



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA HISTÓRIA E MEMÓRIA DA EDUCAÇÃO MARANHENSE

ARLINDYANE SANTOS DA SILVEIRA

EDUCAÇÃO E CIVILIDADE JESUÍTAS
NO ESTADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ (1680-1750)

São Luís / MA

2014

ARLINDYANE SANTOS DA SILVEIRA

**EDUCAÇÃO E CIVILIDADE JESUÍTAS
NO ESTADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ (1680-1750)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Mestrado em Educação, da Universidade Federal do Maranhão, Linha de Pesquisa História e Memória da Educação Maranhense, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. César Augusto Castro.

São Luís / MA

2014

Silveira, Arlindyane Santos da.

Educação e civilidade jesuítas no estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)/
Arlindyane Santos da Silveira. – São Luís, 2014.

108 f.

Impresso por computador (Fotocópia).

Orientador: Prof. Dr. César Augusto Castro.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Maranhão,
Mestrado em Educação, 2014.

1. Jesuítas - civilidade. 2.Educação. 3.Maranhão – Grão-Pará. I. Título.

CDU 37.01:271.5(812.1)(811.5)

ARLINDYANE SANTOS DA SILVEIRA

**EDUCAÇÃO E CIVILIDADE JESUÍTAS
NO ESTADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ (1680-1750)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Mestrado em Educação, da Universidade Federal do Maranhão, Linha de Pesquisa História e Memória da Educação Maranhense, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. César Augusto Castro.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. César Augusto Castro (Orientador)
Doutor em Educação
Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Iran de Maria Leitão Nunes (PPGE-UFMA)
Doutora em Educação
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Alírio Carvalho Cardoso (PPGH-UFMA)
Doutor em História
Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Francisca das Chagas Silva Lima (PPGH-UFMA)
Doutora em Educação
Universidade Federal do Maranhão

São Luís / MA

2014

*Aos meus pais Maria e Osmarino, Antônia e
Arlindo. São eles os que mais acreditam.
Sempre.*

AGRADECIMENTOS

Por mais solitário que tenha sido o trabalho de escrita desta dissertação, ele não prescindiu da ajuda de muitas e estimadas pessoas. Aproveito então essas breves linhas para agradecer a confiança, a expectativa e o apoio que tive nessa proveitosa e não raro árdua jornada. Em primeiro lugar, ao prof.º César Augusto Castro, pela confiança em mim depositada ao longo desses dois anos de convivência e pela competente e atenciosa orientação. Mas, principalmente, pela paciência nos momentos difíceis pelos quais passei para que este trabalho pudesse se realizar. Ao prof.º Alírio Carvalho Cardoso, pelas leituras e sugestões precisas para este texto, e por, ao longo desses anos de amizade, mostrar-se sempre disposto a me fazer buscar o melhor que posso fazer. A vocês, meu reconhecimento sincero. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo comprometido financiamento desta pesquisa. Sem o atencioso atendimento e sincera amizade dos funcionários do Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM), este trabalho não poderia ser concluído, preciso, então, agradecer profundamente a todos, em especial a D. Helena Espínola, Conceição Rios, Vilma Teixeira, Fábio Câmara (eternamente Aurélio) e D. Lourdes. Ao longo desses anos, desde o estágio, não pude deixar de voltar sempre, e ser continuamente bem recebida. Agradeço, também, aos comprometidos e competentes professores do Mestrado em Educação (PPGE-UFMA), bem como aos sempre presentes e estimados professores do Curso de História da UEMA, em especial a Yuri Costa, Alan Kardec Pacheco e Helidacy Muniz. Ao prof.º Guilherme Pereira da Neves (UFF), que prestimosamente enviou um material fundamental para a escrita desse texto. A Jomar Moraes, pelos livros e pelos admiráveis conselhos, mas, acima de tudo, pelas tardes de conversa e café que transformaram-se em momentos de profunda aprendizagem para mim. A construção da minha trajetória pessoal e acadêmica, e em especial a realização desse trabalho, não poderiam ser efetivadas sem a ajuda, o amparo, e o amor de muitas pessoas, amigos e familiares, cujos préstimos eu quero aqui registrar. Em primeiro lugar, aos meus pais, Maria e Osmarino, Antônia e Arlindo (que venturosa que sou, tenho quatro), pelo amor incomparável e apoio e confianças desmedidas em tudo que me proponho a fazer. Ao meu marido e companheiro inigualável, Henrique, e ao meu precioso filhote Arthur, pelo amor, compreensão e carinho, e pelos momentos de alegria que me ajudaram a suportar a tensão da escrita. À Cris, minha “fiel escudeira” e tia amorosa, sem a ajuda de quem eu simplesmente não conseguiria estudar. Aos meus irmãos, Ardiles e Aquiles, sobrinhos, tios e tias, pelo constante respeito e amor. Ao meu

irmão Amaury, pelo respeito, amor e por acreditar, desde o início. À minha sogra, Sandra, pela ajuda, respeito e compreensão. Aos amigos e amigas do Mestrado em Educação, pelo companheirismo. Espero levar adiante essas amizades, principalmente Alexandra Nayma, Renata Figueiredo e Rosyane Dutra, pela ajuda em momentos essenciais. Quero agradecer ainda, às melhores amigas que uma pessoa poderia querer: as sempre presentes e tornadas indispensáveis Ariadne Ketini Costa e Camila Ferreira. Sem o apoio destas duas, em variados aspectos da minha vida, eu não conseguiriapassar por momentos dolorosos e terminar este trabalho. Este trabalho não poderia ser feito, ainda, sem ajuda de pessoas especiais com as quais tive o prazer de contar nos últimos anos: os funcionários da Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão, e de forma especial, agradeço à Cintia Valéria Andrade, pela confiança, amizade e compreensão em momentos fundamentais.

RESUMO

Entre os séculos XVI e XVIII, difundiam-se através de manuais de tratados de cortesia e civilidade, os argumentos sobre a importância da educação dos indivíduos e a necessidade de transmitir modelos adequados de condutas. Esses arquétipos eram notadamente permeados por preceitos e códigos de moral cristã. As práticas e condutas sociais estavam passando por profundas e significativas mudanças na Europa ao longo do século XVI e XVII reflexos que eram, também, das transformações advindas das esferas políticas, econômicas e culturais do período. A Companhia de Jesus, Ordem missionária criada em meados do século XVI, foi a primeira a lançar-se sobre a educação formal, e seus métodos educativos encontravam-se repletos de elementos de caráter civilizante, e tais regras de civilidade e disciplina, é conveniente destacar, encontrava-se profundamente relacionada à concepção de educação tal como era pensada nesse momento. O objetivo deste estudo é, portanto, analisar as conexões entre a noção de civilidade, principal esteio da codificação dessas regras comportamentais, e as práticas educativas da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, entre os anos de 1680 e 1750.

Palavras-Chave: Educação; Civilidade; Companhia de Jesus; Maranhão; Grão-Pará.

RÉSUMÉ

Entre les XVIe et XVIIIe siècles, diffusé à travers les manuels traités courtoisie et la politesse, les arguments sur l'importance de l'éducation des individus et la nécessité de transmettre des modèles de comportement appropriés. Ces modèles ont été spécialement imprégnés de préceptes chrétiens et les codes moraux. Pratiques et comportements sociaux ont été l'objet de changements importants et profonds en Europe au cours des réflexions XVIe et XVIIe siècle qui étaient aussi des transformations découlant des sphères politiques, économiques et culturelles de l'époque. La Compagnie de Jésus, afin missionnaire fondée au milieu du XVIe siècle, a été le premier à bondir sur l'éducation formelle et de leurs méthodes d'enseignement se sont retrouvés plein d'éléments civilisateurs de la nature, et les règles de civilité et de la discipline, est approprié point culminant, a été profondément liée à la notion d'éducation comme on le pensait à l'époque. L'objectif de cette étude est donc d'analyser les liens entre la notion de civilité, pilier de codage de ces règles de comportement, et les pratiques éducatives de la Compagnie de Jésus dans l'État du Maranhão et Grão-Pará, entre les années 1680 et 1750.

Mots-clés : L'éducation; Civilité; Compagnie de Jésus; Maranhão; Grand-Para.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - MANUAIS DE COMPORTAMENTO SOCIAL: CORTESIA, CIVILIDADE E EDUCAÇÃO	19
1.1 O Modelo Cortesão	20
1.2 A Civilidade Erasmiana: urbanidade e disciplina	26
1.3 A Escolarização da Civilidade.....	35
CAPÍTULO II - REGRAS DE CIVILIDADE, DISCIPLINA E A COMPANHIA DE JESUS	42
2.1 A Societatis Iesu	43
2.2 Devoções Modernas.....	48
2.3 Os Manuais da Companhia	56
CAPÍTULO III - “SÁBIOS, DOUTOS E VERDADEIROS CLÉRIGOS”: EDUCAÇÃO E CIVILIDADE JESUÍTICA ESTADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ	66
3.1 Educação como Missão	69
3.2 A Crônica e os Colégios Jesuítas.....	77
3.3 A Questão do Noviciado	84
3.4 Aldeamentos, Educação e Civilidade.....	88
3.5 A “Língua Geral” do Brasil: traduções jesuíticas.....	91
3.6 Sacramentos como Estratégias de Civilidade	94
CONCLUSÃO	97
FONTES E BIBLIOGRAFIA	101

INTRODUÇÃO

Entre os séculos XVI e XVIII, notabiliza-se um lento, porém inequívoco, movimento de transformação dos comportamentos e circulação de normas de adequação, de uniformização dos costumes e, principalmente, um esforço de codificação e controle das vontades individuais. Este processo dinâmico de regulamentação dos comportamentos considerados aceitáveis encontrava-se intrinsecamente relacionado às noções de educação e de civilidade: seus agentes, suas práticas e seus espaços, largamente difundidos em manuais no período em questão. ¹Um desses agentes, a Companhia de Jesus², utilizando-se de estratégias e práticas educativas, desenvolveu um eficaz projeto catequético e de civilidade em terras ultramarinas, entre as quais o Estado do Maranhão e Grão-Pará.

O objetivo deste trabalho, intitulado *Educação e Civilidade Jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)*, centra-se, portanto, sobre a questão das profundas relações entre a noção de civilidade - uma das bases da formação educacional desde o século XVI - e as práticas ligadas à educação jesuíta. Este estudo dá destaque ainda, de forma mais específica, para a análise dos usos, reapropriações e readequações dessa noção de civilidade e seus correlatos (disciplina, polidez, urbanidade, etc.) pela Companhia de Jesus ao empreender seu projeto educativo na região durante o período destacado.

Esta pesquisa foi desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Maranhão (PPGE-UFMA), e inserida na linha de pesquisa História e Memória da Educação Maranhense. A inserção deste trabalho no âmbito geral dos estudos desenvolvidos na referida linha de pesquisa, bem como a escolha dessa temática, apontam para a minha trajetória acadêmica desenvolvida em torno dos estudos acerca do Maranhão Colonial, quando estive centrada em temas e atividades que

¹ Cf.: REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III: da renascença ao século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 169-210.

² Cabe destacar que a Companhia de Jesus não era única Ordem religiosa a atuar na região norte da América portuguesa, mais especificamente no Estado do Maranhão Grão-Pará. A Ordem dos Franciscanos, com três províncias (Santo Antônio, Piedade e Conceição), também executaram seu apostolado na região, além dos Mercedários e Carmelitas. Todavia, os jesuítas tiveram uma importância inequívoca no processo de colonização da América Portuguesa, e sua atuação nesse sentido é mais conhecida devido ao fato de terem produzido e organizado a sua própria documentação. Os jesuítas foram primordiais, entre outros aspectos, tais como a educação, para o estabelecimento de uma política indigenista para o Maranhão e Grão-Pará, e desde 1549, tiveram um papel central na profunda transformação das sociedades indígenas através da catequese. Cf.: CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das Missões Jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*. 2 Série. N.º 15, 2003, p. 170.

tangenciavam as pesquisas e a escrita da história do Maranhão entre os séculos XVII e XVIII, e isso contribuiu sobremaneira para a construção do estudo aqui apresentado.³

Ressalta-se que este estudo encontra-se atrelado ainda ao projeto *Ação Política e Educativa dos Jesuítas Portugueses de volta ao Nordeste do Brasil no século XX*. Financiado pelo CNPQ, este projeto tem por objetivo mapear a formação de uma rede de instituições educativas fundadas pelos jesuítas portugueses em locais como Ceará, Salvador, Sergipe, Belém, São Luís e Recife, buscando o percurso histórico da Ordem e a atuação de seus membros nas áreas estudadas.⁴

Em diferentes graus de intensidade, os já mencionados manuais e conjuntos escritos de regras de civilidade apontavam para a educação como uma das principais normas civilizadoras da sociedade moderna. As teses sobre a importância da educação e da adequação de regras de autocontrole dos indivíduos desde a mais tenra idade, e suas justificativas, não ficaram somente no mundo das letras. Desde as primeiras páginas da história da colonização na América Portuguesa esta era uma preocupação precípua nos projetos da Igreja e do Império Português para a catequese dos índios e dos filhos dos moradores.

