *Compêndio Histórico* ignora as questões que relacionam a prática jesuítica à racionalidade moderna. Pior, os afastam dessas concepções inserindo-os em uma rede de negações. Percebe-se essa estrutura em diversos panfletos antijesuíticos quando o assunto é a questão religiosa. Franco (2003, p.116) destaca, ao analisar a *Monita Secreta*, como as práticas religiosas e morais dos jesuítas são descritas. Os princípios éticos e morais que regeriam a Companhia de Jesus são demarcados por uma “inversão dos princípios evangélicos”. Segundo Franco (2003, p.129):

princípios críticos pelos quais se regeria verdadeiramente a Cia seriam princípios anticristãos, de feição astuciosa e demoníaca. A hipocrisia, o disfarce, as maquinações ardilosas, as mentiras, a luxúria, a ganância e a ambição desmedidas seriam os verdadeiros motores da ação dos Jesuítas.

O que torna mais poderosas e complexas essas representações negativas sobre a ação jesuítica é a forma como se articulam com outras questões. Citamos um trecho do *Compêndio Histórico* que articula a questão dos ritos chineses, com a ideia de “poder paralelo” da Companhia de Jesus. Na undécima atrocidade do *Apêndice* aponta:

Com as Doutrinas daquela Idolatria Geral abriram os mesmos Ateístas Doutores o caminho para passarem a escrever e dogmatizar mais facilmente a benefício dos seus interesses pecuniários tudo que entenderam, que mais podia conduzir para persuadirem e praticarem o Culto que os Chineses dão ao seu Filósofo Confúcio (POMBAL, 2008, p.401).

Interessante percebermos que a idolatria é colocada em função de um interesse “pecuniário” bem destacado. Segundo a duodécima atrocidade, o que movia a “idolatria dos Ritos Malabáricos”, assim como outras práticas dos “nocivos doutores”, era seu

“espírito de cobiça”. Recorre-se novamente a imagem dos jesuítas como uma ordem que buscava expandir seus domínios sobre o mundo. Segundo o *Compêndio Histórico*, por meio do relaxamento moral, encontrariam o caminho para destruir as instituições e estabelecer seu poder.

Essa representação também é recorrente na literatura antijesuítica e novamente tem, em documentos como o *Monita Secreta*, uma estrutura explícita de denúncia em relação aos interesses da Companhia de Jesus. Segundo esse documento, junto das *Instruções Secretas*, existiu a lenda do “tesouro jesuítico”. No momento da supressão da Ordem “as casas e bibliotecas dos jesuítas são revistadas pelas autoridades à procura das imensas riquezas da ordem” que, supostamente, teriam sido acumuladas ao longo dos anos nas missões americanas e no longínquo Oriente (FRANCO, 2003, p.120).

Nesse trecho da *Monita Secreta* identificamos uma curiosa passagem que denunciaria as estratégias utilizadas pelos membros da Ordem para acumular e, principalmente, ocultar os tesouros acumulados pela Companhia nas missões.

Ao princípio os nossos devem evitar a compra de propriedades; se, porém, o julgarem necessário, comprem-nas em nome de amigos fiéis, que apenas emprestem o nome e que guardem segredo (...). Que só o provincial, em cada província, saiba a quanto ascendem os nossos haveres; mas a quantia existente no tesouro da Cia em Roma, seja um mistério sagrado (MONITA, s.d, p.21-22).

Segundo a lógica da literatura antijesuítica, qual seria o impacto dessa prática para a sociedade, principalmente para o Estado? Na décima quarta atrocidade apontada no *Apêndice do Compêndio Histórico* temos uma indicação. A partir dessa prática os jesuítas estariam interessados em “usurparem as fazendas alheias” (POMBAL, 2008, p.411). Não somente isso, mas também acrescentaram a

confusão dos Estados, perturbaram neles toda a admiração da Justiça e estabeleceram os meios de vencerem todos os pleitos (...) inventaram e ensinaram que eram lícitos os Perjúrios, a Falsidade dos Documentos e das testemunhas com as Autoridades dos seus Doutores. (Dessa forma os) Cobiçosos Regulares, profanando o santuário da mesma Justiça para apropriarem o alheio para si e para os seus favorecidos, com a introdução de regras tão abomináveis (POMBAL, 2008, p.411-413).

Ainda na décima quarta atrocidade, o *Compêndio Histórico* afirma que para alcançar seus intentos os jesuítas, fundamentados no probabilismo e em suas doutrinas morais, pautavam suas discussões e disputas pela prática da tergiversação, doutrina da arte de responder:

os Jesuítas ensinavam aos homens a arte de enganar e de usar do perjúrio, respondendo de um modo, que pelo meio de uma restrição oculta no seu ânimo, entendiam as coisas de outra maneira e que isto era desterrar toda a boa fé do Comércio dos homens e destruir os fundamentos da Sociedade Civil (POMBAL, 2008, p.415)

Buscamos nesse ponto demonstrar a relação entre o distanciamento dos jesuítas aos valores morais religiosos como elemento fundamental para a construção da visão detratadora dos inicianos. Percebemos também não só o distanciamento desses valores, mas uma clara oposição que seria colocada como fator de instabilidade para a “sociedade civil” e o Reino ancorando-o em um cenário de decadência e depravação de valores. Tal relação é fundamental para compreendermos o terceiro conjunto de representações sobre a ação dos jesuítas no campo do discurso jurídico e político.

3.3 “Despóticos, tirânicos e traidores”: representação moral e política dos jesuítas

Até o momento destacamos os principais aspectos da estrutura textual do *Compêndio Histórico*, como sua relação com as Ciências Naturais ou com as questões religiosas do século XVII e XVIII, que nos permitem compreender a construção da representação da ação jesuítica. No entanto não podemos ter uma visão fragmentada dos diversos campos ao longo de nossa análise, tendo em vista que eles se articulam em uma complexa rede de representações.

O título do segundo capítulo do *Compêndio Histórico* já indica essa complexidade. Destinado à análise da questão jurídica, ele é o mais extenso da segunda parte. No entanto, não devemos compreendê-lo de forma isolada. Até o presente momento, fizemos diversas referências a ele para compreender pontos ligados à moral, à natureza relacionada aos jesuítas ao campo religioso. O próprio título do capítulo demonstra sua vinculação com a teologia. Ele se denomina “Dos Estragos feitos na Jurisprudência Canônica e Civil e impedimentos com que lhe cortaram os meios para poder restituir-se ao estado florente em que se achava antes de ser corrompida pelos

Maquinadores dos novos Estatutos e para poder aproveitar-se dos progressos que nos tempos subsequentes fizeram estas necessárias Disciplinas” (POMBAL, 2008, p.206-327).

Dessa forma para compreender a representação moral e política dos jesuítas devemos mobilizar as diversas representações elencadas até o momento. Esse diálogo nos permitirá perceber a construção pejorativa da ação jesuítica e a crença nas reformas de cunho pedagógica e jurídico como salvação e “progresso” do Reino.

A abordagem sobre a temática da política e da jurisprudência se liga a uma característica do século XVIII. Conforme já salientamos, segundo Falcon (1982), o século XVIII foi marcado por um “otimismo jurídico”, a crença na construção, a partir da racionalidade e dos ideais do progresso, da sociedade civil as luzes do Estado.

Segundo Todorov (2008, p.49), esse contexto marca a emergência de uma sociedade voltada para as relações individuais e políticas, não mais àquela sociedade comunitária e una. E o desejo pela autonomia por parte dos indivíduos em busca da “libertação com relação às normas impostas de fora e de construção das normas, escolhidas por nós mesmos”. Isto pressupunha uma ruptura com a tradição e constante questionamento da relação entre indivíduo e sociedade, só possível por meio da racionalidade moderna e emergência da individualidade. Progressivamente passa-se a afirmar a visão de que “um povo é feito de indivíduos; se estes começarem a pensar por si mesmos, o povo inteiro quererá tomar nas mãos seu próprio destino” (TODOROV, 2008 p.50).

Segundo Todorov (2008, p.52), na busca pela autonomia, os indivíduos se engajam no “conhecimento do mundo sem se inclinar diante das autoridades precedentes, escolhem livremente sua religião, têm o direito de exprimir seu pensamento no espaço público e organizar sua vida privada como bem entende”. Devemos lembrar que essas questões foram marcadas por um processo paulatino, demarcando a angústia pela afirmação dos indivíduos frente instituições e grupos sociais. Podemos perceber essas tensões nas novas relações urbanas que emergem a partir do século XI frente ao poder feudal, até a retomada do direito romano como balizador do discurso civil. No entardecer do século XVII, destacava-se a consolidação do discurso jurídico voltado aos direitos civis com obras como os *Dois Tratados sobre o*

Governo (1689), de John Locke (1632-1704), e, posteriormente, a obra *Do Contrato Social* (1762), de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Constituiu-se a reflexão de como a autonomia dos indivíduos se manifestaria em uma “vontade geral”, um “interesse comum” entre eles.

Essa angústia foi balizada por outra característica do pensamento jurídico das Luzes: a tolerância. Ao pensarmos na afirmação dos indivíduos perante seus desejos e ambições, devemos pensar os limites dessa liberdade. Segundo Todorov (2008, p.117), “A liberdade das ações é limitada por sua finalidade necessariamente humana, mas também pela tomada de consciência desse fato: todos os homens pertencem à mesma espécie e têm, por conseguinte, direito à mesma dignidade”. Os limites das ações humanas, de suas paixões, logo, garantindo a preservação de todos, também é um tema recorrente na constituição do discurso jurídico moderno. Podemos citar como exemplo a obra *O Leviatã* (1651), de Thomas Hobbes (1588-1679).

Não pretendemos reconstruir o percurso do discurso político e jurídico moderno, mas situar a importância dessa temática para a construção da ideia de “sociedade civil”. Aquela pautada pela ideia de direito natural, inerente aos indivíduos, garantindo as condições basilares para sua existência tanto social, quanto política. Em relação a esse tópico, os filósofos do direito natural procuraram o princípio de igualdade não em uma ordem cósmica, nem na palavra de Deus, mas no “próprio fato de que nós pertencemos todos à mesma espécie e somos providos da mesma dignidade” (ib. p.121). Como marco do discurso jurídico enquanto regulador civil e moral dos cidadãos podemos citar a *Declarações dos direitos dos Estados americanos* (1776) e a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, na França, em 1789.

A relevância do discurso jurídico é marcante no *Compêndio Histórico*. Antes mesmo do segundo capítulo, voltado para a jurisprudência, na primeira parte ao abordar os estratagemas criados pelos jesuítas para promover a discórdia e o caos no Reino destaca-se: a necessidade da

uniformidade das Leis de cada Estado é a que estabelece e conserva a paz pública entre os seus respectivos vassallos; *Tertiò*, e que por uma visível e necessária consequência em qualquer Estado ou Corpo Eclesiástico ou Político onde faltam estas regras comuns e uniformes,

e onde, preteridas elas, têm lugar arbítrios diferentes e opiniões diversas, tudo é desordem, tudo é confusão, tudo é espírito de facções e tudo é um caos de discórdias e guerras intestinas (POMBAL, 2008, p.164).