Dito isto, interessa destacar que os chamados manuais de civilidade, ou roteiros de adequação do comportamento e do autocontrole, alcançaram imensa popularidade entre os séculos XVI e XVIII, e logo e suas diretrizes tiveram alcance nas mais diversas paragens do Império português, entre elas o antigo Estado do Maranhão. Importa destacar, então, que no decurso temporal correspondente a esta pesquisa, esta região esteve formalmente sob a denominação de Estado do Maranhão e Grão-Pará (1654-1751)⁵. Antes disso, em 1621, esta macrorregião já havia sido juridicamente definida como Estado do Maranhão e Grão-Pará, e

³ Este interesse pelo Maranhão Colonial culminou, em 2009, com a construção de um trabalho monográfico intitulado "*Gente nobre da governança*": *reinvenção da nobreza no Maranhão seiscentista (1675-1695)*, em que então discutia as reformulações e readaptações locais do conceito de nobreza, atentando para a existência de um grupo social e politicamente delimitado que, através de discursos e práticas nobilitantes, pretendia distinguir-se hierarquicamente em relação a outros grupos sociais da região. Na ocasião, pude observar que entre esses elementos que permitiam uma reinvenção da ideia do que era ser nobre no Maranhão estava a concepção de educação.

⁴ Projeto coordenado pela Prof.^a Dr.^a Maria Juraci Maia Cavalcante (UFC), que conta com a participação do orientador deste trabalho, o prof. Dr. César Augusto Castro (UFMA). Convém destacar que este trabalho, cujas análises centram-se nos séculos XVII e XVIII, concilia-se com este projeto na medida em que uma dos pontos investigativos deste busca analisar as regras de civilidade da Companhia de Jesus encontradas em manuscritos em circulação na Escola Apostólica de Baturité-Ceará.

⁵ Em 1652, foi extinto o Estado do Maranhão e Grão-Pará, e dois anos depois, restabelecido por Carta Régia de 25 de agosto de 1654. Esta região compreendia, aproximadamente, à área que compõe os atuais Estados do Maranhão, Acre, Amazonas, Roraima, Amapá, Pará, Piauí e o Ceará, com duas capitanias subsidiárias da Coroa, São Luís e Belém, e outras de donatários. MEIRELES, Mário. **História do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2001, p.69-102.

dividida em duas unidades políticas independentes denominadas capitânicas reais: a capitania real do Maranhão, com capital em São Luís, e a capitania real do Grão-Pará, com sede em Belém.⁶

Torna-se indispensável, dessa forma, chamar atenção para um aspecto importante do desenvolvimento desta análise: o Estado do Maranhão e Grão-Pará, entre os anos de 1680 e 1750, era parte integrante do Império Ultramarino português e, em razão disso, os códigos políticos, econômicos e culturais em circulação no Império luso deslocavam-se e eram partilhados na região. Estes códigos eram, não raro, adequados, traduzidos, reajustados em função de situações e circunstâncias locais e, nesse sentido, a Companhia de Jesus desempenhava um papel de suma importância.⁷

O recorte de tempo privilegiado neste texto coincide quase totalmente com o período em que vigorou política e territorialmente o antigo Estado do Maranhão. Esta escolha justifica-se, principalmente, por ser um período de grandes mudanças sociais - não raro conflituosas⁸ - entre as quais destaca-se a intensificação de um debate que não só tinha a Companhia de Jesus como um dos seus principais integrantes, mas que incluía um dos elementos basilares da eficácia do projeto reformador e civilizante dos jesuítas: a administração temporal das aldeias dos índios⁹. Ao deter-se nas décadas finais do século XVII e na primeira metade do século XVIII, este trabalho pretende, por fim, ater-se sobre um período geralmente pouco privilegiado pela historiografia de modo geral.

Em relação a Portugal, o recorte final dessa pesquisa corresponde ao término do longo “reinado de ouro” de D. João V (1689-1750), que mesmo desfrutando de um período de riqueza derivado das jazidas de ouro das Minas Gerais, encontrava-se, de acordo com Charles Boxer, envolto em atraso econômico e intelectual em relação às demais nações europeias já amplamente inseridas no Iluminismo, visto que o monarca ainda expressava uma profunda

⁶ CARDOSO, Alírio Carvalho. **Maranhão na Monarquia Hispânica**: Intercâmbios, Guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655). Tese de Doutorado. Universidade de Salamanca, 2012, p. 39.

⁷ GRUZINSKI, Serge. **Las cuatro partes del mundo**: historia de una mundialización. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

⁸ CHAMBOULEYRON, Rafael. **Justificadas e repetidas queixas**. O Maranhão em revolta (século XVII). Atas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. 2010, p. 1-5.

⁹ Neste período, deu-se a publicação do famoso Regimento das Missões, em 21 de dezembro de 1686. Este documento foi fruto de inúmeras consultas e pareceres realizados na Corte desde 1685, e representou uma tentativa de resolver o persistente e explosivo problema da administração dos índios, agora colocado definitivamente nas mãos dos missionários, principalmente jesuítas. O Regimento esteve em vigor por quase setenta anos, desaparecendo com a crise que terminou com a expulsão dos jesuítas da região, em 1759. CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das Missões Jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*. 2 Série. N.º 15, 2003, p. 178.

reverência pela religião, protegendo “exageradamente padres, freiras e eclesiásticos de todo tipo”.¹⁰

No Estado do Maranhão e Grão-Pará, conectado, pois, política, econômica e culturalmente ao vasto Império luso, o cenário durante a primeira metade dos Setecentos também apresentava-se atravessado por significativos contrastes. Em continuidade com o século anterior, a discussão acerca dos usos da mão de obra nativa ainda era constante, e a Companhia de Jesus ainda detinha um papel de destaque na cena colonial “maranhense”, não raro com a eclosão de conflitos que tinham a ingerência dos padres sobre os índios como ponto principal. Por outro lado, a partir principalmente da análise das fontes documentais aqui empreendidas, manifestava-se um momento de muita preocupação com questões ligadas à educação e ao reforço da moral e dos bons costumes – de índios e de portugueses – cuja realização ficava a cargo principalmente dos jesuítas.

Na realização deste trabalho, a análise historiográfica, o uso das fontes documentais e as questões que aqui serão discutidas têm como fundamentos teórico-metodológicos a chamada História Cultural e suas interconexões investigativas com a História da Educação. Nas três últimas décadas do século XX, a historiografia de modo geral passou por uma série de mudanças paradigmáticas e conceituais, que possibilitaram a abertura de um leque de possibilidades e perspectivas de investigação histórica, bem como a aproximação desta com outras áreas do conhecimento, notadamente a antropologia, sociologia, literatura, psicologia, etc. Exerceu forte influência, ainda, sobre o “olhar” que seria lançado à História da Educação a partir dos anos 90 e no início do século seguinte.¹¹

A História Cultural, portanto, é particularmente rica no sentido de abrigar diferentes possibilidades de tratamento e abordagens, privilegiando estudos e objetos atravessados pela polissêmica noção “cultura”, tais como “cultura popular, cultura letrada, as representações, as práticas discursivas partilhadas por diversos grupos sociais, a mediação cultural, os sistemas educativos” etc. Essas diversas e abrangentes formas de investigação possibilitadas pelo campo da história cultural permitiram aproximações com a História da Educação, que ao afastar-se da tutela da Psicologia e da Filosofia, passou a atentar para temáticas até então

¹⁰ BOXER, Charles. **O Império Marítimo Português**. (1415-1825). São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 175.

¹¹ Os trabalhos de historiadores, sociólogos e filósofos publicados nesse período provocaram uma profunda reconfiguração teórica e metodológica dos tradicionais modelos explicativos, temas, problemas e objetos da História, e ajudaram a restabelecer novos campos e parâmetros de investigação e análise historiográficos. Entre esses estudiosos destaque Michel Foucault, Michel De Certeau, Pierre Bourdieu, Roger Chartier, Carlo Ginzburg, E. P. Thompson, etc.

pouco exploradas, “fora da escola e da escolarização”, colocando sobre outro prisma temas ditos “tradicionais” do fenômeno educativo¹².

Thais Nívia de Lima e Fonseca, em texto que aborda as relações entre a História da Educação e a Cultural, chama atenção para esses novos objetos e fontes diversificadas de abordagens do que os estudiosos da área costumam denominar de “fenômeno educativo”. Segundo a autora, sob a influência da História Cultural, e a partir de seus referenciais teóricos e metodológicos, predominam na História da Educação temas ligados à história da leitura e dos impressos, principalmente os escolares, a história da profissão docente, os processos de escolarização, a cultura escolar, e as práticas educativas e pedagógicas. Além disso, objetos tradicionais da História da Educação, tais como as ideias pedagógicas e o sistema escolar têm passado por ressignificações.¹³

Isto posto, interessa destacar alguns conceitos e noções históricas que serão empregadas nesse texto. O conceito de civilidade, que será devidamente apresentado na primeira seção desse texto, será desenvolvido tendo por base as análises de autores como Norbert Elias, Peter Burke e Jacques Revel, a partir, principalmente, da evolução histórica do conceito conforme empregado na obra máxima sobre o tema das literaturas de civilidade: *A Civilidade Pueril* (1530), de Erasmo de Rotterdam, além de outros tantos texto que se debruçaram sobre as normas de civilidade e de interiorização individual das regras sociais.

A chamada literatura das civilidades – à qual o sociólogo alemão Norbert Elias dedicou análises clássicas¹⁴ – fornece um *corpus* documental notório, mas também ambíguo. Baseia-se na construção das representações do funcionamento da sociedade e permite entrever o processo de codificação dos valores e dos sistemas de comportamentos socialmente admissíveis. Mas por outro lado, centra-se também na descrição de condutas que são estabelecidas, prescritas, e que podem não ser consideradas reais. Jacques Revel afirma que essa crítica pode ser facilmente contornável: não raro é possível confrontar com esses modelos socialmente recomendados práticas efetivas, já que para Revel este é um campo em que a representação social da norma não é menos real que a conservada pelos comportamentos observáveis. Esses manuais e tratados de civilidade possuíam, finalmente,

¹² FALCON, Francisco C. História Cultural e História da Educação. **Revista Brasileira de Educação**. n.º 32, vol. 11, mai.\ago. 2006, p. 330.

¹³ FONSECA, Taís Nívea de Lima e. História da Educação e História Cultural. In FONSECA, Thais N de L. & VEIGA, Cynthia Greive. (Orgs.) **História e Historiografia da Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 61.

¹⁴ Ver, do autor: ELIAS, NORBERT. **O Processo Civilizador**. Uma história dos costumes. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2011; **O Processo Civilizador**. Formação do Estado e Civilização. Vol. II. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2011 e ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**. 2ªed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

uma finalidade essencialmente pedagógica, pois revelavam a vontade de expor e ensinar as maneiras consideradas legítimas.¹⁵

Já o conceito de práticas educativas concernentes à atuação da Companhia de Jesus será empregado aqui numa perspectiva ampliada, como tributário do conceito de “práticas culturais” conforme utilizado por Michel de Certeau, para quem ideia de práticas culturais está associada aos “procedimentos” ou “artes de fazer” cotidianas dos sujeitos históricos no jogo social, na construção de seus espaços, seus posicionamentos e identidades. Nesse sentido, outro conceito presente nas análises de Certeau se relaciona e dá suporte à ideia de práticas culturais da Companhia de Jesus como “artes de fazer” cotidianas e plurais, a saber: o conceito de estratégia. Para Certeau, a ideia de estratégia relaciona-se às ações calculadas, passíveis de avaliação e controle, que estão diretamente conectadas a uma relação de forças que pressupõe sempre a existência de um “sujeito de querer e poder” muito bem demarcado.¹⁶

Desse modo, a atuação da Ordem dos jesuítas e a efetivação de suas práticas educativas serão concebidas também enquanto estratégias, como procedimentos objetivamente elaborados e relacionados ao poder, ao “poder sobre o saber” que permitia que, apoiados pela Coroa lusa, estes produzissem estratégias civilizatórias que os qualificava como agentes de poder. Nesse sentido, as práticas educativas e as ideias pedagógicas não podem ser pensadas em si mesmas, e nem apenas nas suas relações com o universo escolar de maneira autônoma, mas precisam ser significadas a partir das conexões estabelecidas cotidianamente entre grupos e indivíduos, o que obriga o investigador a considerar que, quando se fala em representações e apropriações essas noções só podem ser compreendidas num movimento de confluência¹⁷. É, então, a partir desta perspectiva de análise que pretende-se abordar as práticas educativas da Ordem e usos de civilidade no Maranhão e Grão-Pará.

As fontes documentais aqui utilizadas deram suporte à questão norteadora desta pesquisa: quais foram as estratégias de cunho civilizante imiscuídas nas práticas educativas levadas a cabo pela Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará entre os anos de 1680 e 1750? Na tentativa de responder a esse questionamento, foram cotejadas informações existentes em importantes registros dos séculos XVII e XVIII. Em primeiro lugar, aponta-se

¹⁵ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III: da renascença ao século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 170-171.

¹⁶ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. 18ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 93-98.

¹⁷ FONSECA, Thais Nívia de Lima e. História da Educação e História Cultural. In FONSECA, Thais N de L. & VEIGA, Cynthia Greive. (Orgs.) **História e Historiografia da Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

um relato escrito pelo padre jesuíta João Felipe Bettendorff entre os anos de 1693 e 1698, a *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Não raro utilizada na historiografia de modo a que aspectos político-religiosos têm a primazia, esta pesquisa privilegiou a inegável importância da *Crônica* de Bettendorff como fonte de investigação para a história da educação, na medida em que o cronista narra acontecimentos os mais variados do cotidiano educacional da missão, além permitir a análise de informações acerca das disciplinas, dos mestres, dos alunos, das estratégias de ensino e catequese empreendidas pela Ordem no Maranhão.

Destaca-se quanto ao uso das fontes documentais, sobretudo, a investigação realizada em manuscritos dos séculos XVII e XVIII, um valioso conjunto documental digitalizado relativo ao Maranhão existente no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (AHU), disponível no Arquivo Público do Maranhão (APEM). Esta rica coleção documental trata, em suma, da correspondência trocada entre autoridades locais, religiosos, moradores, e a Coroa portuguesa, com a finalidade de prestar contas, registrar decisões tomadas em nome do monarca e, principalmente, relatar acontecimentos da região. Mas é aqui utilizado, mormente, como um preciso fundo documental que abriga relevantes informações sobre o cenário educacional do Maranhão e o papel da Companhia de Jesus, de onde foram cotejados importantes dados acerca das estratégias ligadas à civilidade e à educação dos índios e dos moradores da região. Interessa por em relevo que a compreensão e a interpretação dos textos manuscritos dos séculos XVII e XVIII que se pretende efetuar nessa pesquisa levam ainda em conta dois importantes aspectos, a saber: a formulação de hipóteses do trabalho, ou seja, um “ensaio de execução”, cujo fio condutor é o enunciado de um resultado provisório do problema de pesquisa, sem se perder de vista se este mesmo resultado é plausível, razoável ou exequível. O outro aspecto diz respeito à generalização, um processo mental de abstração, “que leva à adoção de um termo ou uma proposição de caráter universal”.¹⁸

O tratamento dessas fontes manuscritas¹⁹, ao mesmo tempo em que permite a realização da pesquisa histórica, qualifica o pesquisador para um “reco no tempo”, uma “visita ao passado”, para uma metodologia histórica de análise da educação como produto humano. Em outros termos, é possível observá-la de uma maneira mais isenta e distanciada do imediatismo da ação educativa. Esse afastamento para dialogar com os discursos

¹⁸ MELO, José Joaquim Pereira. Fontes e Métodos: sua importância na descoberta das heranças educacionais. In: COSTA *et al.* **Fontes e métodos em história da educação**. Mato Grosso do Sul: Editora UFGD, 2010, p. 18-22.

¹⁹ Visando a uma maior compreensão e inteligibilidade do texto, optou-se, neste estudo, pela atualização da grafia dos manuscritos dos séculos XVII e XVIII aqui trabalhados.

produzidos no “passado” favorece o entendimento dos enfrentamentos, das contradições sociais, do estabelecimento das hierarquias, das alianças e conflitos que perpassavam a sociedade da época e, como resultado, amplia o horizonte de análise.

Quanto à organização tópica deste trabalho, optou-se por estruturá-lo em três partes. Na primeira delas, intitulada *Manuais de Comportamento Social: cortesia, civilidade e educação*, empreende-se uma análise acerca do desenvolvimento histórico e lexicográfico de conceitos como cortesia e civilidade - e noções correlatas, como urbanidade e polidez – e as relações destes princípios com a ideia de educação entre os séculos XVI e XVII. Privilegia-se, para tanto, os manuais e tratados sobre o tema das boas maneiras, dos modelos de comportamento, das normas de civilidades e das regras de disciplina e autocontrole que foram produzidos, reproduzidos e assimilados no período, na tentativa de perceber as conexões de sentido entre essas obras e o processo dinâmico onde a noção de civilidade aproxima-se do âmbito educacional.

Intitulada *Regras de Civilidade, Disciplina e a Companhia de Jesus*, a segunda parte dessa dissertação diz respeito, principalmente, à trajetória histórica e educacional da Companhia de Jesus e sua relação com a noção de civilidade. Atenta-se para movimentos culturais e religiosos consideravelmente relacionados ao surgimento e à atuação dos jesuítas no Reino e no além-mar, tais como o Humanismo, a Neoescolástica, e a *Devotio Moderna*. O que se pretende fixar aqui é justamente a hipótese de que a produção dessa vasta literatura de civilidade e de reformulação de costumes não apenas encontrava-se atravessada por elementos religiosos, morais e disciplinadores, mas que respeitáveis membros da Ordem produziram e difundiram obras disseminadoras de disciplina e de arquétipos pedagógico-cristãos afinadas com as regras de civilidade praticados entre os séculos e XVII e XVIII.

Na terceira parte do texto, cujo título é “*Sábios, Doutos e Verdadeiros Clérigos*”: *Educação e Civilidade Jesuítica Estado do Maranhão e Grão-Pará*, a análise deteve-se especificamente sobre a ação catequética, educativa e civilizante da Companhia de Jesus na região, examinando mais detidamente as práticas educativas e as estratégias de civilidade dos missionários. Estas práticas, identificadas em um importante corpus documental do período, englobavam elementos da conversão (sacramentos, aldeamentos, aprendizagem da língua tupi, etc.), com fundamentos educativos (criação de colégios, seminários, etc.), conjugando-se em um eficaz projeto civilizante.

Convém ressaltar que as pesquisas que abordam o período colonial no Brasil, normalmente tão privilegiado pela historiografia de modo geral, não parecem despertar o

mesmo interesse nos historiadores da educação. Em texto referencial sobre o tema, Thais Nívia de Lima e Fonseca, ao empreender um balanço acerca da historiografia da educação na América Portuguesa, nota que os trabalhos da área de História da Educação com enfoque no Brasil Colônia são produzidos em menor número se comparados aos que abordam os períodos imperial e republicano²⁰. Todavia, nos últimos anos esse quadro apresentou significativas mudanças, com a produção de dissertações e teses sobre educação, algumas utilizadas nesse texto, que têm o período colonial como referência.

No que tange à historiografia maranhense, no que diz respeito a temas ligados à educação colonial, a produção de trabalhos torna-se praticamente irrisória. Alguns clássicos²¹ da nossa história tocam, *en passant*, por temas ligados a um panorama cultural e aí inserem de forma resumida os temas de ensino\educação no período colonial. Trabalhos que abordam a temática da educação e ensino especificamente sobre a Amazônia Colonial, existem alguns textos dos historiadores Rafael Chamboleyron e Karl Heinz, da Universidade Federal do Pará (UFPA), que discutem a questão das estratégias de ensino postas em prática pelos padres da Companhia de Jesus em uma perspectiva ampliada, abordando elementos que, via de regra, são desconsiderados pela historiografia sobre o tema.²²

Em relação à produção acadêmica no Maranhão, inclusive no tocante à elaboração de dissertações oriundas da linha de pesquisa História e Memória da Educação Maranhense do Mestrado em Educação, (PPGE-UFMA), a produção de trabalhos sobre o período colonial no Maranhão é inexistente. Observar na produção historiográfica maranhense a escassez de estudos que tenham como cerne a educação no período colonial instou-me, por fim, a construir um trabalho que pudesse adentrar em questões que não puderam ser devidamente examinadas na minha pesquisa anterior. Dessa forma, a dissertação ora apresentada afigura-se como um verdadeiro desafio, pois coloca-se como uma pesquisa com um importante grau de ineditismo, ao mesmo tempo em que pretende contribuir para preencher as lacunas sobre a temática existentes na historiografia da educação no Maranhão.

²⁰ FONSECA, Taís Nívea. Historiografia da educação na América Portuguesa: balanço e perspectivas. **Revista Lusófona de Educação**. v. 14, p. 111-124, 2009, p. 111.

²¹ Sobre isso, ver: VIVEIROS, Jerônimo de. **História do comércio do Maranhão (1612-1895)**. São Luís: Associação do Comércio do Maranhão, 1954; MEIRELES, Mário M. **História do Maranhão**. 3ª ed. São Paulo: Editora Siciliano, 2001.

²² Ver: CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o ensino na Amazônia Colonial. **Em Aberto**. Brasília, v. 21, nº. 78. 2007; CHAMBOULEYRON, Rafael, ARENZ, Karl Heinz & NEVES NETO, Raimundo Moreira. “Quem doutrina e ensina os filhos daqueles moradores”: a Companhia de Jesus, seus colégios e o ensino na Amazônia Colonial. Revista HISTEDBR On line, Campinas, 2011, e ARENZ, Karl Heinz. **Sem educação não há missão**: a introdução da formação jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (século XVII) (no prelo)

CAPÍTULO I

MANUAIS DE COMPORTAMENTO SOCIAL

Cortesia, Civilidade e Educação

CAPÍTULO I

MANUAIS DE COMPORTAMENTO SOCIAL: Cortesia, Civilidade e Educação

Nobreza mais autêntica é possuída por aqueles que podem gravar em seus escudos tudo o que conseguiram pelo cultivo das artes e das ciências.

Erasmus de Rotterdam, *A Civilidade Pueril*.

1.1 O Modelo Cortesão

“Vós, assim, me pedis que eu escreva qual seja, a meu ver, a forma de cortesia mais conveniente a um gentil-homem que viva em Corte.”²³ Este aviso encontra-se nas primeiras folhas do livro *O Cortesão*, escrito por Baldassare Castiglione²⁴, um nobre italiano da região de Mântua, no ano de 1528. Segundo o historiador inglês Peter Burke, este cortesão perfeito é um ser ideal, laicizado, um homem social por excelência que movimentava-se nos domínios da corte, investido não do “exercício governativo directo, mas da função de educar, pelo seu exemplo”, difundindo modelos singulares de práticas e condutas sociais.²⁵

Essas mesmas práticas e condutas sociais estavam passando por profundas e significativas mudanças na Europa ao longo do século XVI e XVII reflexos que eram, também, das transformações advindas das esferas políticas, econômicas e culturais do período. Para o sociólogo Norbert Elias, clássico estudioso do processo civilizacional no

²³ CASTIGLIONE, Baldassare. **Il Libro del Cortegiano**. Grande Biblioteca della letteratura italiana. Firenze, 1947, p. 12. http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_4/t84.pdf

²⁴ Baldassare Castiglione, diplomata e empregado na corte do duque de Urbino, era um homem instruído até mesmo para os padrões de sua época, sendo versado, por exemplo, em grego e latim. Escrito em forma de diálogo, cujo cenário é o palácio ducal de Urbino, os personagens do referido livro dedicam-se a discutir as qualidades do “perfetto cortegiano” (cortesão perfeito), o qual inicia-se com a questão da nobreza (valor *versus* nascimento), e passa pela do combate (armas *versus* letras), e ainda pelas habilidades literárias. BURKE, Peter. **As fortunas d’ O Cortesão**. A recepção europeia e *O Cortesão* de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997, p. 34-37.

²⁵ De acordo com Burke, analisando a recepção europeia à obra de Castiglione, a cortesia (*curialitas*), termo definido como “nobreza de modos”, e o ambiente cortês de modo geral, transformaram-se em modelos a serem seguidos por volta do século XII, quando a corte tornou-se um espaço, um lugar fundamental do chamado “processo civilizatório”. Um homem cortês deveria ser notável por sua lealdade, sua generosidade (*largesse*) e sua franqueza (*franchise*). Era necessário, fundamentalmente, que fosse um indivíduo “letrado” (*literatus*), em suma, que fosse capaz de “compor versos e entender latim”. O termo cortesia, associada ao amor e às boas maneiras, opunha-se à *villania*, da mesma forma que *urbanitas* (urbanidade) contrapunha-se a *rusticitas* (rusticidade). Saber a arte da cortesia estava associada, ainda, ao termo “medida” (no provençal dos trovadores, *misura*), ou seja, referia-se à “disciplina que levava o indivíduo a evitar os excessos e a buscar o meio termo, um conceito fundamental no sistema cortesão”. BURKE, Peter. **As fortunas d’ O Cortesão**. A recepção europeia a *O Cortesão* de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997, p. 86.

ocidente, este período correspondeu a uma mudança comportamental de grandes proporções, quando regras e preceitos sociais que desde a Idade Média eram, via de regra, transmitidos oralmente, passaram a ser registradas e repassadas de maneira mais enfática em uma série de escritos cuja tópica era o comportamento em sociedade.²⁶

O universo simbólico desse tempo lança mão de diversas categorias, passando pelas alegorias morais e comportamentais humanas, bem como institucionais, referentes ao Estado ou à Igreja. Além da valorização dos modelos de autoridade, cuja produção profícua de manuais para o príncipe é um exemplo, um dos quadros mentais mais difundidos é justamente o das intenções normalizadoras. *O Cortesão*, de Castiglione, é um escrito modelar desses desígnios de enquadramento social.

Desde a sua publicação²⁷, *O Cortesão*, considerado “a gramática fundamental da sociedade cortesã”, tornou-se um dos textos mais amplamente lidos, tendo sido traduzido para todas as línguas da Europa²⁸, além de ter permanecido por muito tempo como um texto paradigmático, servindo de referência para uma vasta literatura posterior sobre o tema. Tornou-se, pois, uma referência primordial em qualquer discussão que pretenda perpassar a história dos sistemas de valores e dos comportamentos sociais.²⁹

Segundo Norbert Elias, a sociedade estava “em transição”, e o mesmo acontecia com as maneiras e as formas de encarar as suas próprias atitudes e comportamentos e os dos outros. O velho código de comportamento medieval é transformado, de uma maneira gradual: o controle social, no entanto, torna-se mais imperativo, mudando lentamente, acima de tudo, a natureza e o mecanismo do controle das emoções. Na Idade Média, o padrão de boas e más maneiras, a despeito de todas as disparidades regionais e sociais, evidentemente não mudou

²⁶ ELIAS, NORBERT. **O Processo Civilizador**. Uma história dos costumes. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2011, p. 80.

²⁷ O lugar de produção d’*O Cortesão*, ou o seu “contexto intelectual” é a Itália do século XVI, que “estaria na vanguarda do florescimento de uma literatura de comportamento social, que se espalharia por toda a Europa, favorecida por condições que despertaram uma consciência de si”. Destaca-se, desse modo, a existência, precisamente, já desde a Idade Média, das cortes principescas, ao lado de repúblicas aristocratas e dos doges (Florença, Veneza e Génova) “cujo resplendor havia sido sustentado por um incremento urbano e económico acompanhado de um precoce desenvolvimento intelectual”. BURKE, Peter. **As fortunas d’ O Cortesão**. A recepção europeia e *O Cortesão* de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997, p. 34-37.