Ao analisarmos o *Compêndio Histórico*, percebemos seu teor “jurídico-pedagógico” ao recorrer constantemente à necessidade de reformas educacionais para garantir as “leis do Estado” e a “paz pública”. No segundo capítulo da parte II, o *Compêndio Histórico* reforça a preocupação com o estudo da Filosofia Moral como forma de recuperar o Reino da situação de decadência. Ela teria como principal importância conhecer a “natureza dos corpos e a essência do espírito”, tendo por função inspirar as “virtudes” capazes de evitar o “aborrecimento dos vícios, corrigindo lhes os mais afetos da vontade e sujeitando-a inteiramente ao império da razão” (POMBAL, 2008, p.226).

Identificamos assim a influência do otimismo jurídico das Luzes. Uma característica que se constitui ao longo da Modernidade. O *Compêndio Histórico* esboça a justificativa dessa visão de uma forma histórica. Segundo o documento, a Filosofia Moral é fundamental para a constituição do espaço público e manutenção da ordem.

Ela, não contente com ter convencido os homens da necessidade e conveniência da vida civil e com havê-los tirado das brenhas onde viviam em comum, confundidos com as feras, para virem habitar nas Cidades, passou também a associar as Cidades debaixo de um Sumo Império Comum. Por meio destas associações estabeleceu as Monarquias e os Impérios (...) conservaram em tranquilidade os Estados, e para que a aplicação deles fosse sempre a mais acertada e a mais conveniente ao Bem da Humanidade, Ela não largou, nem desamparou jamais os Supremos Imperantes, assistindo nos Gabinetes e presidindo sempre aos Concelhos dos Príncipes, ensinou e inspirou aos Soberanos não só o justo em todos os Negócios da Vida Humana, mas também o honesto, o decente e o útil, assim para o Bem público dos Estados em comum, como igualmente para o particular dos cidadãos e das famílias, de que Eles se compõem. (POMBAL, 2008, p.228-229).

Identificamos que o discurso jurídico do *Compêndio Histórico* direciona a questão do direito civil e a constituição da ordem social não necessariamente ao modelo

de Estado representativo, proposto por muitos contratualistas modernos, em que, os impulsos ligados à busca pela felicidade, liberdade e satisfação individual deveriam ser regradados pelo Estado na medida em que os indivíduos estão numa relação de interdependência para com outros indivíduos na constituição do espaço social (HOBBSAWM, 2005, p.325-328). Hobsbawm se refere ao direito que legitima o Estado como regulador da ordem social, no caso, o Estado inspirado nos modelos das “monarquias e impérios” que marcaram a humanidade.

Podemos relacionar esse apontamento ao fato de que o Estado, assim como o pensamento moderno, encontra suas raízes históricas em um longo processo político e social. Citamos aqui a relevância de duas obras fundamentais para compreensão desse processo: *A sociedade de corte* e *O Processo Civilizador*, do sociólogo alemão Norbert Elias.

Segundo Elias (2001, p.85-132), o processo de centralização monárquica entre os séculos XII e XVIII levou a uma nova dinâmica entre as diversas forças sociais que compunham o cenário europeu: senhores feudais, Igreja Católica e a burguesia ascendente. O fortalecimento do Estado dependeu da submissão das forças locais à figura do rei, garantindo a centralização do poder militar e jurídico, garantindo um novo estabelecimento da ordem social. Para isso, o ideal bélico do cavaleiro medieval deveria ser colocado sob controle dentro de um “processo civilizatório” que pacificasse sua conduta e controlasse seus afetos e paixões. A corte torna-se a figura central da constituição do Estado Absolutista, desempenhou um espaço de estreitamento das relações interindividuais – reis e nobreza – que implicou forçosamente num controle mais rígido das emoções e dos afetos.

Interessante ligarmos a emergência do Estado também à consolidação da racionalidade moderna. O cálculo, a observação, a medição do espaço voltavam-se também para uma observância em relação aos hábitos e controle dos impulsos. Temática central no texto do *Processo Civilizador*, de Elias (1994a). Moderação, equilíbrio e discrição, são qualidades que passam a regular as pulsões individuais e encontram no espaço da Corte seu lugar emblemático. Por meio do minucioso cerimonial da etiqueta que regia a sociedade de corte, a aristocracia media suas formas de tratamentos, roupas, uso da linguagem, distribuição do espaço. A aristocracia do

século XVII e XVIII representa o novo ideal de homem moderno e o ambiente de corte como espaço civilizado. A constituição desse novo homem foi marcada também por tensões. Vide o esforço do Estado em regradar ou mesmo proibir os duelos como forma de regular a disputa pela honra e o uso da força (RIBEIRO, 1990, p.43-72).

No *Compêndio Histórico* o impacto do direito natural é assimilado à luz do fortalecimento das monarquias nacionais. Percebe-se tal incorporação no sétimo estrago e impedimento do segundo capítulo. Nele, destaca-se o Direito Natural como a “luz da razão”. No entanto esta seria a disciplina que garantiria as “obrigações que a Natureza impõe ao Homem e ao Cidadão”, sendo elas principalmente em relação à soberania do Estado, logo, do monarca. Segundo o *Compêndio Histórico*:

esta admirável disciplina notifica também e prega altamente aos Vassallos a obrigação de serem fiéis e obedientes aos seus Soberanos, de observarem as Leis e de contribuírem para as necessidades públicas do Estado, fazendo-lhes ver que todos estes Offícios lhes são impostos pela Natureza e convencendo-os de que as Leis positivas em que os mesmos Soberanos lhes declaram, repetem e formalizam pelo modo competente, não têm por objecto Direitos Arbitrários e inventados pelos homens, mas sim originalmente ditados pelo Autor da Natureza e todos indispensavelmente necessários para a conservação do Estado, o que muito concorre para mais promover e segurar a inviolável satisfação de tão importantes Offícios (POMBAL, 2008, p.260).

Segundo Todorov (2008, p.14), ao analisarmos o pensamento ilustrado devemos pensar em sua pluralidade. Apesar da pretensão em ser um pensamento universal, ele comportou peculiaridades e conservações. Isso é visível ao analisarmos a acomodação do discurso jurídico, a realidade política dos países ibéricos marcados pelo Despotismo Esclarecido.

Segundo Falcon (1986a), essa expressão surge no século XIX, sendo cunhada por historiadores alemães, tendo também variáveis como ‘absolutismo esclarecido’. Em suma, ela representa uma série de mudanças que se cruzam com a Ilustração. Para Gusdorf (1971, p.55):

a expressão ‘despotismo esclarecido’, utilizada frequentemente pelos historiadores para designar o período que se estende mais ou menos de 1750 até o início da Revolução Francesa, apresenta o inconveniente de propor uma contradição nos seus termos, pois um déspota não poderia, por definição, ser esclarecido. Houve no entanto uma época na qual os reis quiseram governar com a amizade e a provação dos filósofos, propondo a si mesmos o compromisso de fazer da reflexão filosófica um instrumento de governo e consagrando seu reinado à melhoria dos respectivos povos.

Essa tensão também é destacada por Falcon (1986a, p.18), afirmando que o despotismo esclarecido assumiu um duplo movimento para incorporar as ideias ilustradas: 1) conflito entre os princípios ilustrados e os princípios inerentes às monarquias; 2) uma oposição possível entre a “teoria do Estado ilustrado e a teoria da razão do Estado, pois o príncipe iluminado não deixa de ser o detentor do poder real absoluto e, como tal, comprometido com interesses e objetivos que não são necessariamente aqueles ao Iluminismo”.

Em Portugal, essa postura aliou-se ao ideal reformista. A convicção de que um príncipe “filósofo” pode perfeitamente “varrer as trevas do seu reino e implantar a razão através de leis e instituições humanas, naturais, benfazejas” (GUSDORF, 1973, p.95-105). Percebemos assim as principais características da Ilustração portuguesa: o reformismo e o pedagogismo. Segundo Hazard (1989, p.71-84), o ideal reformista, a busca pelo progresso, abria a possibilidade prática de uma forma particular de pedagogia: “a educação do príncipe pelos filósofos e a educação do país graças ao príncipe ilustrado, visto como mediador necessário para a realização da utopia da cidade ideal”.

As reformas, conforme analisamos no primeiro capítulo, foram centradas nas mãos do ministério pombalino. Pombal buscou arejar a aritmética política segundo as razões de Estado, coincidindo com uma série de práticas aliadas aos ideais do despotismo esclarecido.

Segundo Falcon (1982, p.134), podemos identificar algumas dessas práticas. Em relação à decadência econômica, havia a “a luta pela supressão de controles e obstáculos à livre circulação das riquezas e à produção de mercadorias, os ataques às formas de imobilização da propriedade fundiária”. Identificamos tal prática na criação de

companhias de comércio capazes de monopolizar os negócios do Reino tanto em Portugal, quanto no Ultramar. Essa manobra só foi possível devido a outra característica identificada por Falcon (1982, p.18), “a centralização de estrutura administrativa, a criação de uma burocracia leal e competente, a divisão das funções governamentais entre agência subordinadas”. Podemos citar inúmeras estratégias tomadas pelo ministério pombalino: desde a nomeação de parentes para cargos chaves do ministério, até a extinção e criação de instâncias subordinadas diretamente ao ministro.

Para compreender o conjunto de representações sobre a ação jesuítica, destacamos uma característica apontada por Falcon (1982, p.135) em relação à prática do despotismo esclarecido: a tensão entre Igreja e Estado, “uma questão que se decompõe em muitas outras, desde o problema econômico resultante da imobilização dos bens eclesiásticos, até o socioeconômico representado pela grande quantidade de pessoas pertencentes aos estabelecimentos religiosos”. Esses dois pontos já foram trabalhados por nós quando destacamos as pressões do Reino em submeter ao seu controle os domínios jesuíticos, fossem suas propriedades em Portugal, ou as missões no Ultramar. No entanto Falcon (1982, p.135) reforça aí que o problema deriva também para questões educacionais:

abrangendo desde o tipo de ensino, especialmente o jurídico e o seu conteúdo filosófico e doutrinário fundamentado na teologia até a sua ineficiência pedagógica, a sua desatualização, o seu desentrosamento face às novas necessidades laicas emergentes no nível do governo e da administração.

Problematizamos essa passagem do autor, pois, ao destacar o “conteúdo filosófico e doutrinário” ou a suposta “ineficiência pedagógica”, Falcon se aproxima do discurso pombalino em relação ao atraso intelectual do Reino devido a uma suposta prática educacional arcaica e defasada frente às luzes do século XVIII. Contudo, abordamos ao longo do segundo capítulo o diálogo estabelecido constantemente entre

os inacianos com os diversos povos, nos mais diversos campos ligados às ciências e à racionalidade moderna¹¹.