²⁸ BURKE, Peter. **As fortunas d’ O Cortesão**. A recepção europeia e *O Cortesão* de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997, p. 34-37.

²⁹ Esta obra é uma das mais conhecidas e estudadas da Modernidade. Ver, por exemplo: BERGER JR, Harry. *The Absence of Grace. Sprezzatura and Suspicion in two Renaissance Books*. Stanford; Stanford University Press, 2000; ALMEIDA, Jorge. *A Arte cheia de Graça: il libro del Cortegiano de Baldasar Castiglione*. Dissertação de Mestrado (Teoria da Literatura). Universidade de Lisboa, 2012; HANNING, Robert W. & ROSAND, David (eds). *Castiglione: the Ideal and the Real in Renaissance Culture*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1983, além do já citado BURKE, Peter. **As fortunas d’ O Cortesão**. A recepção europeia e *O Cortesão* de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997.

de qualquer forma decisiva. Ao longo dos séculos, as mesmas boas e más maneiras são frequentemente mencionadas nessa literatura de cortesia moderna³⁰.

Nos séculos XVI e XVII, a formação social preponderante, ainda que não exclusiva é, em larga medida, a corte. Ela é o centro ao redor do qual se organiza o poder durante todo o período moderno, e o rei e aqueles que os cercam, os cortesãos, é que estruturam o poder institucionalizado, criando o que o historiador português António Camões Gouveia identifica como uma “cultura própria”³¹. Esta cultura própria da corte enquanto um espaço de poder, naturalmente fez surgir uma extensa literatura que tratou das normas cortesãs e depois de civilidade, acompanhando as inovações sobre o tema ou simplesmente fixando a tradição de todo um saber legislado ou aprendido oralmente. A corte é habitada, portanto, por um vasto leque de pessoas com o estatuto de cortesãos, relacionados por uma “ordem hierárquica mais ou menos rígida e por uma etiqueta minuciosa”, o que denotava o que Norbert Elias entendia como o seu “carácter representativo e central”³².

O caso da Itália dos Quinhentos e Seiscentos é representativo segundo os estudiosos do tema dos comportamentos sociais. Ali, e depois por toda a Europa, dissemina-se a produção de tratados consagrados à figura do príncipe³³e, com ela, um incremento da produção erudita destinada ao chamado gentil-homem, o cortesão, educado, refinado, e não a qualquer habitante da cidade. *Instituição do Príncipe Cristão* (1543), de Mambrino Roseo e

³⁰ Na historiografia, o debate sobre a transição à uma cultura da Modernidade encontra-se pautado tradicionalmente em Jacob Burckhardt (1818-1897), historiador suíço, que considera na obra clássica *A cultura do Renascimento na Itália* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009) que a individualidade é a forma como se manifesta a superação da Idade Média. Já para Peter Burke, na obra *O Renascimento* (Lisboa: Grafia, 2008), a transição é caracterizada justamente por um longo surgimento dos códigos de civilidade. Sobre isso, ver também o clássico estudo de Norbert Elias, *A sociedade de corte* (Lisboa: Editorial Estampa, 1995).

³¹ GOUVEIA, António Camões. O saber e o poder. In HESPAÑA, António Manuel (Coord.) O Antigo Regime (1620-1807). **História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)**. Lisboa: Circulo de Leitores, vol. 4, 1993, p. 415.

³² Norbert Elias, **A sociedade de corte**. Lisboa, Editorial Estampa, 1995, p. 13.

³³ Os tratados de educação de príncipes proliferam, contemplando também as figuras do preceptor régio e dos conselheiros (*validos*). Mas o grande alvo da formação cívica e política nesta fase é, efetivamente, o homem de Estado, o príncipe humanizado, cuja realização se dá no serviço da comunidade (uma vez desmilitarizada a glória), pelo que a sua preparação para a tarefa da governação é primordial. Claro que nesse afã, o rei necessita de se rodear de «vários reis, companheiros de ofício” isto é, de personalidades bem preparadas; e que outra proveniência a destas personalidades senão a cortesã, fato que traz muita gente à corte e desperta uma forte competitividade, por vezes, incitadora da adulação e outros males contra os quais aquele tem de ser advertido. Neste novo contexto, não admira que a promoção de uma literatura visando esses “companheiros” passe por uma estratégia do poder régio interessado em regular o relacionamento entre o monarca e os seus súbditos mais diretos (os conselheiros). FIADREIRO, Paula Cristina Neves. **Ecos do Galateo: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno**. Tese de Doutoramento. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, pp. 152-153. Sobre a questão dos conselheiros privilegiados do rei (*validos*), ver: ELLIOTT, John & BROCKLISS, Laurence (Eds). **El Mundo de los Validos**. Madrid: Taurus, 1999.

Da Razão de Estado (1589), de Giovanni Botero são clássicos exemplos desse tipo de texto³⁴. O tema da cortesia, naquela conjuntura, revestia-se então de um prestígio incontestado, e esta conjuntura singular teria catapultado a Itália à primazia de um “movimento civilizacional” cujos principais vértices seriam, entre outros, os escritos de cortesia.³⁵

A tratadística cortesã do século XVI, ou literatura de cortesia, estava, pois, diretamente relacionada à emergência de todo um conjunto de normas de uniformização social, que recaiam, nesse primeiro momento, sobre a figura do cortesão. Questões como o comportamento à mesa são cruciais nesse momento, e elementos como a moderação, a decência e o respeito aos comensais passam a ser cada vez mais alvo da atenção dessa literatura. Os gestos, as posturas e os modos são cada vez mais complexos e ritualizados, e requerem a inserção dos indivíduos em novos cenários e sociabilidades.

Para Alcir Pécora, o *Cortesão* de Castiglione é, sem dúvida, o livro mais importante do gênero, o modelo sobre o qual todos os demais tratados seriam produzidos, e teria o propósito de instituir “um novo código da razão”, apontando para um sistema complexo de maneiras a serem adotadas. Assim como *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel (1532), este texto sinaliza para o mundo das práticas, atribuindo grande importância às ações individuais movidas pela emulação dos costumes³⁶. Fartamente traduzido, copiado e reinterpretado, o *Cortesão* de Castiglione influenciou decisivamente a produção de uma série de textos sobre o homem de corte no mesmo período, dando visibilidade a todo um sistema de valores associado ao ideal cortês e, por outro lado, servindo de referência à produção de obras de cortesia que traziam em si grandes permanências, mas apontavam também para importantes diferenças.

Exemplo disso é um livro escrito exatamente trinta anos depois do *Cortesão* de Baldassare Castiglione, e que também tornou-se um marco dos escritos de cortesia na Itália e depois na Europa nos séculos posteriores: *Il Galateo*, do prelado italiano Giovanni Della Casa, escrito no ano 1558. Apesar de surgir na esteira da obra de Castiglione e inserir-se no que o historiador francês Jacques Revel considera “uma nova literatura cortesã italiana do início do século XVI” (que diferencia-se, portanto, dos livros de cortesia dos séculos XVIII ao XV) *Il Galateo* tornou-se um manual de boas maneiras, largamente difundido³⁷, extrapolando

³⁴ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecos do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 153.

³⁵ *Ibid*, p. 39.

³⁶ PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 69-70.

³⁷ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III**: da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 169.

o espaço da corte. Propunha-se, pois, a ser um “código de boa conduta” em uma sociedade preocupada com os meandros da inserção de novas sociabilidades e com o contínuo processo de refinamento dos costumes, “despertando um crescente interesse de um número cada vez maior de leitores por uma literatura que cultiva os interesses da sociedade da época, de entre os quais, o comportamento”.³⁸

Não que o objetivo do livro fosse direcionar seus ensinamentos a uma gama variada de pessoas, contesta Alcir Pécora. Há que se tomar cuidado, segundo o autor, para o risco de uma leitura essencialmente “democrática” do *Galateo*, pois são ainda os aristocratas, os eruditos e os homens de corte o objeto da atenção principal da obra de Della Casa. A extensão dos ensinamentos e o alcance da influência da obra aos demais seria apenas uma “natural imitação dos ‘melhores’” e não por serem estes o objetivo efetivo da ação pedagógica: o que realmente interessa no tratado é a educação da elite.³⁹

O contexto social em que surgem as obras de cortesia, tais como *O Cortesão* e *O Galateo* é justamente o dessas mudanças que pressionam a sociedade a relacionar-se de uma nova maneira, ou como afirma Elias, quando as pessoas tornam-se mais sensíveis às pressões das outras. Não que isso tenha sido imposto de uma forma brusca, definitiva, mas gradualmente outro tipo de código de comportamento – não livre de compilações e continuidades significativas do código comportamental medieval – torna-se mais rigoroso. “O senso do que fazer e não fazer para ofender ou chocar os outros torna-se mais sutil [...] em comparação com a fase precedente.”⁴⁰

Exemplar, nesse sentido, é que obras cujo foco era a educação e a fomentação de boas maneiras e refinamento do homem de corte não cessaram de serem produzidas em toda a Europa. Em França, Guillaume Budé publica *A Instituição do Príncipe* (1547). Em 1561, na Espanha, o duque de Calábria, Luís Milán, publica *O Cortesão*, e apesar do título aludir explicitamente à obra de Castiglione, este pequeno tratado refere-se aos anos 20 do século XVI, e este cortesão da obra de Milán encontra-se revestido, ainda, de uma já ultrapassada e medievalizante função essencialmente guerreira.⁴¹

Em Portugal destacam-se as obras de João de Barros, um dos mais importantes gramáticos e humanistas portugueses, um erudito e “interessado por questões de pedagogia”,

³⁸ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecoss do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 178.

³⁹ PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 80.

⁴⁰ ELIAS, NORBERT. **O Processo Civilizador**. Uma história dos costumes. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2011, p. 87.

⁴¹ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. *Op Cit*, p. 135-136.

como a conhecida *Cartinha para Aprender a Ler* (1539) ou as obras *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, *Diálogo da viciosa vergonha* e o *Diálogo com dois filhos seus sobre preceitos morais*, todos do ano de 1540, que englobam o plano pedagógico do autor, para quem “além das letras importa educar aqueles que estão na idade jovem nas normas da boa conduta” conciliando exemplos da vida real com a “sabedoria antiga, a doutrina do Evangelho e reflexões de ordem moral e cristã”.⁴²

Já no início da centúria seguinte, 1619, Francisco Rodrigues Lobo publica *Corte na Aldeia*, livro que seria reeditado por vários anos em Portugal. Na Espanha, Salas Barbadillo publica, 1620, *El Cavallero Perfecto*⁴³. Na Inglaterra, Lawrence Humphrey publica *The nobles or of nobility* (1563). A temática do ideal cavalheiresco, pois, estender-se-á aos tempos modernos. A ideologia heroica não será obliterada nem mesmo pela crise dos antigos valores nobiliárquicos questionados por uma Europa em mutação, marcada pelo progressivo ascendente da monarquia francesa e inglesa em relação à Espanha, pela revolução científica e filosófica.⁴⁴

Jacques Revel, por outro lado, sinaliza para um ponto primordial no debate acerca da literatura de comportamento social na Europa, alertando para o que considera uma sutil diferença entre o que o autor entende como literatura cortesã e o que vai configurar posteriormente como escritos de “normas de civilidade”, “manuais de civilidade” ou, de modo geral, “as exigências do comércio social”. Em obras como *O Cortesão* e *O Galateo*, segundo Revel, a norma é distintiva, e as boas maneiras jazem na cumplicidade, na convivência de um grupo restrito, fechado, que o único detentor dos critérios da perfeição: a nobreza cortesã, que é, via de regra, um público mais específico, afirmando e reforçando o privilégio aristocrático do homem de corte e a primazia das aparências⁴⁵. Por outro lado, esse novo tipo de literatura traz elementos que vão além dos elementos constitutivos dos sistemas de valores associados à cortesia, apresenta importantes conexões com o universo simbólico-religioso de reformulações de costumes cujo principal agente, tal como será visto mais adiante, era a Companhia de Jesus.

⁴² VICENTE, Carolina Pereira. **Dois Diálogos no Renascimento Português**: João de Barros e Gândavo. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. UFRJ, 2008, p. 33.

⁴³ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecossistema do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 135-136.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III**: da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 194-195.

1.2 A Civilidade Erasmiana: urbanidade e disciplina

No início do século XVI, logo, concomitantemente ao período de produção dos livros de cortesia, surge, porém um outro tipo de literatura de comportamento social, que mesmo tendo sido tributária e muitas vezes tida como indistinta desta, traz em seu bojo significativas diferenças. Em consonância com esta ideia, Norbert Elias afirma que no decorrer do século XVI o uso do conceito de cortesia, diminui lentamente enquanto outro conceito torna-se mais comum, até finalmente assumir a preponderância nos escritos e nas práticas sociais: o de civilidade.⁴⁶

A primeira dessas diferenças em relação à literatura cortesã, e talvez a principal delas, consiste justamente em sua identificação a uma obra máxima, a um escrito basilar: *De Civilitate Morum Puerilium*, ou *A Civilidade Pueril*, de Desidério Erasmo de Rotterdam, “uma das figuras incontornáveis do humanismo europeu”.⁴⁷ Escrito no ano de 1530⁴⁸, em Basileia, dois anos, portanto, depois de *O Cortesão*, de Castiglione (1528), e quase trinta anos antes do *Galateo*, de Giovanni Della Casa (1558), este tratado pedagógico-didático, escrito em latim, fixaria por três séculos⁴⁹ o gênero letrado que iria garantir à chamada “pedagogia das boas maneiras” sua mais abrangente difusão social e, acima de tudo, iria reformular a própria noção de civilidade.⁵⁰

As transformações dos comportamentos e das representações são lentas, difusas, e não raro contraditórias, por isso as dificuldades em atribuir datas precisas a uma inovação ou a uma invenção e associá-las a um fato em particular. A história da civilidade, no entanto, permitiu tal singularidade com a publicação e a posterior influência massiva de *A Civilidade*

⁴⁶ ELIAS, NORBERT. **O Processo Civilizador**. Uma história dos costumes. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2011, p. 79.

⁴⁷ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecos do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 149.

⁴⁸ Em outra obra intitulada *De Pueris*, publicada um ano antes de *A Civilidade Pueril*, aconselhou aos pais não seguissem a opinião em voga “deixando decorrerem os primeiros anos do teu filho sem tirar proveito algum da instrução”. Aos meninos deveriam dedicar as primeiras noções da boa criação antes que chegassem à idade em que ficassem menos dúcteis e o “ânimo mais propenso aos defeitos”, ou pior, “infestado com as raízes de vícios tenacíssimos”. ROTTERDAM, **De Pueris e A Civilidade Pueril**. 2005, p. 21. APUB SOUZA, Lais Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes**. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado. UFBA, 2008, p. 36.

⁴⁹ Assim que foi publicada, *A Civilidade Pueril* tornou-se o que poderia ser considerado um best-seller para os padrões do século XVI. Não muito tempo depois foi reimpressa na própria Basileia, em Paris, Antuérpia, Frankfurt, Leipzig e Cracóvia. Posteriormente foi adaptada, compilada e republicada sob a forma de trechos selecionados. Um mínimo de oitenta edições e catorze traduções, além de milhares de exemplares antes do ano de 1600 foram produzidos e difundidos na Europa, sobretudo na França, Países Baixos e Alemanha. REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III: da renascença ao século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 176.

⁵⁰ *Ibid*, p. 171.

*Pueril*⁵¹. Convém destacar que o conceito de civilidade não foi um conceito que surgiu no século XVI com a obra de Erasmo, apesar do próprio título da obra trazer à tona o termo “*civilitate*”, em contraposição à grafia e ao sentido relativamente usuais (*civilitas*).

Logo, faz-se necessário proceder a uma breve análise histórica e também lexicográfica do termo civilidade e alguns de seus principais correlatos (cortesia, urbanidade, civilização), na tentativa de detectar suas acepções e suas conotações largamente compartilhadas. Tentativa válida tanto para definir teoricamente o uso do conceito neste texto, quanto para, posteriormente, demarcar as modificações, as permanências e, principalmente, os usos do termo que emergiram com a obra *A Civilidade Pueril*, de Erasmo.

Ressalta-se, entretanto, as dificuldades em estabelecer uma definição mais precisa no que concerne ao conceito de civilidade, visto que, como alerta Roger Chartier, toda noção é tomada de um campo semântico que é ao mesmo tempo extenso, móvel e variável⁵². No caso do conceito de civilidade, esse campo semântico variável é mais perceptível ainda, o que torna esta tentativa de historicizar tal conceito uma dificuldade dupla, já que boa parte dos textos pesquisados que tratam do tema não raro utilizavam os conceitos de civilidade e civilização de maneira indistinta, dando a entender que seriam apenas variações de um mesmo termo. Além disso, há um obstáculo de ordem lexicográfica, derivado se não de uma imprecisão, mas de uma fluidez e plasticidades semânticas dos dicionários das primeiras décadas do século XVI.

Os dicionários do período moderno, todavia, não devem ser lidos como retratos da língua, pois não refletem o uso tal e qual da utilização vocabular e nem se pautavam exclusivamente por normas da língua falada, já que esta era muito fluída. Principalmente entre os séculos XVI e XVII, os dicionários serviam mais como instrumentos ao mesmo tempo de afirmação da importância e variedade do vernáculo, no como também de erudição para uso principalmente dos letrados. Não deixa de ser interessante, porém, refletir sobre os usos desses conceitos em seu contexto linguístico e em sua historicidade.⁵³

⁵¹ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III: da renascença ao século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 171.

⁵² CHARTIER, Roger. Distinção e divulgação: a civilidade e seus livros. In **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 46.

⁵³ LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). **Almanack**. Guarulhos.N.03, p.66-81, 1º semestre de 2012, p. 68.

O conceito de civilidade, entendido como sendo proveniente do termo em latim *civilitas*, tem origens urbanas e cívicas, já a partir do século XII⁵⁴. Não obstante, um dos primeiros dicionários a introduzir termos relacionados à ideia de civilidade data do ano de 1570, e é de autoria de um jesuíta. No *Dictionarium Latino Lusitanicum*, de Jerônimo Cardoso, não há uma definição específica para civilidade, mas apareciam os termos *civitas*, significando (cidade); o vocábulo *civiliter* era traduzido como cortesmente, *urbanitas* como cortesia, e *civilis* como “cousa da cidade, ou cortes”, que também tinha o sentido de *urbicus*, ou *urbanus*⁵⁵. Nota-se, assim, que em Cardoso a noção de cortesia, de agir cortesmente, estava diretamente relacionada ao ambiente urbano.

Já no século seguinte, destaca-se o *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, de Sebastián Covarrubias Orozco. No *Tesoro* de Covarrubias não encontra-se expressamente o termo civilidade, nem mesmo a palavra civil. O que acha-se é o verbete *ciudadano* (o habitante da cidade), que o escritor e lexicógrafo espanhol associa à cidade, entendida também como sinônimo de república, “*multitud de hombres ciudadanos, quese há congregado a vivir em un mesmo lugar, debaxo de unas leyes y un governo*”⁵⁶. Vale ressaltar que delineia-se, a partir de dos Seiscentos, interessantes diferenças nas definições desses conceitos, quando o antônimo começa a ser apresentado junto aos vocábulos - o que não acontecia, por exemplo, no dicionário de Jerônimo Cardoso.

No ano de 1647 é publicado o *Tesouro da Língua Portuguesa*, do também jesuíta Bento Pereira, obra cuja publicação “integrava um esforço pedagógico e lexicográfico dos jesuítas de Évora”. Aqui já aparecem os termos contrários aos vocábulos *civilis* (*rusticus*) e *civiliter* (*rustice*), o mais próximo dos conceitos opostos de civilmente e rusticamente⁵⁷, que eram os atributos de quem vivia no campo, “construindo assim uma antinomia entre o cidadão ou cidadão cortês e o camponês rústico”.⁵⁸

⁵⁴ BURKE, Peter. *As fortunas d’ O Cortesão*. A recepção europeia a *O Cortesão* de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997, p. 28.

⁵⁵ CARDOSO, Jerônimo. *Dictionarium latino lusitanicum & vice versa Lusitanico latinum*. [Coimbra]: Ion. Barrerius, 1570, fls. 27, 29, 37v, 185 e 269v. Versão on-line disponível na Biblioteca Nacional Digital: <http://purl.pt/14265>

⁵⁶ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana, o española*. Madrid: Por Luis Sanchez, impressor del Rey N.S., 1611. f.288. [Versão on-line disponível em <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-oespanola/>

⁵⁷ PEREIRA, Benito. *Tesouro da Língua Portuguesa*. Lisboa: Officina de Paulo Craesbeeck. Anno 1647. f.33v *Apud* LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). *Almanack*. Guarulhos.N.03, p.66-81, 1º semestre de 2012, p. 70.

⁵⁸ LIMA, Luís Filipe Silvério. *Op Cit*, p. 70.

O que convém salientar, porém, é que esses antônimos não são apenas apresentados como também passam a operar uma imprecisão conceitual significativa. Isto fica patente também com os significados atribuídos por Agostinho Barbosa no *Dictionarium Lusitanico Latinum* (1611) para quem “civil” é claramente “rústico”. Barbosa acrescentou ainda mais uma entrada (que não existia em Cardoso), o vocábulo “civilidade” que vertia somente para “rusticitas” ou “rusticitatis”, “sem qualquer remissão ao sentido citadino ou cortesão do termo”⁵⁹.

No *Dictionaire Universel*, de Antoine Furetière⁶⁰, em 1690, civilidade era definida como “manière honnête, douce et polie d’agir, de converser” (maneira honesta, doce e polida de agir, de conversar), sem nenhuma correlação semântica com os termos opostos, como rusticidade, por exemplo. No que se refere à língua francesa, todavia, uma das primeiras definições do termo civilidade apareceria no Dicionário de Richelet em 1680, mas com uma conotação que não se restringia à questão de polidez e boas maneiras, mas que aproximava o termo de uma “ciência, um corpo de saber”, com suas regras e seus tratados⁶¹. E de acordo com Silvério Lima, ainda que o termo não constasse como entrada nos dicionários ingleses até finais do séc. XVII, civilidade era palavra recorrente para qualificar ou explicar vocábulos e expressões como “urbanidade”, “filosofia moral” e “moral”.⁶²

Quando o *Vocabulário Português e Latino*, do padre da Ordem de São Caetano, Raphael Bluteau, foi publicado entre os anos de 1712 e 1728, no entanto, ainda encontrava-se presente o que Silvério Lima identifica como um importante paradoxo na definição lexicográfica atrelada aos ideais de civilidade, quando o termo *civil* era então identificado pelo seu antônimo, com incivilidade⁶³. Esta ambiguidade no que concerne aos termos *civilis* e *civilitas* era notada no mundo ibérico, por exemplo, desde o século XVI, e só com a

⁵⁹ *Ibid.* p. 70.

⁶⁰ O Dicionário Universal de Furetière é um dicionário com informação de tipo enciclopédico que que priorizava termos das artes e das ciências. A partir deste dicionário, a vida quotidiana e a diversidade de artes e ciências são centros de interesse nos novos léxicos monolíngues. A preocupação é registrar, numa única obra, o maior número possível de palavras que, no seu conjunto, permitam aceder a informações acerca de uma realidade em mudança. Este é um período de experimentação, que antecede o esforço de avaliação global e crítica da informação, que caracterizará a prática dos enciclopedistas franceses da segunda metade do século XVIII. SILVESTRE, João Paulo. A tradução do discurso enciclopédico para a língua portuguesa: barreiras linguísticas e culturais no início do século XVIII. **Actas do I Colóquio de Tradução e Cultura**. Ponta Delgada. Universidade dos Açores, 2006, pp. 247-255.

⁶¹ CHARTIER, Roger. Distinção e divulgação: a civilidade e seus livros. *In* **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 50.

⁶² LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). **Almanack**. Guarulhos.N.03, p.66-81, 1º semestre de 2012, p. 76.

⁶³ *Ibid.*, p. 70-71.

consolidação do Humanismo⁶⁴, iniciou-se uma maior precisão lexicográfica desses termos. Existia uma “tensão semântica em torno dos termos civil, civilidade, que ora representavam atributos baixos, mundanos, dos vilões e rústicos”, ora ao exato oposto, remetendo à origem latina e significando aquilo que é relativo tanto à corte e à polidez quanto ao urbano e político (e que ressoava assim um sentido mais afeito ao meio europeu humanista).⁶⁵

Destarte, vale destacar a definição do termo “civilidade” no *Vocabulário* de Bluteau: “descortesia, grosseria, rusticidade. Parece derivado do latim, *civilitas*, mas em sentido contrário [...] Civilidade parece que possa dizer um homem de bem [...]”⁶⁶. Bluteau, pelo que se observa, conservou a (in)definição de outros dicionaristas, mas alerta sobre a derivação latina do termo e que este está em acepção contrária, e ao final do verbete chama atenção para um outro sentido mais próximo do conceito já fixado séculos antes, em que remete ao “homem de bem”. Já conceituando “urbanidade”, Bluteau faz importantes conexões com as ideias de comedimento, cortesia e bons modos, deixando claro, porém, que essas qualidades estão relacionadas aos “que vivem nas cidades, em diferença da rusticidade e grosseria dos que vivem nas aldeias e no campo”.⁶⁷

O termo civilidade tanto em francês quanto em inglês, pelo menos desde o século XVI, longe de indicar uma contrariedade e de deslocar-se semanticamente, como nos dicionários de Jerônimo Cardoso, de Agostinho Barbosa e de Raphael Bluteau, definia refinamento dos costumes, polidez, a observância da disciplina e das boas maneiras próprias do espaço urbano, da *civitas\polis*. Já em meados do século XVII, encontrava-se perfeitamente “difundido na língua e na aparelhagem intelectual”.⁶⁸

No que concerne ao termo civilização, costumeira e erroneamente utilizado como correlato, ou mesmo como sinônimo, de civilidade, o que importa ressaltar é que este termo surgiu apenas no século XVIII. A palavra civilizar, por exemplo, aparece em fontes impressas no ano de 1731, em um prefácio a uma tradução da obra *Historia Chronologica dos Papas, Emperadores, e Reis que tem reynado na Europa, do nascimento de Christo até o fim do anno 1730*, relacionada à “ação positiva de um czar ao tentar introduzir a ciência em meio ao

⁶⁴ Este tema terá destaque mais adiante no texto.

⁶⁵ LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). *Almanack*. Guarulhos.N.03, p.66-81, 1º semestre de 2012, p. 70-71.