Apesar disso, Falcon reconhece a postura política das representações criadas sobre os jesuítas, na medida em que os jesuítas encontraram-se na encruzilhada entre o poder do Estado e as reformas pombalinas que buscavam estabelecer as razões do Estado. Nessa encruzilhada, disputava-se principalmente o monopólio educacional, por ora nas mãos da Companhia. Prevaleceu nessa disputa a postura regalista do Estado lusitano articulando-se:

com as posições jansenistas, no plano político, em antítese ao jesuitismo. De certo modo, o antijesuitismo ilustrado dos países católicos justifica-se, no nível ideológico, como sendo o produto de uma razão humanitária que pretende subordinar a si, na pessoa do príncipe, a administração, a justiça, a assistência e a educação, em nome da utilidade e da felicidade pública. Adversário real no plano político, o jesuíta é também, até certo ponto, uma espécie de ‘bode expiatório’, sobretudo nos casos concretos de Portugal e Espanha (FALCON, 1982, p.135)

Abordamos diversos trechos que demonstram a ação jesuítica representada como um obstáculo às luzes. Aqui destacamos outros especificamente ligados ao discurso jurídico. Tanto no sexto quanto no sétimo estragos do *Apêndice* os inacianos são colocados como os obstáculos para o desenvolvimento de tais ideais. Os Jesuítas assim que assumiram a Universidade de Coimbra conseguiram impor seus Estatutos fazendo frente ao estudo da Filosofia Moral. São representados como:

inimigos da Sociedade Cristã e Civil, os Corruptores da Moral Evangélica, os Perturbadores dos Tronos, os Amotinadores dos Povos, não querendo deixar em paz a primeira Ditadora das Leis e a Mestra dos Offícios do Homem e do Cidadão, e declarando-lhe uma guerra cruel, extinguiram a cadeira que para Ela haviam criado o Senhor Infante D. Henrique e o Senhor Rei D. Manuel, puseram perpétuo

¹¹ Para aprofundar a contribuição dos jesuítas em relação a consolidação do pensamento científico moderno indicamos a obra *Presença dos jesuítas no mundo científico*, de Eduardo di Vita. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

silêncio ao Professor que a regia e quiseram proscrever inteiramente das aulas esta indispensável Disciplina (POMBAL, 2008, p.233).

Novamente, além da obstrução teriam imposto a “moralidade escolástica pautada na ética de Aristóteles” a qual abre espaço para um “ceticismo moral” que torna

duvidosos e incertos os preceitos mais claros, e intergiversáveis da Ciência dos costumes, debilita inteiramente toda a força das regras mais evidentes das acções, fazendo-as dependentes do arbítrio e do capricho dos homens, e estabelece um sistema que só pode ser próprio para favorecer a dissolução, auxiliar os vícios, corromper os costumes e produzir consequências as mais horrorosas e contrárias ao bem da Humanidade e da Religião (POMBAL, 2008, p.240).

Essa seria a mesma moral que teria obstaculizado o Direito Natural no Reino. No sétimo estrago, nos é mostrado como os jesuítas teriam trabalhado para “apartarem de nós as melhores luzes de todas as Ciências”. Aponta-se isso ao destacar a oposição dos jesuítas ao *Verdadeiro Método de Estudar* de Verney. Fazendo isso eles teriam submergido em uma

tão profunda ignorância, que mais nos sujeitasse à Monarquia a que eles aspiravam, eles mesmos vieram por fim a ser lastimosas vítimas do seu ambicioso e detestável projecto, sendo eles os que caíram em uma tão crassa ignorância de tudo o que não era a Filosofia Peripatética, a má Teologia Escolástica e a sua Moral Casuística (POMBAL, 2008, p.271).

O antijesuitismo ressurgiu principalmente na reformulação do sistema educacional. Se contrapõe ao método jesuítico uma nova pedagogia:

a derrocada da teologia e do direito canônico de seus pedestais, a exaltação das ciências e da filosofia modernas, a ênfase nos métodos experimentais e de observação direta, a valorização das línguas vivas, a nova gramática, tudo concorre para tornar desejável, necessária, a secularização da cultura (FALCON, 1982, p.136).

Novamente devemos nos precaver contra as formas de representações dicotômicas. Ao separar os jesuítas de toda uma tradição jurídica moderna, a literatura antijesuítica e em certas revisões historiográficas como observamos em Falcon, subtraem os jesuítas das reflexões ligadas ao Direito Natural, à filosofia moral e a todo o processo de construção da jurisprudência durante a Modernidade.

Em contraponto a essa tese, destacamos as observações de Enrique Dussel (2014). Ao analisar a construção da Modernidade, devemos romper com uma visão eurocêntrica, a qual também legitima a prática da colonialidade. É justamente no espaço colonial, no distanciamento dos referenciais europeus, na prática cotidiana da observação e do entrelaço cultural, que se gestaram também as características fundamentais para a Primeira Modernidade.

Em relação ao discurso jurídico, Dussel (2014, p. 243-244) destaca as contribuições de Francisco Suárez (1548-1617). Jesuíta espanhol, Suárez teve uma fundamental importância para a culminação do pensamento político da filosofia Moderna. Ainda que reconhecida por diversos autores, não lhe foi dado o lugar que merece na história da filosofia política moderna. Sua obra *Disputaciones Metaphysicae* teve dezenove edições, entre 1597 e 1751. Foi amplamente citado por Grotius, Descartes, Spinoza, Leibniz e Vico: “Suárez permitiu ao pensamento filosófico do Norte da Europa, sob a influência teologizante do luteranismo, autonomizar ao nível secular da razão filosófica”.

Segundo Dussel (2014, p.244), a obra de Suárez inova justamente no que foi o pilar do pensamento jurídico moderno, o enfoque em uma “teoria da subjetividade cognitiva”, na qual o sujeito passa a ser agente de construção da realidade, seja ela filosófica ou política”. Esse discurso, pela pena de um jesuíta, precedia no campo jurídico as reflexões de Locke, colocava o indivíduo como “sujeito de poder”, capaz de compor uma “comunidade política”, a ela transferindo legitimidade (DUSSEL, 2014, p.248). A partir das reflexões de Suárez, Dussel destaca que o jesuíta antecede as reflexões sobre a legitimação do poder de Locke:

a comunidade política, então, sendo a depositária última do poder político (*civile potestate*), pode transferi-lo ou transladá-lo (*translada potestate*) a um magistrado ou rei, (sem) prévio contrato ou pacto. Não é uma completa nem irrevogável ‘alienação’ e, sim, uma concessão condicionada, limitada, nunca última instância do poder. O poder conseguinte, dimana do povo (DUSSEL, 2014, p.249).

Não nos cabe o aprofundamento nas contribuições dos jesuítas para o pensamento jurídico moderno, mas vale lembrar, por meio dessa rápida observação, a fragilidade discursiva de retóricas que buscam estabelecer uma dicotomia entre o pensamento jesuítico – representante de uma religiosidade fundada na escolástica – e o pensamento moderno, inaugurado pelo cartesianismo. Falcon atribui às reformas pombalinas um desejo de secularização política e educacional do Reino. Ao salientarmos as contribuições dos jesuítas justamente nesse campo, percebe-se que as reformas orientam muito mais uma justificação das razões do Estado luso. Em relação à Igreja, não prevalece tanto uma política secularizadora, mas sim uma prática regalista.

Nota-se esse vínculo entre o Direito canônico e a legitimação do Estado no sétimo estrago do segundo capítulo. O Direito Natural garantiria a preservação do Estado e da Igreja,

as referidas Leis naturais sempre presente o fim da Divina Fundação da Igreja e cooperando igualmente para ele, prescrevem e regulam os Ofícios que no Estado do Cristianismo incubem às duas Ordens de Cristãos, de que ele se compõe (...) para promoverem também e apertarem a feliz execução do fim de tão santa Instituição por meio do bom Governo e direcção de toda a Congregação dos Fiéis, mas também para que, sendo bem combinados e confrontados com o Direito Público Temporal, se conserve melhor e se mantenha sempre inviolável a paz e a união entre as duas Sociedades Cristã e Civil (POMBAL, 2008, p.263).

Todo esse projeto seria obstaculado pela moralidade imposta pelos jesuítas, que em “nenhum modo pode promover a bem-aventurança do homem por meio da simples contemplação de Espírito com independência das boas obras e prática das virtudes, sem as quais não pode o homem aspirar, nem conseguir a verdadeira felicidade” (POMBAL, 2008, p.242).

Citamos aqui esse longo trecho do *Compêndio Histórico* que faz uma síntese dessa oposição e os vícios acarretados por ela moral impregnada pelos jesuítas:

esta Moral Pagã sectaria a mais ímpia das Éticas Gentílicas, a mais oposta à santa Moral do Evangelho e a mais incompatível com os Dogmas e Máximas Cristãs. Este pernicioso Arsenal do Pirronismo Moral, bastante per si só para abalar e destruir os mais sólidos fundamentos da Religião e do Estado, esta prejudicial produção do Ateísmo de Aristóteles, este abominável parto da perversão do seu espírito e da corrupção dos seus costumes, esta exterminadora do verdadeiro bem, patrona do mal, matriz de todo o género de maldades, inimiga jurada da Religião, da Piedade e da Probidade do ânimo. Esta Moral, que confunde inteiramente todas as noções das virtudes e dos vícios, que transfigura e degrada as virtudes transformando-as em vícios para serem aborrecidas e não servirem de estorvo às depravações da vontade. Esta Moral, que cobre, paleia e exalta os vícios, erigindo-os em virtudes para poderem livremente seguir-se sem opróbrio e sem rubor, que excita a ambição, fomenta a avareza, promove a soberba, anima a arrogância, inflama a vaidade, acende a ira, estimula a vingança, fomenta o luxo e favorece aos prazeres carnis e terrestres. Esta Moral, que só põe a verdadeira felicidade do homem nas delícias da vida presente, sem por modo algum contemplar, nem atender à futura. Esta Moral tão humana e carnal, que dela se atreveu a dizer João Owen, que certamente não ensina uma só verdadeira virtude e que não pode em tempo algum formar um homem justo e bom; mas somente um disfarçado hipócrita. Esta Moral, que afirma Luís Martinho Kahlio ter sido a envenenada fonte das perversas máximas do ímpio Machiavello. Esta Moral, que, conforme o douto Vives, tanto deprime, abate e ocupa o nosso espírito nos cuidados da vida presente, quanto Cristo o levanta e eleva para o Céu e para seu Eterno Pai, por meio do desprezo dela e dos seus bens que todos são transitórios. Esta Moral, que, como fica demonstrado, só foi ordenada para formar o Cortesão e o Áulico que verdadeiramente nem Moral é pois mais parece um Apêndice da Física, do que Tratado da Ética, por se ocupar mais da indagação da natureza e origem física dos affectos do ânimo, do que na consideração do objecto deles e do modo de regê-los. Esta Moral por todos os referidos princípios tão indigna de Escolas Cristãs, que justamente se admiram muitos escritores de que chegasse a ter adito nelas. E esta Moral, enfim, foi a Moral que entre todas as que ficam acima referidas, encheu somente as medidas e os pontos de vista dos perniciosos Maquinadores dos ditos Estatutos (POMBAL, 2008, p.254-255).

Ao recorrermos a esse trecho, destacamos sobretudo como as representações sobre a ação jesuítica não podem ser compreendidas isoladamente. Analisamos diversos de seus aspectos: 1) a relação com o discurso das Ciências Naturais e com a concepção

de civilização; 2) as representações a partir dos conceitos de religiosidade e sua relação na formação do indivíduo e do Estado; 3) as diretrizes políticas a partir dos conceitos liberais de sociedade civil e suas acomodações na realidade lusitana. Todas essas instâncias são mobilizadas para traçar um quadro no qual os jesuítas são descritos não só como um obstáculo ao progresso do Reino, mas também como um passado a ser superado. Eles, por meio de sua moral – identificada ao longo do *Compêndio Histórico* com diversas práticas: desde a base teórico-filosófica, até as práticas sociais e políticas –, vinham agindo ativamente para destruição do Reino. Dessa forma, o discurso pombalino, legitima suas ações de ataque à Companhia por ser ela mais do que um obstáculo, mas um mal que infestava e corroía cotidianamente o Reino.