⁶⁶ BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário português e latino**. Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, p. 332. Versão on-line disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>

⁶⁷ BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário português e latino**. Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, p. 587. Versão on-line disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>

⁶⁸ CHARTIER, Roger. Distinção e divulgação: a civilidade e seus livros. In **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 49.

bárbaro povo russo”⁶⁹. Destaca-se, por fim, que a definição mais próxima à atual do termo civilização (*civilization*) apareceu já em 1771 na última edição do *Dictionnaire universel françois et latin*, conhecido como Dicionário de Trévoux.⁷⁰

De acordo com Jean Starobinski, os termos *civil* e *civilidade* eram empregados respectivamente desde o séculos XIII e XIV já remetendo à ideia de polidez e bons modos⁷¹. O que a obra de Erasmo permitiu foi a fixação e difusão de uma expressão - civilidade (*civilitate*) - como tributária da expressão latina *civilitas*, numa conjuntura semântica e lexical flexível, e apesar da imprecisão dos termos, esta passou a estar associada a um tipo específico de civilidade: a urbana, cidadina, letrada, de modos e gestos disciplinados.

Nesse tratado, Erasmo oferece ensinamentos sobre as maneiras corretas e incorretas. De acordo com ele “é de todo conveniente que o ser humano seja bem composto nas atitudes, nos gestos e no modo de trajar-se”⁷². Mas o que, efetivamente, transformaria esse texto de Erasmo em uma obra tão emblemática em meio a uma imensidão de livros acerca dos comportamentos e valores sociais adequados? Convém ressaltar, portanto, alguns pontos considerados fundamentais para o debate acerca da importância crucial do texto de Erasmo em relação às normas de civilidade.

Uma inovação considerável na obra de Erasmo em relação a outros tantos textos de cortesia e boas maneiras diz respeito, como o próprio título antecipa, ao público a quem ela seria dirigida: às crianças, enquanto os textos anteriores não raro eram direcionados indistintamente a jovens e adultos⁷³. Este é, portanto, um ponto crucial imbuído no desenvolvimento - ou como escreve Revel, nos “usos”⁷⁴ - do conceito de civilidade, e para o qual pretende-se chamar atenção. Junto com a devoção, a moral e as humanidades, a civilidade passou a ser elemento fundamental do que seria considerada no período moderno

⁶⁹ LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). *Almanack*. Guarulhos.N.03, p.66-81, 1º semestre de 2012, p. 75.

⁷⁰ O apelido ‘de Trévoux’ se refere ao lugar onde eles foram editados; ou seja, perto da cidade de Lyon. *Ibid*, p. 79.

⁷¹ STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 11-56.

⁷² ROTTERDAM, Erasmo de. *De pueris (Dos meninos) e A civilidade pueril*. São Paulo: Escala, 2008, p. 144.

⁷³ Desde o fim da Idade Média, textos como *Book of Nature* (Livro de Criação), de John Russel e o *Babies Book* (Livro das Crianças), por exemplo, destinavam-se exclusivamente às jovens elites (e às vezes aos mais velhos), nas quais se encarregavam de inculcar os rudimentos da vida aristocrática, um modelo inacessível para a maioria. REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) *História da vida privada III*: da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 174.

⁷⁴ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) *História da vida privada III*: da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.169-210.

uma “pedagogia de base”, cuja eficácia será maior quanto mais cedo for posta em prática. A civilidade entra, portanto, no jogo das aprendizagens necessárias. Em Erasmo, as noções de civilidade repercutem em questões pedagógico-didáticas, disciplinares⁷⁵. E o que melhor do que uma criança, símbolo de simplicidade e inocência, para que fossem inculcados valores e elementos de civilidade?

Em segundo lugar, *A Civilidade Pueril* não só era destinada às crianças, mas a todas as crianças indistintamente, conforme afirma o próprio autor ao final do tratado⁷⁶. Ainda que fosse dedicado ao pequeno príncipe Henri de Bourgogne, filho do príncipe de Veere e neto de Anne de Borssele, marquesa de Nassau e protetora do autor, na sua “idade pueril”, a obra era destinada a todas as crianças, bem como a seus pais e\ou preceptores. Segundo Erasmo,

“É vergonhoso para os bem-nascidos não ter as maneiras correspondentes a sua elevada extração. Aqueles que a sorte fez plebeus, pessoas de condições humilde, camponeses mesmo, devem esforçar-se para compensar pelas boas maneiras as vantagens que o acaso lhes recusou. Ninguém escolhe seu país ou seu pai: todos podem adquirir qualidades e maneiras”.⁷⁷

Percebe-se que apesar da dedicatória aristocrática, o livro conta incontestavelmente com uma estratégia de captação de um vasto público, ao qual não é proposto um modelo cortesão em que o ambiente de corte é o locus por excelência da utilização dos preceitos presentes no tratado. Pelo contrário, a civilidade erasmiana pode ser amplamente empregada, inclusive no cotidiano da plebe. Ainda que assinalando na direção de um código comum de comportamento e relacionamento social, há que se ressaltar o perigo de atribuir uma “democratização” à obra de Erasmo⁷⁸. Entende-se que seria mais adequado referir-se a uma ampliação significativa do número de destinatários, visto que a conservação da ordem social e do *status quo* estava longe de ser questionada – estas eram, talvez, as principais funções e objetivos da civilidade.

Dessa forma, de acordo com Jacques Revel, *A Civilidade Pueril*, um marco na instituição da civilidade moderna, pretende ensinar a todos um modelo válido para todos, instituindo o que se chama de uma “sociabilidade e aprendizagem generalizadas”. Mas para que houvesse essa uniformização de aprendizados e maneiras socialmente aceitáveis, seria necessário que se institísse um elemento padrão, uma unidade com a capacidade de

⁷⁵ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecos do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 149.

⁷⁶ ROTTERDAN, Erasmo de. *A Civilidade pueril*. Lisboa, Editorial Estampa, 1978, p. 15. FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecos do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 141.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. *Op Cit*, p. 145.

homogeneizar atitudes e expressões individuais e sociais díspares. Este elemento, até então pouco manejado ou assinalado em tratados e livros de “boas maneiras”, era o corpo⁷⁹.

As manifestações corporais, o gestual, as mímicas, traduzem, segundo Erasmo, expressões legíveis do homem interior, e deveriam ser trazidas ao primeiro plano das preocupações com o comportamento em público na sociedade⁸⁰. Todos os movimentos, os gestos, as posturas corporais, a própria roupa, foram percebidas por Erasmo como signos passíveis de leitura e interpretação social. Juntos, esses elementos podiam organizar-se em um conjunto de linguagens que expunham-se à interpretação e à decifração do grupo, permitindo, por fim, um reconhecimento inscrito na ordem da moral e dos valores sociais.

Partindo desse pressuposto, o conceito de civilidade presente na obra de Erasmo atesta a possibilidade de uma “disciplinarização do corpo”, pois na medida em que os gestos e as manifestações corporais de um indivíduo revelam o que ele é, esses mesmos gestos podem ser reformados, regulamentados, disciplinados para revelarem o que esse indivíduo quer ser e/ou precise ser visto. Esta obra inicia, assim, uma literatura que ensina, prescreve, admoesta os comportamentos considerados lícitos, principalmente no que se referia ao corpo. E mais do que isso, proscree os comportamentos indesejáveis, irregulares, “maus”⁸¹. A imensa influência exercida por esse novo ideal de civilidade nos padrões de comportamento social na Europa, portanto, configurou um reordenamento nas formas como os indivíduos relacionavam-se entre si e com o seu próprio corpo: era preciso moldar as atitudes, talhar práticas e gestos, disciplinar-se.

Michel Foucault identifica na Europa do século XVI o florescimento de uma série de tratados que se apresentavam como “artes de governar”, ou seja, uma variedade de tratados que não eram mais apenas de conselhos ao príncipe – como a clássica obra de Maquiavel – mas consistiam em livros que ensinavam, grosso modo, a obter o que ele vai chamar de “governo de si”: como governar a si mesmo? Que formas de autodisciplina estavam sendo assimiladas, ou impostas, para aquela sociedade moderna?⁸²

Respondendo a isso, Foucault vai afirmar que, de modo geral, o que eclode no século XVI é o “problema do governo”, do autocontrole, do domínio sobre as mais variadas instâncias, incluindo o corpo. As práticas de governar são múltiplas, e o gerenciamento das

⁷⁹ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III: da renascença ao século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 173-175.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. Curso do Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 118.

ações individuais, dos gestos e da disciplina, das manifestações corporais que perpassam a ideia do “governo de si” inscrevem-se na esfera da pedagogia e da moral. Nos séculos XVI e XVII impõem-se, para Foucault, a questão do “[...] governo das almas e das condutas [bem como] o do governo dos filhos – que é a grande problemática da pedagogia tal como aparece e se desenvolve [...]”.⁸³

Ressalta Norbert Elias, contudo, que esse novo código social, só conseguiu consolidar hábitos duradouros em uma quantidade limitada de pessoas, e não pode ser entendido como valores disseminados para indivíduos de forma homogênea e total. O que não pode deixar de ser destacado, no entanto, é que com as transformações estruturais em curso na sociedade, de onde emergiam novos modelos de relações humanas, ocorre, de devagar, uma mudança incontestável: aumenta a compulsão de policiar o próprio comportamento⁸⁴.

Autocontrole seria, então, a palavra de ordem, cujo objetivo era exercer um domínio sobre a “natureza animal” do homem a partir da aprendizagem e do uso cotidiano de determinadas regras de civilidade que foram condensadas no tratado de Erasmo em capítulos como “atitudes corretas e incorretas”, “a elegância dos trajes”, “os banquetes e as refeições”, “os encontros e as conversas”, etc.⁸⁵. O que se pode perceber a partir da leitura da obra é a ênfase que recai na necessidade de não ofender as sensibilidades alheias. A figura do “outro” está sempre nas entrelinhas do discurso erasmiano. Esta civilidade sempre pautada em função dos outros é o que impulsionava o policiamento do próprio comportamento, a vigilância sobre si mesmo, que possibilitava o exercício do autocontrole.

Era o processo de internalização das normas, ou de acordo com António Camões Gouveia, na produção de estratégias de interiorização da disciplina, no entanto, que conferia-se maior eficácia à noção de civilidade disposta nesses manuais. Em consonância com essa ideia, Roger Chartier afirma que esta noção de civilidade enquanto um conjunto de regras só tem “realidade nos gestos que as efetuam”, encontrando-se, pois, no âmbito do “dever ser”, transformando, ainda assim, esquemas incorporados em reguladores automáticos e não expressos das condutas”. A partir da difusão e divulgação desses manuais, a noção de civilidade, conforme o autor

[...] anula-se como discurso proferido ou ouvido para transformar-se num código de funcionamento em estado prático, feito de adaptações espontâneas subtraídas em

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Norbert Elias, **A sociedade de Corte**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 89.

⁸⁵ ROTTERDAN, Erasmo de. **A Civilidade pueril**. Lisboa, Editorial Estampa, 1978, p. 108. Apub FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecos do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutoramento. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007.

grande parte à consciência, às situações diversas com as quais o indivíduo pode ser confrontado. Daí o estatuto particular dos textos que pretendem instituir os comportamentos considerados legítimos: não apenas eles devem explicitar as normas, mas também ordenar os dispositivos que permitirão a sua inserção.⁸⁶

A disciplina coletiva torna-se, assim, objeto de uma gestão pessoal e privada⁸⁷. As pessoas, então, aos poucos foram reprimindo qualquer conduta que fosse passível de repressão social. Na definição do historiador inglês John Hale, em qualquer contexto que fosse utilizada, o elemento-chave na noção de civilidade era “a imposição de princípios racionais de educação a uma natureza originalmente indomada”. Tal conduta surge, para o autor, como um teatro das representações públicas que preconizava a manifestação de uma pressão social, mas também a imposição particular de cada indivíduo sobre si mesmo. Conforme o senso de embaraço e vergonha eram introduzidos nos comportamentos dos indivíduos, surgia o discernimento do que era o “modo urbano e o que fugia a esse padrão, de acordo com os novos mecanismos distintivos da vida civil.”⁸⁸

1.3 A Escolarização da Civilidade

Para Maria de Lourdes Correia Fernandes, entre os séculos XV e XVI processa-se uma crescente valorização da educação moral e religiosa dos filhos. Segundo suas análises, no século XVII a educação aparece na literatura moral e religiosa como “óbvia prioridade das orientações catequéticas e pedagógicas”. Exemplo disto são os muitos catecismos surgidos no período pós-tridentino e os textos sobre o ensino das crianças com os rudimentos das letras e da doutrina cristã⁸⁹. Entende-se, por isso, que a produção dessa literatura com fins pedagógicos e de cariz religioso não pode deixar de ser pensada como integrante de um cenário maior, que é a do processo de escolarização de uma noção de civilidade erasmiana, de uma reforma de costumes e adestramento dos hábitos dos indivíduos de modo geral.

Destarte, o exemplo mais significativo da influência de Erasmo de Rotterdã no que concerne à educação e às regras de civilidade em particular, é o seu pequeno manual pedagógico intitulado *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis (A precoce e*

⁸⁶ CHARTIER, Roger. Distinção e divulgação: a civilidade e seus livros. *In* **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 47-48.

⁸⁷ REVEL, Jacques. *Op. cit.* p. 170.

⁸⁸ HALE, John. **A civilização europeia no renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

⁸⁹ FERNANDES, Maria de Lourdes C. **Espelhos, Cartas e Guias de Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700**, Porto, 1995, Tese de Doutorado. Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1995, p. 171 - 172.

liberal educação das crianças)⁹⁰, escrito em 1509 e só publicado em 1529. As concepções erasmianas de educação e de pedagogia expressas nesse tratado contribuíram decisivamente para a nova forma de se ensinar e para as novas formas de aprendizagem que caracterizaram o alvorecer do mundo moderno.⁹¹

Para César Arnault de Toledo, a educação vista sob o prisma da civilidade era uma educação com um sentido moral, escolar e cultural. Os métodos de ensino deveriam ser, naturalmente, mais amplos do que aqueles simplesmente escolares. Sob a influência de Erasmo, a educação era tida como o elemento que “poderia superar a natureza, pois ela pode preparar uma pessoa para a vida familiar e social”. Tornar-se homem seria a tarefa do indivíduo educado, e segundo Erasmo, sem a educação, a instrução e sem a filosofia, o homem é inferior aos animais, recusando a própria racionalidade, valor supremo da condição humana. Assim, ele considerava o abandono intelectual um grande crime cometido pelos pais, e concebia os planos da pedagogia e da ética como indissociáveis⁹². A partir desse ponto de vista, várias foram, portanto, as obras que preconizavam uma “educação civilizante”.

Na França, em 1559, o protestante Claude Hours de Calviac publica um livro intitulado *Civil honestidade para as crianças, com a maneira de aprender bem a ler, pronunciar e escrever*”, não por acaso uma das maiores traduções aproximativas - ou como quer Roger Chartier, “imitação livre”⁹³ – de *A Civilidade Pueril*, de Erasmo de Rotterdam. Neste texto começam a surgir anexos significativos, adendos que acompanharão por muito tempo esse tipo de literatura: alfabetos, normas de pontuação, ortografia, etc.⁹⁴

A intensa reprodução, adaptação, compilação e mesmo imitação da obra de Erasmo já foi aqui assinalada, e não consiste em uma novidade uma publicação que tenha no título os termos civil/civilidade nos anos posteriores ao surgimento do texto erasmiano, como é o caso de *Civil honestidade*. O que deve-se chamar atenção, porém, é que o texto de Calviac é um dos mais representativos da intensa difusão de obras pós-Erasmo em que a civilidade tornou-se um “exercício escolar destinado a dispensar uma instrução inextricavelmente religiosa e cívica”: inicia-se assim uma escolarização da civilidade.⁹⁵

⁹⁰ O texto era dirigido a seu amigo Conrado Heresbach (1490-1571), preceptor do Duque Guilherme de Trêves (1509-1590). TOLEDO, César de A. Arnault de. **Erasmus, o humanismo e a Educação**. p. 2.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² TOLEDO, César de A. Arnault de. **Erasmus, o humanismo e a Educação**. p. 8.

⁹³ CHARTIER, Roger. Distinção e divulgação: a civilidade e seus livros. In **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 55.

⁹⁴ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III: da renascença ao século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 181.

⁹⁵ *Ibid.* p. 178-179.

Desde as primeiras adaptações de *A Civilidade*, logo foram colocadas questões que diziam respeito à instrução mais sistematizada, principalmente das crianças: Evaldus Gallus, em 1536, extraiu dela uma série de preceitos, sob o título de *Leyes Morales*, e Reinhardus Hadamarius, em 1539, reorganizou a obra sobre a forma de perguntas e respostas. Já nestas obras o que se percebia era a finalidade didática de memorização e aprendizagem. A civilidade de matriz erasmiana torna-se, assim, uma das peças fundamentais aos aprendizados elementares. Essa questão é assim definida por Jacques Revel:

[...] transformam-se as modalidades de aquisição do bom comportamento. Podia-se compreender *A Civilidade* de Erasmo como um texto destinado a chamar atenção da criança para as expressões de seu corpo. No entanto, a verdadeira aprendizagem situava-se no seio da vida social e antes de tudo familiar. Logo, porém, o texto evolui e com eles as práticas que autoriza. [...] Por fim, logo chega o momento em que a aprendizagem do corpo torna-se inseparável dos exercícios escolares propriamente ditos, da leitura, da escritura, da oração, numa relação pedagógica bastante hierarquizada.

Quanto a isto, convém lembrar que uma mudança primordial quanto ao conceito de civilidade em Erasmo diz respeito à desarticulação efetuada entre a figura do cavaleiro, do guerreiro nobre, cortês - a quem o termo era tradicionalmente associado - e a ideia de homem polido, civil, honesto. Em Erasmo, a civilidade encontrava-se mais nas habilidades decorrentes do mundo das letras, não nas conquistadas no mundo da guerra⁹⁶: são os letrados, e não os guerreiros, que deveriam sentir-se privilegiados. Ainda assim, esse mundo letrado deveria ser alcançado a partir do foro familiar, privado, e mesmo quando afirma que a civilidade constitui uma das partes indispensáveis da educação das crianças, era mais favorável a uma “educação doméstica”, realizada pelos pais ou, quando não fosse possível, por um preceptor competente.⁹⁷

Em Portugal e Espanha, por exemplo, já na segunda metade do século XVI aparecem obras que visam essencialmente um público letrado, obras estas que apesar de aludirem aos ideais de civilidade expressas em Erasmo, traziam no seu bojo preocupações relativas à aprendizagem de cunho escolar. Isto devia-se, principalmente, a um gradativo crescimento da importância das universidades no mundo europeu moderno, originando modelos de comportamento específicos, equiparando-se, e até suplantando, as cortes como centro de difusão de poder.⁹⁸

⁹⁶ BURKE, Peter. **As fortunas d' O Cortesão**. A recepção europeia e O Cortesão de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997, p. 29.

⁹⁷ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III**: da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 178.

⁹⁸ MARAVALL, José. **A cultura do Barroco**. Análise de uma estrutura histórica. Clássicos 10. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1997, p. 137.

O historiador da Modernidade José Maravall apontou a ideia de uma “tábua rasa” como fruto do caráter pedagógico e “dirigista” do período. Segundo o autor, esta ideia estava presente em muitas obras, representativa da tese sobre a natureza primitiva do homem e a sua capacidade de ser “formado” através da razão e da “arte”. Deste modo, a educação no período moderno foi elevada a uma importância capital como “sociabilizadora da cultura dominante”⁹⁹, associada à crença de um papel formador e transformador do indivíduo, que poderia ser moldado, polido, podado.

Sobre isso, Paula Cristina Fiadeiro assegura que ao atingir certo patamar de satisfação ao nível das necessidades básicas, o homem passou a concertar os seus esforços em outros domínios, tais como, a partir dos séculos XVI e XVII, a educação. Esta fazia até todo o sentido, entende a autora, dentro da “cosmovisão barroca”: a imagem do homem escultor de si e dos outros torna patente a possibilidade de moldador da vida. Só a vida encarada como um *fieri* (processo) justifica a ação sobre a natureza humana e confere justamente à educação a sua razão de ser.¹⁰⁰

Esse estreitamento da noção de civilidade a um público mais restrito, letrado, é perceptível já no ano de 1550, quando a Universidade de Louvain recomenda a leitura dos textos de civilidade. No mesmo ano, o escritor e ensaísta espanhol Cristóbal de Villalón publica *O Escolástico*; o título da obra de Lorenzo Palmireno, *O Estudioso Cortesão*, publicada no ano de 1573, denota as imbricações do universo dos manuais de civilidade e a esfera especificamente mais educacional.

Segundo a abordagem de John Hale, a definição de “civilidade” legada da cultura clássica limitou-se à elite educada, o homem versado, intelectual, racional. Esse novo conceito não incluía as classes menos favorecidas. No século XVI a distinção era pautada nas “normas da civilidade”, as quais, por meio da disciplina moldavam o comportamento sofisticado, tendo como indicadores: alfabetização (educação letrada), autodisciplina pessoal (controle dos instintos animais), conforto (exploração racional).¹⁰¹

Jacques Revel afirma que, sob a ingerência da *Civilidade* e de todos os outros tratados sobre regras civis, operou-se um enquadramento educacional autoritário, embasado em normas comportamentais bem demarcadas. A aprendizagem da civilidade exerceu um

⁹⁹ MARAVALL, José. **A cultura do Barroco**. Análise de uma estrutura histórica. Clássicos 10. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1997, p. 137.

¹⁰⁰ FIADREIRO, Paula Cristina Neves. **Ecos do Galateo**: cortesania, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p.82.

¹⁰¹ HALE, John. **A civilização europeia no renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 322-328.

papel essencial, pois permitia “disciplinar as almas por meio da coerção exercida sobre o corpo e impor à coletividade das crianças uma mesma norma de comportamento sociável”.¹⁰²

A noção de educação pautada em normas de civilidade e de sofisticação dos hábitos remetia a uma aprendizagem ampla, onde os rudimentos do saber ler e escrever, e às vezes contar, eram indissociáveis da etiqueta à mesa. E isso dependia em larga medida do papel desempenhado nesse processo pela família e instrutores em geral. A definição léxica e semântica do termo “educação”, apresentado no já mencionado *Dictionarium Latino Lusitanicum*, de Jerônimo Cardoso, pode ser exemplar nesse sentido. *Educatio* é apresentado como “criação”, e logo “educador” é “o criador”.¹⁰³

A ideia de que a educação com dimensão formal, e ainda assim moralizante, que passava pela polidez dos hábitos e pelo adestramento dos costumes, era o meio mais eficaz de reformular a figura do homem pode ser vislumbrada ainda na recuperação que Erasmo de Rotterdam fez de um tratado do século III, o *Disticha Catonis*¹⁰⁴ (Dísticas de Catão), obra de cariz moralizante e educacional. Os *Dísticos* – avisos, anúncios – “tornaram-se livros de educação por excelência, usado nas aulas ou fora delas, associado à aquisição das primeiras letras ou, na sua versão latina, à aprendizagem da gramática”.¹⁰⁵

A função incontestável de disciplinar e moldar os comportamentos das crianças passa a recair cada vez mais na escola, já que a eficaz transmissão da necessária civilidade passava a pressupor familiaridade com a leitura e com as mais variadas atividades de âmbito escolar. A escola funciona, assim, como um “instrumento de penetração ideológica”, sobretudo de moral religiosa¹⁰⁶. Nas escolas primárias, o ler, o escrever e o contar, assim como o comportar-se no mundo são indissociáveis da doutrina cristã cuja aprendizagem assenta num método de reprodução/memorização e não na compreensão crítica.¹⁰⁷

Quanto a isso, Paula Fiadeiro comenta que a crescente produção desses textos acerca do comportamento entre os séculos XVII e XVIII traduz, “entre outras evoluções, a vitalidade

¹⁰² REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III: da renascença ao século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 178.

¹⁰³ CARDOSO, Jerônimo. *Dictionarivm latino lvsitanicvm & vice versa Lusitanico latinum*. [Coimbra]: Ion. Barrerius, 1570. Fl. 59v. [Versão on-line disponível na Biblioteca Nacional Digital: <http://purl.pt/14265>]

¹⁰⁴ Os *Disticha Catonis*, ou *Carmen de Moribus*, é a obra mais conhecida de Catão, e seria um conjunto de regras sapienciais para a vida. “[...] O primeiro livro-texto de latim para os alunos da Idade Média e um livro-texto com uma moral, ou seja, com os ensinamentos dos dísticos”. PIMENTA, Leticia Pereira. “*Vimque omnem hvmanitatis*”: o modelo pedagógico romano. **Direito e Justiça**. V. 40, nº 1, p. 39-45. Jan.\Jun. 2014.

¹⁰⁵ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecoss do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 84.

¹⁰⁶ Este tema será tratado mais detidamente no capítulo seguinte.

¹⁰⁷ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecoss do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p.82.

da dimensão social da vida e, simultaneamente, a particularização da infância, que beneficia do desenvolvimento do ensino”. Em consequência, a partir da segunda metade do século XVII, ocorre o que a autora chama de uma “transformação da própria civilidade, cada vez mais adaptada à vida escolar e denotando uma preocupação educativa, com reflexos nos livros de civilidades, diferentes dos tradicionais, mas com eles coexistindo”.¹⁰⁸

O saber proveniente dos livros, tal como Erasmo havia preconizado passa a ser um elemento fundamental e distintivo do homem urbanizado, cortês, civilizado, perpetuando uma relação indissociável entre o conhecimento e o saber proveniente das letras e o cultivo dos bons costumes. O alargamento da noção de civilidade, conforme já exposto, evidencia-se quando a noção vai aos poucos desarticulando-se do âmbito essencialmente cortês e adentra outros espaços, tal como a universidade e o mundo das aprendizagens escolares. Consolida-se, por fim, uma finalidade pedagógica dos comportamentos, evidenciada pela sistematização da transformação dos costumes.

O período moderno, portanto, pode ser caracterizado como imbuído de um crescente interesse e a preocupação em dirimir a sociedade, em um amplo projeto de remodelamento social: hábitos, tradições, usos e costumes foram transformados para adequarem-se a novos cenários e ajustados para incluírem outros lugares e sujeitos. Neste intuito foram produzidos os manuais e tratados de cortesia e civilidade, que visavam, antes de tudo, preconizar as condutas e os procedimentos compatíveis com as hierarquias sociais através de noções como polidez, urbanidade, disciplina, boas maneiras, etc.

De forma mais específica, a literatura dita de civilidade, noção que abarcava uma gama de ambientes e indivíduos maior que a literatura cortesã, trouxe para o campo das civilidades questões relacionadas à esfera educacional, passando, contudo, pela via moral. Processava-se, assim, uma escolarização do ideal de civilidade. O saber proveniente das letras difundiu-se então como um elemento norteador da redefinição do homem moderno, mesclado ao primado dos valores e dos costumes, o que transformou a escola e a família em duas instituições substancialmente “remodeladas” no período moderno, que passaram a ocupar lugar central na formação dos indivíduos como mecanismos de transmissão cultural.

Entretanto, o que não foi ainda devidamente apresentado ao debate aqui proposto foi um outro primordial elemento da civilidade do período moderno, que, juntamente com a escola e a família, e muitas vezes em posição proeminente em relação a estas, delineava e

¹⁰⁸ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecoss do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 91-92.

regulava as aprendizagens familiares e escolares: a igreja. Domínio alicerçante das vivências e condutas da era moderna, a religião cimentava as práticas de civilidade e as ações pedagógicas da época. Entre os séculos XVI e XVIII, sua influência foi sentida de modo mais eficaz, principalmente se for levado em conta a atuação de um dos seus perduráveis e eficientes agentes, a Companhia de Jesus, e a suas noções de civilidade e catequese.