Percebemos essa lógica na forma como são atribuídas as ações dos jesuítas: eles tramam “maquinações”, elaboram “estratagemas¹²”, causam “estragos” e deixam “atrocidades” por onde quer que ajam. Essas categorias utilizadas ao longo do *Compêndio Histórico* para descrever a ação dos jesuítas, atribuem-lhes a culpa do atraso da Universidade de Coimbra e da sociedade portuguesa, levando à situação de decadência. Percebemos como esses conceitos foram mobilizados para criar uma representação negativa dos jesuítas, encerrando-os em uma rede de negações, apostos a quaisquer valores pregados pela Modernidade e pelo pensamento ilustrado. Ainda apontaremos algumas estratégias discursivas utilizadas pelo *Compêndio Histórico* que foram fundamentais para compreender as ações que balizaram as medidas pombalinas contra a Companhia.

Percebemos na primeira parte do *Compêndio Histórico* como a moralidade instaurada pelos Estatutos jesuíticos teriam causado os “estragos” na Universidade de Coimbra. Após analisarmos o que compõe essa moralidade percebe-se que, além da própria ideia de atraso, é reforçada a forma como os jesuítas empregam-na pelas suas ações para instaurar o caos no Reino

No prelúdio IV, ele demonstra essa lógica quando destaca os “estratagemas” utilizados pelos inicianos. No segundo estratagema, o *Compêndio Histórico* aponta como os jesuítas utilizaram a “máxima da calúnia” para desestabilizar o Reino.

¹² Manobra, plano empregado em guerras para enganar, confundir o inimigo. Plano, esquema, previamente estudado e posto em prática para atingir determinado objetivo.

Que todo aquele que quiser arruinar qualquer pessoa ou Governo, deve principiar esta obra espalhando calúnias para difamar a sobredita pessoa ou Governo, porque sendo certo, que o tal Caluniador acabará sempre da sua parte o grande número de homens, que ordinariamente se encontram propensos para crerem o mal, daí se seguirá que, tirando dentro em pouco tempo o crédito ao Caluniado, perderá este logo com a fama todas as forças que principalmente consistem na reputação, para sucumbir ao Caluniador que dele se pretende vingar (POMBAL, 2008, p.152-153).

No caso do estratagema apontado, os jesuítas utilizaram desse mote para propagar a “calúnia” e a “sedição” pelo Reino promovendo a divisão já por nós abordada entre cristãos novos e cristãos velhos no espaço da Universidade de Coimbra.

Essa estratégia é constantemente apontada como a forma dos jesuítas estabelecerem seus estatutos e galgarem postos dentro da Universidade de Coimbra, Sendo essa uma das características identificadas ao longo da literatura antijesuítica. Percebemo-la na *Monita Secreta*, quando as Instruções supostamente orientam os membros da Companhia a caluniarem outras ordens como forma de afirmação política.

Deve-se suportar com coragem esta casta de pessoas, e a propósito dar a conhecer aos príncipes e àqueles que têm algum poder, e, de algum modo, nos são affectos, que a Companhia encerra a perfeição de todas as Ordens (...) Indaguem-se e anotem-se os defeitos dos outros religiosos, e depois de os terem descoberto e publicado com prudência, deplorando-os aos nossos féis amigos, se mostre que eles não desempenham com tanto sucesso as funções que em comum nós exercemos com eles (MONITA, s.d., p.39-40).

Ao longo da literatura antijesuítica é extensa a lista de práticas que buscam difamar a imagem dos jesuítas. Wright destaca que mesmo quando eram os jesuítas os perseguidos ou inquiridos, eram descritos com uma natureza ardilosa. Nos interrogatórios, por exemplo, utilizavam como estratégia permanecer em silêncio ou emitiam respostas oblíquas, praticando a arte da tergiversação (WRIGHT, 2006, p.153).

Todas essas práticas são citadas como estratégias dos jesuítas para conseguir, supostamente, impor seu império sobre o mundo. Vincula-se a essa prática outras estratégias recorrentes na retórica antijesuítica. A vigésima atrocidade do *Apêndice* identifica o “erro do Sigilismo”, ligado às “doutrinas mundanas, carnavais e horrorosas” difundidas pelos jesuítas (POMBAL, 2008, p.460).

O sigilismo é um sistema ou uma prática da violação do sigilo da confissão, que alguns padres tentaram introduzir em Portugal no século XVIII, obrigando os criminosos penitentes a denunciar o nome e endereço dos seus cúmplices sob pena de lhes ser negada a absolvição (SILVA, 1964). Tal prática tinha um fundo político, buscando mobilizar as informações adquiridas sob confissão em causa própria.

Apesar do *Compêndio Histórico* direcionar a questão do sigilismo aos jesuítas, na historiografia ele é ligado fortemente a outros grupos como a Jacobeia. Ela consistia num grupo de prestigiados bispos ligados a uma corrente de renovação espiritual e eclesiástica que pretendia instaurar a disciplina, morigerar os costumes, afervorar a piedade e refazer, enfim, a vida religiosa e moral do Reino. Essa corrente tinha o apoio e, de certo modo, era inspirada pelo franciscano do Varatojo frei Gaspar da Encarnação. Esse grupo teve forte pressão política até 1745. Segundo Gouveia (2014, p.835), “O cerne do dissídio residia na questão de determinados confessores sigilistas, presumivelmente estimulados pela Jacobeia, não absolveram os penitentes que em confissão não revelassem os cúmplices dos delitos”.

Percebemos que a questão sempre da representação da ação jesuítica não é a atribuição a eles da prática do sigilismo, mas limitá-la somente aos inicianos. Tendo em vista a perspectiva histórica traçada pelo *Compêndio Histórico*, em nenhum momento é citado o caso da Jacobeia. Limitar a prática do sigilismo aos jesuítas reforça o discurso antijesuítico, representando-os como um poder paralelo ao Estado. Percebe-se essa lógica quando o *Compêndio Histórico* destaca que

por meio deste subsídio, têm governado há mais de dois séculos e pela grande destreza e fortuna com que o têm manejado, tendo sabido sempre encobrir e disfarçar o seu pernicioso veneno e tendo conseguido tirar dele as grandes utilidades que os mesmos Regulares se propuseram, sem terem até agora padecido os infelizes fins dos

precedentes profanadores do mesmo Sigilo Sacramental (POMBAL, 2008, p.461).

Apesar dessa prática ser apontada somente no *Apêndice*, destaca-se que ela se manifesta também ao longo de todo o *Compêndio Histórico* demonstrando a “soberba e arrogância” dos jesuítas. Por meio deste “horroroso abuso do Sigilo Sacramental” os “maquinadores dos Estatutos” fizeram com que na Universidade de Coimbra

não houvesse, ou fosse nas Casas dos Lentes, ou nas dos estudantes, ou nas dos Regulares, ou nas dos cidadãos, ou ainda nas suas próprias Casas Jesuíticas, livro, caderno ou papel algum diverso das suas Doutrinas (...) para os difamarem de heréticos e até os denunciarem como tais e para assim prostituírem todas as pessoas que pretendiam fugir das densas trevas das suas imposturas para as luzes das verdades científicas e católicas. Assim conservaram os ditos Regulares este Reino por tantos anos debaixo da opressão do seu sistema de ignorância artificial e necessária, porque contra tão maliciosos e prepotentes artificios não podia haver bastante resistência (POMBAL, 2008, p.470).

A partir do sigilismo, juntamente com a prática da calúnia, os jesuítas teriam causado a desestruturação da moralidade não só na Universidade de Coimbra, mas também na sociedade. Por meio dessas práticas buscavam afirmar seus interesses construindo, como destaca ainda na Vigésima primeira atrocidade, o “despótico império que exercitam sobre os seus súditos”, garantindo assim seu “governo econômico e império de Mundo” (POMBAL, 2008, p.462).

Dessa forma alinhamos as representações da ação jesuítica a uma visão já abordada: a suposta tirania exercida sobre o Reino de Portugal. No início do *Apêndice* essa questão é abordada como a primeira atrocidade a ser relacionada aos inicianos, denunciando o autoritarismo do Geral

com o estabelecimento daqueles seus Estatutos publicados em Coimbra no ano de 1598, e com os semelhantes estragos que haviam feito nas outras universidades da Europa, passaram a constituir-se um Corpo indivíduo concentrado na pessoa do seu Geral e em tudo uniforme e unívoco, de modo que o sentimento do mesmo Geral e do seu Concelho ficou sendo o

sentimento e a voz de todos os seus Consócios e Confrades (POMBAL, 2008, p.367).

A partir da análise desses trechos, emerge outra representação recorrente atribuída aos jesuítas, em especial ao Geral da Companhia, que é recorrente na literatura antijesuítica: a ideia de que, por meio de ações e estratégias políticas, os jesuítas buscavam construir um Império, sublevando-se contra as monarquias e, inclusive, contra o papado. Essa prática, identificada por Franco ao analisar a *Monita Secreta*, orientava a conduta religiosa e moral dos membros da Companhia. Esse modo de agir assentaria no pilar fundamental que era o aforismo maquiavélico “os fins justificam os meios”, ainda que estes sejam condenáveis pela sua ilicitude moral (FRANCO, 2003, p.125). Franco destaca que a *Monita Secreta* “incutia de forma mais persuasiva a crença de que os jesuítas tinham verdadeiramente um plano para dominar universalmente os espíritos e as sociedades em nome do qual desenvolviam as mais diversas conspirações malevolentes”. (FRANCO, 2003, p.126).

O *Compêndio Histórico* se liga à literatura antijesuítica na medida em que recorre a essa imagem recorrente da tirania da Companhia de Jesus. Ele recorre também a outros documentos de destaque nessa tradição literária. Isso fica evidente no *Apêndice*, tradução de um panfleto antijesuíta francês, e na recorrência da *Dedução Cronológica* para alertar sobre o suposto perigo do despotismo jesuítico, demonstrando a longa e persistente tradição da representação detratora da Companhia de Jesus.

No início do *Apêndice* ganha destaque o retrato feito do Geral, caracterizado por uma “tirania”. Ele teria:

aparência e na realidade ‘Monarca’ absoluto, exercitasse o dito poder Monárquico sobre toda a ‘Sociedade’, e sobre toda a Universidade dos seus membros e das pessoas que vivem debaixo da sua obediência em todos os Reinos e Estados do Mundo; e que esta obediência não fosse aquela obediência justa e regulada pelos princípios dos referidos Direitos Divino, Natural e das Gentes, que nos Vassallos exercitam os seus respectivos Soberanos, mas sim uma obediência que sujeitasse (como sujeita) ao poder do referido ‘Geral’ todos os bens, todos os contratos, ainda estipulados por virtude dos seus Poderes: Uma obediência tal, tão material e tão ilimitada, que cada um dos membros da dita Sociedade é obrigado a obedecer cegamente ao mesmo Geral,

sua cabeça, como à mesma Sacrossanta Pessoa de Cristo senhor nosso; é obrigado a fazer tudo o que o mesmo Geral lhe manda, sem reserva, sem exceção, sem exame e sem hesitação, nem ainda interior; é obrigado a dar à execução de tudo o que ele determina a mesma plenitude de consentimento e de adesão que o liga à crença dos Dogmas da Fé Católica; a se entregar nas mãos do mesmo Geral; ou como um cadáver, ou como um bordão nas de um velho; ou como Abraão se submeteu às ordens de Deus, e isto por uma parte crendo como certo, que tudo o que se lhe manda é justo, com uma absoluta abdicação de todo o juízo pessoal e de toda a vontade própria (POMBAL, 2008, p.369-370).

Segundo Franco (2012, p.40-41), devemos compreender a figura do Geral em um quadro mais amplo. A Companhia de Jesus seguia um modelo organizativo centralizado, típico da época – uma estrutura piramidal de hierarquização que inclusive se inspirava no modelo Católico. Dessa forma, a hierarquia da Ordem de Loyola: “reproduz e reforça a eclesiologia católica que concebe a hierarquia como uma instituição de raiz divina, que está acima do poder dos Estados temporais e das suas intromissões e inspeções”. No entanto, o que vemos prevalecer é a representação traçada pela literatura antijesuítica na qual o Geral é visto como um poder que se sobrepunha não só ao Estado e à Igreja Católica, mas era uma ameaça para toda a sociedade. Para consolidar tal poder, a Ordem Jesuítica instigava seus seguidores a ameaçarem a vida dos monarcas assim como Abraão que “matando e sacrificando (...) até aos próprios filhos, sem discorrer sobre a razão”. Pondo-se a “imitação” desse exemplo, os jesuítas têm seguido as

nefandas doutrinas do Tiranício e Regicídio, as sedições de tantos Povos contra os seus Soberanos naturais e os assassinatos de tantos Monarcas e Príncipes independentes, que as Histórias referem com o horroroso escândalo que fez a fúnebre matéria da Duodécima Divisão da dita Dedução Cronológica (POMBAL, 2008, p.370).

Ao longo do *Apêndice*, tal postura só é possível por meio da depravação moral causada pelos jesuítas. Na décima sétima atrocidade afirma que os jesuítas, depois de “conspirados para as ruínas da Religião, da Honra e da Fazenda, só lhes faltava armarem-se também contra a vida humana. E isto foi o mesmo que fizeram com as

permissões que dogmatizaram para fazerem lícito o homicídio” (POMBAL, 2008, p.433). Isso teria gerado o caos da sociedade, já que os diversos doutores que embasavam a doutrina moral imposta pelos jesuítas teriam imposto “absurdos a absurdos” levando a tal “excessos a fereza que chegaram a armar os filhos contra as vidas de seus próprios pais” (POMBAL, 2008, p.444).

Na décima nona atrocidade reforça essa visão. Segundo o *Compêndio Histórico*:

depois de haverem estes inimigos comuns da Humanidade armado os Homens contra as vidas dos Homens, os filhos contra a vida dos pais, e os pais contra as vidas dos filhos (...) só lhes restava armarem também os mesmos homens contra as suas próprias vidas, animando-os a se abandonarem à bárbara desesperação do suicídio. (Seria essa o) abominável escândalo da Natureza e da Religião dogmatizado pelos seus escritores (POMBAL, 2008, p.447).

Tal moralidade teria um intuito: estabelecer os interesses e domínios dos jesuítas. Por isso eles mesmos teriam lançado mão do assassinato como forma de conquista. A décima sétima atrocidade destacada no *Apêndice* aponta, após essa série de demonstrações, a

evidência que elas foram as fráguas infernais em que se forjaram e temperaram as sacrílegas armas com que os mesmos pretendidos Apóstolos, para introduzirem neste Reino o Senhor Rei D. Filipe II, fizeram assassinar tantos inocentes e entre eles os dois mil Eclesiásticos e Religiosos, dedicados a Deus, que então sacrificaram à sua cruel e hidrópica cobiça (POMBAL, 2008, p.443).

Novamente, percebemos como os atributos ligados aos jesuítas afastam-nos de quaisquer valores morais pregados pelas concepções ilustradas. Seriam eles a ameaça à sociedade civil e à manutenção da ordem, tramariam constantemente contra as razões do Estado, vistas como força legítima de governo. Os jesuítas são encerrados naquela rede de negações já apontada, na qual por meio de uma série de atributos morais e práticas corrompidas levariam à decadência da sociedade. Essa é uma estratégia também recorrente na literatura antijesuítica. Ao analisar a *Monita Secreta*, destacamos uma

curiosa passagem em que os jesuítas são descritos como a principal ameaça à ordem social ao buscar alcançar seus desígnios. Segundo *a Monita Secreta*, para os jesuítas:

se não houver esperança de se conseguir isto sem que ocorram escândalos, deve-se mudar de política conforme os tempos e incitar todos os príncipes amigos dos nossos a fazerem mutuamente guerra sem tréguas, a fim de que em toda a parte se implore o auxílio da Companhia e o empreguem na reconciliação pública com o motivo do bem comum, para que ela seja remunerada com os principais benefícios e dignidades eclesiásticas (...). Por fim, a Companhia, tentará ser ao menos temida por aqueles que a não amam (MONITA, s.d., p.100-101).

Segundo Franco, essa temática da ausência de uma moral social ou individual por parte dos jesuítas a qual “tudo perdoa, até os crimes mais horrendos”, constitui um dos temas constantes, basilares e sempre recorrentes da argumentação antijesuítica:

esta moral é dada como esteio para fazer compreender a plausibilidade de se imputar aos Jesuítas todos os crimes e a sua justificação, sem que a consciência individual, quer dos indivíduos, seus executores ou instigadores, fosse alguma vez perturbada pelo remorso ou pelo arrependimento (FRANCO, 2012, p.66).

Interessante destacar que essa prática teria se voltado contra os próprios membros da Companhia de Jesus, citando o caso de Francisco de Lucena:

na sua própria Sociedade assassinam até os seus mesmos Sócios, quando assim lhes é necessário para os seus interesses; no reinado do Senhor Rei D. João IV fizeram à força e calúnias e falsidades cortar a cabeça ao hábil e honrado Secretário de Estado Francisco de Lucena, e em todos os Reinos e Estados Soberanos têm acumulado tantos homicídios cruéis e desumanos, quantos são os que as histórias referem com horroroso espanto (POMBAL, 2008, p.443).

Apesar dessa última citação, o *Apêndice* deixa bem claro o objetivo final dos jesuítas. Na vigésima atrocidade ele aponta que as vinte e duas atrocidades assinaladas tinham como objetivo “debelar os monstros de tantos e tão ferozes vícios”, conseguindo assim remover os “santos impedimentos, para completarem a nefanda obra da dissolução da união Cristã, da sociedade Civil e da desolação universal”. Tal objetivo teria “cúmulo do mais sacrílego”, instigar os “vassalos contra os seus soberanos com as permissões e com os estímulos com que os concitaram para se precipitarem nos horrendos crimes de Lesa-majestade e de Regicídio, por tantos e tão graduados entre os seus falsos doutores” (POMBAL, 2008, p.448).

Identifica-se aqui um aspecto da literatura antijesuítica que foi estratégia para a campanha pombalina contra a Ordem: a questão do regicídio. Segundo Wright (2006, p.146), ao longo das obras antijesuíticas os inicianos são comparados a “carrascos, pulgas e percevejos” que ameaçariam a vida dos monarcas. Por meio da “nova descoberta nefasta chamada quinino”, teriam promovido a tentativa de envenenamento de diversos monarcas. Na Inglaterra cita como supostas tentativas: Elizabeth I, Guilherme de Orange, Henrique III, Henrique IV, Luís XIV, Jaime I, Carlos I, Carlos II da Inglaterra (WRIGHT, 2006, p.145). Dessa forma, segundo o discurso antijesuítico, os jesuítas buscavam “cumprir seus próprios tortuosos fins políticos”.

No final da vigésima atrocidade conclui que foram essas “sacrílegas e bárbaras doutrinas mutuadas e adoptadas pela Sociedade Jesuítica” que os transformaram em uma “Seita dos Monarcómacos”. Assim o *Apêndice* reforça, e conclui em suas últimas páginas, citando os

horrorosos atentados contra as vidas dos Reis e Príncipes Soberanos em França, em Inglaterra, na Escócia, na Irlanda, em Veneza, nas Cidades Hansiáticas, no Reino de Prússia, no Reino de Boémia, no Reino de Hungria, no Estado de Morávia, nos Estados Gerais das Províncias Unidas, neste Reino de Portugal em quase toda a Europa. E foram os justíssimos motivos com que todos os ditos Reinos e Estados, para se preservarem daquela horrível peste, expulsaram de si os ditos malignos Regulares por Leis as mais severas (POMBAL, 2008, p.460).

A partir dessas acusações é inevitável retomarmos a tentativa de assassinato de D. José I, em 3 de setembro de 1758. Esse caso foi de fundamental importância para compreendermos a construção da propaganda antijesuítica por meio do ministério pombalino, além de possibilitar sua articulação com outros momentos que fomentaram a imagem do suposto “perigo jesuítico”.

Esse fato antecede as tensões entre o gabinete pombalino, ao engendrar suas reformas de cunho monopolista, com os domínios jesuítas no Ultramar. Destaca-se o caso das missões brasileiras e, principalmente, as tensões que levaram às Guerras Jesuíticas na fronteira com os domínios espanhóis. Essas tensões alimentaram, como já abordamos, o primeiro documento de denúncia do suposto “império jesuítico” que vinha se consolidando na América e no mundo denominado *Relação abreviada*¹³. Distribuído a partir de 2 de dezembro de 1757, o documento de apenas 80 páginas, segundo Franco (2005, p.251), estabelece um dos “mitemas matriciais do mito de *complot* dos Jesuítas em Portugal: o seu projeto de constituição de um império tirânico de amplitude universal, cujo ponto de partida e o balão de ensaio seria essa formidável República dos Guaranis”.

Nota-se a dimensão política dessas representações na literatura antijesuítica. Mesmo antes da divulgação da *Relação abreviada*, a tensão entre o ministério pombalino e os jesuítas foi algo marcante. Segundo Bangert (1985, p.444), em 19 de Setembro de 1757, Pombal ordena que o confessor real e qualquer outro jesuíta deixassem a Corte. Pombal passa a pressionar o Papa Bento XIV por medidas contra os jesuítas. Depois de pressões por parte de Francisco de Almada e Mendonça, primo de Pombal, o papa envia em abril de 1759 o Cardeal Francisco Saldanha para averiguar a situação da Companhia. No entanto, esse devia a Pombal sua admissão no colégio cardinalício. Após a breve visita, o Cardeal publica, a 5 de junho, um edito que “revela uma terrível descoberta: que todas as casas dos Jesuítas dentro dos domínios de Portugal, na Europa, na América, na Ásia e na África, eram centros de escandalosas transações comerciais”. Recorre-se ao discurso antijesuítico para justificar as pesadas ações contra a Companhia de Jesus. No caso, como já apontamos, os recorrentes

¹³ *Relação abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses; formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos autênticos.*

“rumores bizarros de riqueza jesuíta escondida e por um esforço jesuíta para estabelecer um Estado dentro de um Estado” (WRIGHT, 2006, p.180).

A tentativa de regicídio supostamente orquestrada pelos jesuítas representou o impulso final para as ações contra a Ordem. Apesar dos principais acusados serem membros da família Távora, o duque de Aveiro e o conde de Atouguia, novamente os jesuítas são acusados de participar da sublevação como conspiradores (MAXWELL, 1996, p.79). Três meses depois, a 13 de dezembro de 1758, a polícia prendeu diversos membros da família dos Távora e as tropas cercaram todas as casas dos Jesuítas. Segundo Bangert (1985, p.445):

foi sinistro o começo do ano de 1759. A 11 de Janeiro, dez Jesuítas, acusados com base nas declarações arrancadas sob tortura ao duque de Aveiro e outros, foram presos, como tendo participado na conspiração contra D. José I. Dois dias depois, doze pessoas da família e criadagem dos Távoras, após julgamento que infringiu todas as normas de procedimento legal, foram pública e barbaramente executados. Seis dias mais tarde, o rei ordenou que fossem confiscados todos os bens dos jesuítas.

Após a execução dos Távora, oito jesuítas foram presos por uma suposta cumplicidade. No entanto “para o Estado agir contra os jesuítas, Pombal necessitava de dispensa papal. Mas, para a Igreja entregar os jesuítas às autoridades seculares seria reconhecer implicitamente a culpa deles. E isso o papado não estaria disposto a fazer” (MAXWELL, 1996, p.91).

É nesse contexto que um alvará real, em 3 de setembro de 1759, declarou que os jesuítas estavam em rebelião contra a coroa, reforçando o decreto real de 21 de julho do mesmo ano, que ordenava a prisão e a expulsão dos jesuítas do Brasil. Na altura de março e abril do ano seguinte, 119 jesuítas haviam sido expulsos do Rio de Janeiro, 117 da Bahia e 119 do Recife. As vastas propriedades da Ordem no Brasil, em Portugal e em todo o império português foram expropriadas (MAXWELL, 1996, p.91).

Vale lembrar que antes mesmo desse fatídico ato, os jesuítas estavam sob forte vigilância. Em fevereiro de 1759, todos os jesuítas da capital estavam limitados a apenas três de suas casas. Em 20 de abril, toda a Companhia foi formalmente banida de Portugal e em setembro os primeiros navios começaram a deixar Lisboa em busca de refúgio nos Estados papais, onde a primeira carga de padres, homens denunciados como

rebelados contra a coroa portuguesa, chegaria em 24 de outubro. A 5 de outubro, o rei declarou que os Jesuítas eram rebeldes e traidores (BANGERT, 1985, p.446). Ao todo, aproximadamente 1.100 jesuítas seriam banidos e outros 250 seriam encaminhados para as prisões de Pombal. Segundo Wright (2006, p.182), nos meses e ano seguintes, a “onda de choque se deslocaria pelo mundo, à medida que os padres jesuítas foram sendo expulsos das possessões portuguesas de ultramar”.

Da forte propaganda antijesuítica, viam-se resultar os primeiros atos políticos contra a Companhia de Jesus. Acusados de sublevarem-se contra o Estado, na figura do monarca D. José I, apenas um jesuíta foi condenado à pena máxima: Gabriel Malagrida (1689-1761). O jesuíta italiano, antigo missionário do Brasil e diretor espiritual da defunta rainha-mãe, estava entre os dez jesuítas encarcerados e teve a pena agravada por ser acusado de articular a tentativa de regicídio em 1758.

Vale destacar que as tensões em torno da figura de Malagrida não se restringem à tentativa de regicídio. Desde o terremoto que assolou Lisboa em 1 de novembro de 1755, aquele mesmo que possibilitou a emergência do engenho político do Marquês de Pombal, Malagrida se mostrava um ferrenho crítico de seu ministério. Pode-se identificar isso por meio do manuscrito divulgado pelo jesuíta intitulado *A Verdadeira Causa do Terramoto que Arrasou Lisboa em 1 de novembro de 1755*, no qual atribui que “tal calamidade era o justo juízo de Deus irado contra um povo pecador”, fazendo uma explícita crítica a figura do Marquês de Pombal (BANGERT, 1985, p.359).

Percebe-se, desde os primórdios da literatura antijesuítica, um esforço por parte dos membros da Companhia de Jesus em rebater as críticas, e muitas vezes atacar seus difamadores, esforço que não se minguou nesse delicado momento de supressão da Ordem em Portugal. No entanto, o que se destacava era a intensa propaganda antijesuítica que se enaltecia a partir do controle dos mecanismos de publicação e divulgação de textos e livros. Destaca-se, no mesmo ano da expulsão dos jesuítas, a publicação dos *Erros ímpios e sediciosos que os Religiosos da Companhia de Jesus ensinaram aos Réus, que foram justicados, e pretenderam Espalhar nos Povos deste Reinos*. O texto foi publicado por Miguel Rodrigues em Lisboa no ano de 1759, após a leitura da sentença dos Távoras. Essa obra, que conta com trechos da *Monita Secreta*, reproduz o discurso antijesuítico no contexto de ataque à Companhia de Jesus e acusa

os jesuítas de terem articulado a tentativa de regicídio em 3 de setembro de 1758. Atribui aos jesuítas uma dimensão secreta, cuja forma institucional visível era apenas um disfarce. Apenas alguns jesuítas sujeitos à seletiva iniciação participavam dos seus “íntimos e terríveis segredos”. Através desta “escura organização secreta que a Ordem detinha, os jesuítas perpetravam os mais abomináveis crimes, e engendravam o seu monstruoso projeto de dominação universal” (FRANCO, 2003, p.116).

Gabriel Malagrida ficou encarcerado durante dois anos e meio, primeiro na Torre de Belém, depois numa masmorra da Junqueira. Bangert (1985, p.448) relata as tensões vividas pelo jesuíta em seus últimos momentos. Durante esse período teve visões

ao julgamento deste ancião pelo tribunal da Inquisição presidiu Paulo, irmão do Marquês. Malagrida insistia em que tinha de fato mantido conversas com Santo Inácio de Loyola, S. Filipe de Neri e Santa Teresa. Um membro dominicano do tribunal protestou contra a brutalidade deste interrogatório, e em consequência, recebeu ordem para aceitar um bispado no Ultramar.

Como réu de heresia, impostura e outros crimes, Malagrida, em 20 de setembro de 1761, foi levado à praça do Rossio, e ali brutalmente estrangulado e queimado preso à estaca. Os outros jesuítas encontraram um destino não tão suave. Na masmorra de S. Julião, 180 jesuítas foram mantidos encarcerados, eles eram

escassamente alimentados, privados dos sacramentos exceto à hora a morte – apodreceram ali lentamente durante anos. 79 morreram nas masmorras; outros enlouqueceram. Só em 1777, após a morte de D. José I, é que cerca de 60 sobreviventes emergiram das enxovias, depois de quinze anos de cativeiro (BANGERT, 1985, p.448).

É interessante destacar a forma como o *Compêndio Histórico* finaliza seu relatório sobre o estado da Universidade de Coimbra durante a regência dos Estatutos jesuíticos. Retomam a tentativa de regicídio de D. José I, figura simbólica do Estado lusitano, a qual as medidas do ministério pombalino buscavam servir. Apesar da

denúncia ter reforçado a representação de conspiradores sobre os jesuítas, nota-se o uso político desse momento no fortalecimento do ministério pombalino. Segundo Maxwell (1996, p.92), diversos grupos foram perseguidos, desde a oposição aristocrática, até pequenos comerciantes e, o principal dos alvos, a Companhia de Jesus. Após a supressão da Ordem em Portugal, o ministério passou a ter acesso às regiões de missões e a população indígena, a qual passou a submeter por meio do sistema diretivo de controle secular, projetado por Mendonça Furtado para o Grão-Pará e Maranhão passou a ser aplicável em toda a América portuguesa.

Em relação à atuação dos jesuítas na Universidade de Coimbra, analisar o percurso histórico traçado pelo *Compêndio Histórico* é mais do que simplesmente observar um relatório da ação jesuítica ou indicar o paradigma educacional que as reformas pombalinas queriam revogar. Percebemos a mobilização de uma série de representações cristalizadas ao longo de três séculos por uma literatura antijesuítica, a qual não traz uma simples abstração sobre a ação dos membros da Companhia de Jesus, nem descreve a totalidade de suas ações. Mas, sobretudo, reflete as tensões entre grupos que disputavam espaços políticos, educacionais e práticas educacionais. Cabe-nos agora refletir: Qual a posição que essas representações sobre a ação jesuítica ocupam na História da Educação?

Buscamos compreender esse contexto de tensões não como um rígido momento de mudanças nos paradigmas educacionais, mas como um jogo de tensões em que o antijesuitismo foi utilizado como propaganda de combate em relação aos inacianos. Eles são distanciados dos pressupostos teóricos e lugares de atuação da concepção pedagógica moderna. Analisar esse movimento é, além de ressaltar o legado jesuítico, permitir uma visão mais plástica desses momentos decisivos para compreensão da História da Educação.

CONSIDERAÇÕES

Traçar como objetivo analisar as representações da ação jesuítica no *Compêndio Histórico* da Universidade de Coimbra nos colocou perante dois desafios iniciais. O primeiro foi levantar a múltiplas temáticas que envolvem a construção dessas representações – a constituição da Modernidade, o contexto histórico português entre os séculos XVI e XVIII, a emergência do pensamento científico moderno, a inserção da Companhia de Jesus nesse processo, as reformas no período pombalino, os debates entre Antigos e Modernos e a constituição do antijesuitismo no campo político, filosófico e literário. Enfim, temáticas que corroboram para compreensão dos objetivos postos. Buscamos abordá-las em maior ou menor grau para compreender um longo e conturbado processo de construção da representação da ação jesuítica.

O segundo desafio foi inserir nossos objetivos nas pesquisas em História da Educação. Em sua maioria, os trabalhos optam por analisar o momento de ascensão e consolidação da Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XVII. Ao rastreamos a questão do jesuitismo no século XVIII, são recorrentes as tensões do contexto de supressão da Ordem a favor da afirmação das políticas pombalinas ligadas à instrução pública e reformas educacionais. Produz-se um discurso que afirma as medidas do ministério pombalino como um diálogo com os anseios de modernização de Portugal perante a consolidação do pensamento ilustrado. Segundo Maxwell (1996), essa linha ajudou a consolidar a imagem de Pombal como o paladino da Ilustração, o ideal de funcionário público e representante em Portugal da afirmação dos novos paradigmas educacionais. Uma lógica defendida por diversos autores que seguem a linha do pombalismo.

No entanto devemos ter cautela ao analisar determinadas formas de discurso. Buscamos abordá-las à luz das tensões que marcam o contexto da supressão a partir do discurso antijesuítico, ainda pouco presente na História da Educação. Ele evidencia como esse contexto cristalizou uma determinada representação sobre os jesuítas que se perpetuou ao longo do século XIX e XX. Citamos como exemplo duas obras utilizadas ao longo da pesquisa: *As Memórias Secretíssimas do Marquês de Pombal* e a *Monita Secreta*. Produzidas em contextos distintos, simbolizam o poder do mito jesuítico,

firmando uma imagem detratora da Companhia de Jesus. Nas *Memórias Secretíssimas*, Oliveira Martins afirma que para Portugal se recuperar do terremoto de 01 de novembro de 1755 só faltava “extirpar pela raiz a manzanilha¹⁴ do jesuitismo – a cuja sombra Portugal se definhara e se corrompera – para que a nova Salento do marquês de Pombal pudesse erguer-se, soberana e forte, sobre as ruínas e os cadáveres” (MELO, s/d, p.20). Em relação à *Monita Secreta*, Franco (2003, p.121) afirma que o documento retoma seu fôlego periodicamente em “momentos de exacerbação do anticlericalismo liberal e republicano”, verificando-se a produção de um “novo surto de escritos antijesuíticos”. Como identificamos, permanece a representação dos jesuítas como um obstáculo a ser eliminado em busca do progresso.

O antijesuitismo presente no *Compêndio Histórico*, mais do que uma oposição aos jesuítas em função de novos paradigmas educacionais, representava um cenário de disputa. Ao analisar o lugar de fala dos letrados portugueses, percebemos não a ação dos jesuítas em si, mas a representação a partir da qual eles passariam a legitimar o seu lugar político e intelectual em detrimento da supressão de outros autores, no caso os jesuítas.

Para compreender esse movimento discursivo, gostaríamos de resgatar as duas epígrafes que introduzem nosso trabalho. Paul Veyne (1978) destaca que no mundo não jogamos xadrez com figuras eternas, sendo o rei e as demais peças aquilo que delas fazem as configurações sucessivas no tabuleiro. Identifica-se a importância de evitarmos compreender a prática discursiva como um texto abstrato, descolado do real. Ele se refere a um topos, um espaço tempo que o configura e reciprocamente dá significado ao real. Partindo desse pressuposto, analisamos no primeiro capítulo quais eram as configurações espaço temporais nas quais se produziu o *Compêndio Histórico*. Sobretudo, como eles orientaram determinada representação da ação jesuítica.

¹⁴ Sinônimo de Mancenilha, também conhecida como “árvore da morte”. Têm esse nome por que, apesar de seus frutos serem cheirosos e vistosos, são extremamente tóxicos, podendo ser letais se ingeridos. O filósofo grego Teofrasto (371a.C.-287a.C.) nomeou assim uma planta nativa da Grécia após descobrir que os cavalos ficavam loucos ao comê-la. E o pai da taxonomia moderna, o sueco Carl Linneo, deu o mesmo nome à nociva árvore da América. Fonte: <http://www.bbc.com/portuguese/curiosidades-36570684>. Consultado em 07/02/2018.

O diagnóstico da decadência portuguesa, tanto econômica quanto intelectual, feita pelos estrangeirados se refere a múltiplos fatores – a influência inglesa nos assuntos comerciais e domínios ultramarinos, a tensão entre o Estado e membros da aristocracia e a dificuldade em dialogar com os novos pressupostos teóricos da modernidade, consolidados no século XVIII a partir do discurso ilustrado. Apesar da multiplicidade de fatores, emerge constantemente no discurso desses estrangeirados e nos textos dos letrados a serviço do ministério pombalino a ameaça do perigo jesuítico, devido a sua influência política no Reino e domínio nas posses ultramarinas. A dificuldade em ter acesso às missões jesuítas e à população indígena no Brasil, a percepção de que os espaços educacionais (colégios e universidades) estavam nas mãos dos inacianos levaram Pombal a uma cruzada antijesuítica. Os inacianos emergem como grupo que não se submetia às razões do Estado em um cenário de centralização. O mesmo se aplicou à nobreza dissidente e a grupos estrangeiros; no entanto, os jesuítas foram colocados como verdadeiros bodes expiatórios nas reformas pombalinas.

As tensões políticas e essas disputas pelos espaços educativos durante o ministério pombalino transformaram Portugal no baluarte do combate à Companhia de Jesus, tornando-se o primeiro Reino a expulsar os jesuítas do Reino e seus domínios em 1759. Juntamente às medidas políticas, buscamos destacar a importância do jogo de representações que envolveram esse processo. Segundo Chartier (1990), elas são tão importantes quanto as medidas legais ou instituições políticas e econômicas na medida que orientam práticas e corroboram com projetos políticos e sociais. Toda a maquinaria do ministério pombalino volta-se para a produção de leis, alvarás, obras, panfletos que constituíram ao longo de seu governo, engendrando um catecismo antijesuítico que legitimou as ações pombalinas e, acima de tudo, os novos pressupostos que buscava instaurar por meio de suas reformas.

Apesar do esforço retórico constante do ministério pombalino em acusar e difamar a ação dos jesuítas, destacamos, no segundo e terceiro capítulos, o processo de construção do discurso antijesuítico. Conforme salientamos, apesar da Companhia de Jesus dialogar com os pressupostos da Modernidade, diversos grupos buscaram distanciar os jesuítas de um determinado local e importância na história do pensamento Ocidental, principalmente aquele ligado à Modernidade. Apesar de terem dialogado com a emergência do pensamento científico moderno e com as práticas mercantis, os

inacianos são constantemente vistos como um pensamento arcaico, medieval, representantes das trevas e do atraso. Opostos a eles, elevam-se no discurso o pensamento cartesiano e os espaços educacionais regidos pelo Estado em sua postura reformista como nova esperança de progresso. Destacamos essa contraposição no segundo capítulo ao destacar a importância da querela entre Antigos e Modernos para compreender a construção da representação da ação jesuítica. No catecismo antijesuítico, se estabelece a seguinte estrutura retórica: Portugal representou o pioneirismo da Modernidade no século XV e XVI. A partir da influência jesuítica, no caso da Universidade de Coimbra a partir dos Estatutos de 1598, o Reino mergulhou nas trevas e na decadência perante às demais nações. Suprimir essa influência e ancorar-se no reformismo ilustrado pombalino seriam a esperança de um novo alvorecer do progresso em Portugal.

Como indicamos, essa estrutura discursiva se sustenta em uma retórica ligada à própria perspectiva histórica criada pela modernidade na busca em legitimar seus espaços e paradigmas de pensamento racional. Identificamos isso ao analisar a estruturação do conceito de Idade Média ao longo do debate entre Antigos e Modernos como um lugar de retrocesso e decadência. No *Compêndio Histórico*, apesar de todo o legado da intelectualidade jesuítica, os inacianos são deslocados para essa temporalidade negativa. O período de sua influência em Portugal é visto como um hiato no desenvolvimento intelectual, um atraso das Letras, logo, do progresso lusitano.

Ainda no segundo capítulo e depois no terceiro capítulo, buscamos analisar essa dicotomia estabelecida no discurso pombalino a partir da tradição da literatura antijesuítica. Identificamos como essa literatura busca inserir os jesuítas dentro de uma rede de negações, negando-lhes qualquer lugar no processo de construção da Modernidade e valores de um Ocidente civilizado. Separamos nossa análise em três temas caros ao discurso moderno e principalmente ao pensamento ilustrado: 1) a questão da racionalidade com a emergência da ciência moderna; 2) a questão religiosa em relação aos debates morais e teológicos; 3) a questão política com a afirmação das razões de Estado em diálogo com os ideais de direito natural e sociedade civil pregado pelas Luzes. Constantemente é negado aos jesuítas qualquer tipo de participação ou legado na construção desses valores. São representados como animais vis e peçonhentos. Por meio de uma moral escolástica corrompida, buscavam pregar o

ateísmo levando o Reino a toda e qualquer tipo de dissociação moral e civil. Assim, a partir de um cenário de decadência poderiam cumprir seus intentos despóticos e tirânicos de impor seu império espiritual e material.

Dessa forma, o *Compêndio Histórico* cristaliza uma determinada representação da ação jesuítica distanciada de seu legado. Optamos por atribuir o adjetivo de libelo antijesuítico porque o *Compêndio Histórico*, ao buscar justificar os intentos reformista do ministério pombalino, acaba dialogando com a longa tradição do antijesuitismo e impondo uma sentença de condenação à Companhia de Jesus. Qual seria essa condenação? Para indicá-la citamos outra epígrafe que introduz esse trabalho. Segundo Chaunu (1989, p.64), a memória, mais do que lembrar, serve para esquecer.

A supressão do ensino jesuítico em Portugal e seus domínios sucedeu um tenso processo de propaganda antijesuítica até o *Compêndio Histórico* publicado em 1771, apenas dois anos antes da supressão da Ordem em 21 de junho de 1773. Percebemos a importância da desconstrução desse discurso como forma de analisar não só a supressão institucional da Companhia de Jesus, mas também o ostracismo pedagógico ao qual os jesuítas foram condenados. O outro silenciado, aquele que não se adequava às novas configurações do jogo de poder, é suprimido pelas novas instâncias políticas. O discurso de negação foi fundamental para legitimar essas práticas e ao mesmo tempo condenar a história, engessando-a em uma memória maniqueísta e polarizada. Ressaltamos que essa estratégia foi fundamental para consolidação de uma determinada visão histórica do pensamento pedagógico, aquela associada a ilustração como consolidadora da racionalidade pedagógica e secular. No entanto, atualmente, ao buscar analisar o discurso histórico em função da multiplicidade de atores que configuram o jogo social devemos olhar com cautela o discurso pombalino presente no *Compêndio Histórico*.

O presente trabalho abre espaço para outros questionamentos. Destacamos a importância em retomar os estudos sobre o jesuitismo no século XVIII não só para salientar a sua importância na consolidação do pensamento moderno, mas também destacar as disputas político-pedagógicas do antijesuitismo como importante debate para História da Educação. Outro ponto que não pretendemos esgotar: ao pensar o antijesuitismo como uma vertente literária, poderíamos buscar a repercussão do *Compêndio Histórico* no circuito letrado Europeu. Vale lembrar que após Portugal,

outros países seguiram a trilha da supressão da Companhia de Jesus e das reformas pedagógicas. De que forma o *Compêndio Histórico* poderia ter influenciado o debate e outras obras de caráter antijesuítico?

Outra questão que nos intriga na pesquisa em tela parte dos questionamentos propostos por Michel de Certeau na obra *A Escrita da História* (2015). Ao pensarmos a escrita da história e a sua prática observamos um olhar do presente sobre o passado. Ao analisarmos o *Compêndio Histórico*, buscamos romper com uma hierarquia rígida de representações maniqueístas analisando o complexo jogo de poder marcado por diversos grupos sociais tendo a educação como arena de disputas. Ao pensarmos a história como presente, devemos ressaltar essa mesma complexidade nos dias atuais. Período de conturbadas reformas e mudanças de práticas e paradigmas educacionais. A mesma prática mercantil que submeteu a uma lógica administrativa os interesses do Estado, hoje submete tudo, inclusive a educação, à lógica do mercado. Se as reformas político-pedagógicas do século XVIII foram legitimadas e sustentadas por determinados discursos e jogos de representações, atualmente quais são os discursos legitimadores do exercício do poder? Mais preocupante ainda. Conforme destacamos com a análise da representação da ação jesuítica a partir do discurso antijesuítico, quais seriam os novos bodes expiatórios elegidos para justificar reformas de cunho político? Ressaltar esse alerta nos coloca perante uma preocupação política, com a preservação de grupos que historicamente lutaram para consolidação da Educação, e com uma preocupação historiográfica, evitando a cristalização de uma memória rígida e submissa às instâncias do poder, distantes da complexidade humana ao buscar compreender a si mesmo e ao seu contexto.

FONTES

LEIRIA, D. João Bispo de. *D. João de N. Senhora da Porta, Conego Regular de Santo Agostinho, por mercê de Deos, e da Santa Sé Apostolica Bispo de Leiria, do Conselho de Sua Magestade Fidelissima, etc.* Leiria: [s.n], 1759. Disponível em: <https://books.google.com.br/books/reader?id=MkNfAAAACAAJ&hl=ptBR&printsec=frontcover&output=reader&pg=GBS.PA1>. Acesso em 07/02/2018.

MELO, Sebastião José de Carvalho e; POMBAL, Marquês de. *Memórias Secretíssimas do Marquês de Pombal e outros escritos.* Francisco Lyan de Castro (editor). Portugal: Publicações Europa-América, s.d.

POMBAL, Marquês de; LITERÁRIA, Junta de Providência. *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuítas e dos estragos feitos nas ciências e nos professores e diretores que a reagem pelas maquinações, e publicações dos novos estatutos por eles fabricados (1771).* Porto: Campo das Letras, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/20111031-marques_de_pombal_compendio_historico_da_universidade_de_coimbra.pdf. Acesso em 07/02/2018.

RIBEIRO SANCHES, A. N. *Dificuldades que tem um velho reino para emendar-se.* Porto: Inova, s.d., p.78.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMEIDA, Antônio Augusto Marques de. Saberes e práticas de ciência no Portugal dos descobrimentos. In: TENGARRINHA, José (org.) *História de Portugal.* Bauru, SP: EDUSC, 2000.

AMARAL, Manuel. *Testamento Político de D. Luís da Cunha.* Lisboa: Na Impressão Régia, 1820. Portal de História, 2010. Disponível em:

http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/dlc_testamento1.html. Consultado em 07/02/2018.

ARAÚJO, Ana Cristina. Dirigismo cultural e formação de elites no pombalismo. In: *O marquês de Pombal e a universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000.

AZEVEDO, João Lúcio de. *O marquês de Pombal e sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.

BANGERT, William. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

BARATA, Maria do Rosário Themudo. Portugal e a Europa na época moderna. In: TENGARRINHA, José (org.) *História de Portugal*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

BARBOZA, J. da C. *Biographia dos brasileiros distintos por letras, armas, virtudes, etc. João Pereira Ramos de Azevedo Coutinho*. In: *Revista trimestral de história e geografia ou jornal do instituto histórico geográfico brasileiro*. Tomo segundo, n.5, abril de 1840. Rio de Janeiro: Typographia de J. E. S. Cabral, 1840. Disponível em: https://play.google.com/books/reader?id=7iITAAAAYAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_BR&pg=GBS.PA1. Consultado em 07/02/2018.

BOTO, Carlota. *A escola do homem novo: entre o Iluminismo e a Revolução Francesa*. São Paulo: Editora UNESP, 1996a.

_____. Iluminismo e educação em Portugal: o legado do século XVIII e XIX. *Revista da Faculdade de Educação*, São Paulo, v.22, n.1, 1996b.

BRAGA, Theophilo. *História da Universidade de Coimbra nas relações com a instrução publica portuguesa*, t.I Lisboa: Academia Real de Ciências, 1898.

BURKE, Peter. *A Escrita da História*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

_____. Tradition and Experience: The Idea of Decline from Bruni to Gibbon, *Daedalus*, nº 2, 1976, p.137-52.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

CANDIOTTO, Cesar. A governamentalidade política no pensamento de Foucault. *Filosofia Unisinos*, 11 (1): jan/abr, 2010, p.33-34.

CARVALHO, Laerte Ramos de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Saraiva, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1978.

CARVALHO, Rômulo de. *A História Natural em Portugal no século XVIII*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua portuguesa, 1987.

_____. *História do ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até o fim do regime de Salazar-caetano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Alvaro Cabral. 2.ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 1994.

_____. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes. 2001.

CASTRO, Zília Osório. Jansenismo versus Jesuitismo: Niccoló Pagliarini e o projecto político pombalino. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T.52, Fasc. 1/4. Jan-Dec, 1996, p.223-232.

CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa / Rio de Janeiro: Difel / Bertrand Brasil, 1990.

_____. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. Escutar os mortos com os olhos. *Estudos Avançados*, v.24, n.69, 2010, p.6-30.

_____. O homem de letras. In: Michel Vovelle (dir.). *O homem do iluminismo*. Lisboa: Presença, 1997.

CHAUNU, Pierre. O filho da morta. In: NORA, Pierre. *Ensaio de ego-história*. Lisboa: Edições 70, 1989, p.63-107.

COELHO, Antônio Borges. Os argonautas portugueses e seu velo de ouro (século XV-XVI) In: TENGARRINHA, José (org.) *História de Portugal*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

COSTA, Célio Juvenal. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, 2004.

_____. O rei D. João III (1521-1557) e a construção da Sociedade de Corte em Portugal. In: *XIV Simpósio Internacional Processos Civilizadores*, UEM, 2012. Disponível:http://www.uel.br/grupoestudo/processoscivilizadores/portugues/sitesanais/donais14/arquivos/mesa_coordenada.html. Consultado em 07/02/2018.

COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. A racionalidade mercantil na educação\evangelização jesuítica no Brasil. *Diálogos*, Maringá, v.16, 2012, p.163-184.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

DEJEAN, Joan. *Antigos contra modernos: as guerras culturais e a construção de um fin de siècle*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DELEMUAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, volume II, 1983.

DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Anales à Nova História*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DUCHET, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. França: Albin Michel, 1995.

DUSSEL, Henrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da Modernidade In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *Política da libertação I: história mundial e crítica*. Passo Fundo: IFIPE, 2014.

ELIAS, Nobert. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

_____. *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.

FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982.

_____. *Despotismo Esclarecido*. São Paulo: Ática, 1986a.

_____. História cultural e História da educação. *Revista Brasileira de Educação*. v.11, n.32, 2006, p.328-375.

_____. *Iluminismo*. São Paulo: Ática, 1986b.

_____. Pombal e o Brasil. In: TENGARRINHA, José (org.) *História de Portugal*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

FONSECA, Thais Nivia de Lima e. História da educação e histórica cultural. In: *História e Historiografia da Educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

FRANCO, José Eduardo. As Monita Secreta: História de um *best-seller* antijesuítico. *PerCursos*, Florianópolis, v.4, n.1, 2003, p.107-159.

_____. Os catecismos antijesuíticos pombalinos: as obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano IV, n. 7/8, 2005, p. 247-268.

_____. *Gênese e mentores do antijesuitismo na Europa Moderna*. Lisboa: CLEPUL, 2012.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo – História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espacial luso-americano, 1640-1750. *Análise Social*, Vol.49, nº 213, 2014, p.820-860.

GUSDORF, G. *La révolution galiléenne*. Tome I e II. Paris: Payot, 1969.

_____. *L'avenement des sciences humaines au siècle des lumières*. Paris, Payot, 1973.

_____. *Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Paris, Payot, 1971.

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Editora Presença, 1989.

HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *O aparecimento da escola moderna*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HOBBSAWM, Eric. *A Era das Revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o “esclarecimento”? {“Auklarüng”} In: _____. *Textos seletos*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

KOYRÉ, Alexander. “O Pensamento Moderno” In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, pp. 15-21.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003a.

_____. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003b.

LOPES, António. A Educação em Portugal de D. João III à expulsão dos jesuítas em 1759. *Lusitania Sacra*, 5, 1993, p.13-41.

MATEUS, Samuel. A Querela dos antigos e dos Modernos: um mapeamento de alguns topoi. *Revista de História e Teorias das ideias*, Vol.29, 2012.

MATEUS, Susana Bastos; PINTO, Paulo Mendes. O massacre de Lisboa de 1506: reflexões em torno de um edifício de intolerância. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T.62, Fasc. 2/4, abril – dezembro, 2006, p.793-804.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo*. 2ª ed. Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MONITA SECRETA, *Monita Secreta: Instituições secretas dos jesuítas*. São Paulo: Editora A Seára, s.d.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas. A consolidação da dinastia de Bragança e o apogeu do Portugal Barroco: centros de poder e trajetórias sociais (1668-1750). In: TENGARRINHA, José (org.) *História de Portugal*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

MORENO, Humberto Baquero. O princípio da época moderna In: TENGARRINHA, José (org.) *História de Portugal*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

NASCIMENTO, Luciana de Araújo. *Universidade de Coimbra (1290-1559): origens, transferências, percalços, reformas e consolidação*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, 2012.

NUNES, Cristiane Tavares Fonseca de Moraes. *A Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina de 1772*. São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

OLIVEIRA, Natália Cristina de; COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luís. Ciência moderna em Portugal: a “aula de esfera” no colégio de Santo Antão. *Acta Scientiarum Education*, Maringá, v.39, n.3, 2017, p.243-253.

OLIVEIRA, Terezinha. Chartularium Portugalensis: reflexões sobre a universidade medieval no Século XIV e a política. *Cadernos de História da Educação*, v.16, n.2, 2017, p.554-591.

PAIVA, José Maria de. Sobre a civilização Ocidental. *Cadernos de História da Educação*, (UFU), v.11, 2012, p.307-323.

PINEAU, Pablo. Como a noite engendra o dia e o dia engendra a noite – Revisando o vínculo da produção mútua entre escola e Modernidade. *Pro-Posições*, v. 19, n. 3 (57) - set./dez. 2008, p.83-104.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: Edusc, 1999.

REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In: *História da Vida privada: Da Renascença ao Século dos Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no Antigo Regime: do sangue à doce vida*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

SANTOS, Cândido dos. *O jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007

SALLES, Jansen Gusmão. *Da calúnia à supressão: Discursos sobre educação e antijesuitismo no período pombalino*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2016.

SCARANO, Fabio Rubio. *De Vandelli para Lineu, de Lineu para Vandelli: correspondências entre naturalistas*. Rio de Janeiro: Dantes, 2008

SILVA, Ana Rosa Clochet da. *Inventando a Nação: intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros na crise do Antigo Regime português (1750-1822)*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2006.

SILVA, Antônio Pereira da. *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII: história, política e religião nos reinados de D. João V e D. José I*. Tip. Editorial franciscana, 1964.

SOLÀ, Pere. El estúdio diacrónico de los fenómenos educativos y las tendencias historiográfica actuales. In: *CONGRESSO INTERNACIONAL “HISTÓRIA A DEBATE*, 1993, Santiago de Compostela. Actas... Santiago de Compostela: Carlos Barros Editor, 1995, t. II, p.213-220.

TODOROV, Tzvetan. *O espírito das Luzes*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

TOLEDO, César de Alencar Arnault de; RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. O antijesuitismo no século XVIII: uma análise do verbete jésuite da Encyclopédie iluminista. *Revista Contrapontos*, Itajaí (SC), v. 11, n. 2, jul., 2011, p. 228-235.

VAZ, Francisco António Lourenço. A Censura na obra de D. Frei Manuel do Cenáculo. *Revista Internacional de Cultura e Ciência*, nº 5, 2007, p. 23-36.

_____. O catecismo no discurso da ilustração portuguesa do século XVIII. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, vol. X, 1998.

VEYNE, Paul. Foucault révolutinne l’histoire In: *Comment on écrit l’histoire suivi de Foucault révolutionne l’histoire*, Paris: Seuil, 1978, p. 236. citado por CHARTIER, Roger. *A história cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa / Rio de Janeiro: Difel / Bertrand Brasil, 1990.

VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: EDUSC, 2001.

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