CAPÍTULO II

REGRAS DE CIVILIDADE, DISCIPLINA E A COMPANHIA DE JESUS

CAPÍTULO II

REGRAS DE CIVILIDADE, DISCIPLINA E A COMPANHIA DE JESUS

2.1 A *Societatis Iesu*

O jesuíta espanhol Juan Bonifacio, considerado um dos primeiros grandes pedagogos da Ordem, defendeu a tese de que o bom comportamento era um requisito necessário, indistintamente, para o rico e o pobre, o culto e o inculto, visto que é principalmente uma motivação religiosa que trazia em si o interesse em fazer chegar a normas de boa conduta a todas as camadas da população cristã. Publicada em Salamanca, quando Bonifacio era então diretor de estudos e professor de Retórica no Colégio de Medina, sua *Christiani pueri institutio, adolescentiae que perfugium* (1575) foi considerada um manifesto pedagógico assumido pela Companhia¹⁰⁹. A preocupação do padre espanhol não encontrava-se isolada nesse momento, visto que os argumentos sobre a importância da educação dos indivíduos e a necessidade de transmitir modelos adequados de condutas era fundamentalmente perpassada pelos preceitos e códigos de moral cristã.

Neste tópico em específico, entende-se ser necessário atentar para os elementos do campo moral e religioso na feitura e consolidação da literatura de civilidade, de modo mais específico em relação à Companhia de Jesus, na tentativa de observar as possíveis influências da noção de civilidade e seus correlatos nas práticas e ações pedagógicas da referida Ordem. Obviamente, não espera-se que seja possível operar uma separação estanque entre a tessitura de uma literatura eminentemente destinada a ensinar a viver em sociedade, como os manuais de civilidade, e a dimensão missionária entre os séculos XVI e XVIII.

O que se pretende ao demarcar a discussão deste tópico é justamente deixar clara a hipótese de que a produção dessa vasta literatura de civilidade e de reformulação de hábitos e costumes não só encontrava-se permeada de elementos morais e disciplinadores atravessados pela religião, mas que respeitáveis “homens da Igreja” – principalmente integrantes da Companhia de Jesus - produziram importantes obras que se inscrevem como propagadoras de modelos pedagógico-cristãos, obras essas condizentes com as regras de civilidade praticados entre os séculos XVI e XVII.

¹⁰⁹ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. *Ecoss do Galateo*: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 148.

Em suma, pretende-se evidenciar o papel fundamental da Companhia de Jesus na difusão de um ideal educativo e civilizacional no período moderno. Para tanto, torna-se indispensável apresentar em linhas breves essa importante Ordem religiosa, os contextos de seu surgimento e, por fim, sua ação pedagógica e civilizacional nos quadros do Império português entre os quais estavam o Estado do Maranhão e Grão-Pará.

O cenário de criação da Companhia de Jesus, ou *Societatis Iesu*, é, portanto, o de uma “Europa sobressaltada, circundada por espaços infinitos e impérios vislumbrados”¹¹⁰. Esta descrição, retirada do estudo que o historiador francês Jean Lacouture faz sobre os jesuítas define de forma eficaz a conjuntura histórica em que a referida ordem religiosa começou a formar-se na Capela de Nossa Senhora, em Montmartre, Paris, no ano de 1534¹¹¹.

Já em 1539, depois de peregrinar por Espanha e Veneza, sete homens reunidos em torno do basco Inácio de Loyola foram a Roma e fundaram a Companhia de Jesus, ou *Societatis Iesu*. No ano seguinte, no dia 27 de setembro de 1540, o Papa Paulo III oficializou a Sociedade como Ordem eclesiástica por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*. Dez anos mais tarde, em 21 de julho de 1550, a bula *Exposcit Debitum*, do Papa Júlio III, aprovou a *Formula Instituti da Societatis Iesu*, confirmando a Companhia de Jesus como Ordem missionária.¹¹²

As sessões do Concílio de Trento (1545-1563)¹¹³, cinco anos depois da assinatura da bula que criou a Companhia insere-se nesse contexto reformista de adoção de medidas articuladas para reafirmar os dogmas católicos, a importância dos sacramentos e a necessidade

¹¹⁰ Esse período de formação da Companhia de Jesus corresponde, em Portugal, ao reinado de D. João III (1521-1557), quando uma série de bulas papais, submeteu o clero secular ao poder da Coroa lusa, centralizando o poder na figura do rei e o instituindo o que ficou conhecido como Padroado Régio, um regime de concessão cuja origem remetia à Idade Média, no qual a Igreja instituía o indivíduo ou instituição como padroeiro de um certo território, a fim de que ali fosse promovida a manutenção e propagação da fé cristã. Em troca, o padroeiro recebia privilégios, como a coleta de dízimos e a prerrogativa de indicar religiosos para a função eclesiástica. A partir desse regime, no reino português, o rei passou a ser também o patrono e protetor da Igreja, com as seguintes obrigações e deveres: zelar pelas leis da Igreja, enviar missionários evangelizadores para as terras descobertas e “sustentar” a Igreja nestas terras. Por outro lado, o monarca possuía o direito de arrecadar dízimos e apresentar os candidatos aos postos eclesiásticos, sobretudo bispos, o que lhe dava um poder político muito grande, pois, nesse caso, os bispos ficavam submetidos a ele. VAINFAS, Ronaldo (Org.) **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Ed. Objetiva: Rio de Janeiro, 2000, p. 466.

¹¹¹ LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994, p. 12.

¹¹² Sobre a criação da Companhia de Jesus, ver, entre outros: LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994. Cap. II e III.

¹¹³ O papa Paulo III convocou, em 13 de dezembro de 1545, um concílio ecumênico na cidade de Trento, a fim de reafirmar a doutrina católica quanto aos dogmas bíblicos, sacramentos, obrigações religiosas, culto dos santos e indulgências, entre outras questões dogmáticas e disciplinares que os concílios anteriores não haviam definido. Após 25 sessões (interrompidas várias vezes por diversas razões), sob a presidência do papa Pio IV, em 4 de dezembro de 1563, a estrutura da Igreja havia sido reformada em todos os seus níveis: ao mesmo tempo em que reafirmava os valores católicos na sociedade, invalidavam-se as teorias protestantes. SABEH, Luiz Antonio. **Colonização Salvífica**: os jesuítas e a coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580). Dissertação de Mestrado. UFPR, 2009, p. 30.

de uma boa formação do clero. Para Sabeh, a origem da Ordem dos jesuítas não significou apenas uma contra ofensiva às mudanças protestantes, pois segundo o autor, não foi a proposta inicial de Inácio de Loyola para a criação da Companhia de Jesus que serviu à Reforma Católica, mas sim a disposição dos seus fundadores em matéria de renovação da fé que articulou-se às reordenações e reformas religiosas então em curso. A Companhia de Jesus foi confirmada em um momento em que a Cúria Romana pensava mais em extinguir ordens religiosas do que criar novas, devido ao estado moral deplorável de muitos conventos europeus, quando, segundo Jean Delumeau, “não havia regra, devoção nem disciplina religiosa”, e em todo o clero havia grande desordem em detrimento da Cristandade.¹¹⁴

No momento das grades transformações econômicas, culturais, políticas, sociais e religiosas do século XVI nasceu a Companhia de Jesus, fruto da Reforma da Igreja Católica¹¹⁵, que juntamente com o Concílio de Trento e a Inquisição, tentava devolver a confiabilidade e a seriedade perdidas no trajeto histórico dessa instituição, ajudando principalmente no combate aos partidários da Reforma Protestante. O que se espera deixar claro, nesse momento, é a dimensão cultural, o aspecto intelectual que influenciou e possibilitou que um pequeno grupo de homens pudesse reunir-se, fundar e manter, sob a orientação de Inácio de Loyola, uma das maiores e mais atuantes Ordens missionárias do mundo.

Nesse sentido, entende-se ser necessário situarmos esse contexto de consolidação da Companhia de Jesus, entre os séculos XVI e XVII, quando observa-se a intensa produção de uma literatura, não saída da pena de jesuítas, em consonância com os escritos de civilidade e

¹¹⁴ DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. Editorial Estampa: Lisboa, 1983, p. 124-126. Sobre a temática ver ainda, do mesmo autor: DELUMEAU, Jean & BONNET-MELCHIOR, Sabine. **De Religiões e de Homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, Cap. 30, e DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. Série Nova Clio. São Paulo: Pioneira, 1989.

¹¹⁵ Não raro encontra-se na historiografia sobre o tema uma nítida demarcação do que seria a *Reforma Protestante* e a *Contrarreforma* ou *Reforma Católica*, com seus líderes e características bem delimitadas e por vezes antagônicas, cabendo à Companhia de Jesus o papel de principal elemento de reação às mudanças advindas de uma reforma de cunho protestante. À liturgia cristã impunham-se, portanto, novas formas de assimilação da realidade e de devoção, e assinala uma significativa harmonia entre as reformas religiosas de cunho católico e protestante, observando, apesar das diferenças inerentes, dois movimentos convergentes em suas várias nuances. Desse modo, homens como Lutero, Calvino e Inácio de Loyola, entre outros, eram, apesar das diferenças de seus movimentos, reformadores cristãos e as reformas nasceram de um mesmo processo de “longa duração” da renovação do cristianismo. O que diferia suas proposições, além do tempo e do espaço onde ocorreram, eram o teor e a intensidade com que sugeriam essas transformações. Enquanto Loyola reunia-se com companheiros na França para estudar a fundação de uma nova Ordem religiosa, Lutero e Calvino colocavam em xeque os dogmas católicos e negavam a autoridade papal. SABEH, Luiz Antonio. **Colonização Salvífica: os jesuítas e a coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)**. Dissertação de Mestrado. UFPR, 2009, p. 27.

de reforma de costumes do período. Mais do que isso, interessa destacar em que medida essas obras gizavam a noção de educação e influíam nas ações pedagógicas dos jesuítas.

De acordo com Jean Lacouture, Inácio de Loyola, Afonso Salmeron, Diogo Laines, Francisco Xavier, Nicolau Babbilha, Pedro Fabro e Simão Rodrigues, fundadores da Companhia de Jesus, eram o que se poderia chamar de um grupo de eruditos, ou “estudiosos há uma dezena de anosno crisol faiscante do humanismo” que era a Paris quinhentista de Francisco I, onde eles haviam recebido uma educação antes de tudo filosófica e literária. A imagem persistente de uma Companhia constituída como uma milícia de implacáveis “soldados de Cristo” construída por um Loyola militar com finalidade contrarreformista precisa ser contrastada com a ideia de uma associação de jovens letrados na Paris do século XVI, considerado por muitos o grande centro intelectual do Ocidente. De modo geral, a reunião desses homens em torno de uma *Societatis* mais do que essencialmente uma motivação da fé, era também uma convocação originada pelo saber, “em plena exuberância do humanismo”.¹¹⁶

Convém então apresentar, brevemente, esse humanismo que, segundo o historiador e filósofo italiano Eugenio Garin, consistiu em um movimento cultural profundamente ligado em suas origens à vida nas cidades italianas dos séculos XIV e XV, estendendo-se depois para toda a Europa ocidental. De modo geral o poeta Petrarca¹¹⁷ e Erasmo de Roterdam são identificados como seus principais precursores. No entender de Garin, já no início do século XV houve uma retomada do patrimônio científico grego, o que impulsionou o surgimento de novos métodos e horizontes capazes de transformar a visão de cultura e da noção de homem, colocando-o no centro das preocupações científico-filosóficas de então. Mais importante, destaca o autor, é que esse movimento humanístico surgiu na esfera de uma “vida civil” e estendeu-se a vários campos do saber, permitindo uma retomada e uma renovação destes.¹¹⁸

A cultura humanística manifestou-se, assim, principalmente no campo das disciplinas morais, através de um retorno a autores clássicos, concretizando-se nos métodos educativos adotados em escolas de gramática e de retórica. Importa destacar que para Eugenio Garin a influência dos humanistas serviu, sobretudo, para formular programas, elaborar tratados, definir ideias e compor novas novos significados para a vida em sociedade, e o discurso

¹¹⁶ LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994, p.50-51.

¹¹⁷ O humanismo italiano iniciado por Petrarca foi sobretudo um movimento linguístico, onde o mais importante era a crítica interna e externa dos textos antigos da Grécia clássica e do Império Romano. NEPOMUCENO, Luís André. A modernidade da história nas raízes do humanismo. **OPISIS Revista do NIESC**. vol. 5, 2005, p. 193.

¹¹⁸ GARIN, Eugenio. **Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano**. São Paulo: UNESP, 1996, p. 7-15.

estabelecido pelos estudiosos humanistas sobre a linguagem dos textos antigos e clássicos passou a integrar “todo texto e toda linguagem”: instituições, costumes, normas, visões de mundo e formas de proceder em sociedade.¹¹⁹

Para Paul Kristeller, em sua análise acerca do que define como “humanismo renascentista”, também atribui à dimensão educacional do Humanismo um valor inestimável, enfatizando a importância elementar da sua dimensão educacional. O humanista era, desde o século XV, um professor ou estudante dos *studia humanitatis*, designando um ciclo bem definido de temas educativos, como eram a gramática, a retórica, a poesia, a história e a filosofia moral, temas todos baseados na leitura dos autores clássicos gregos e latinos.¹²⁰

Vale destacar, portanto, a importante relação que o autor constrói entre a perspectiva educacional que perpassava o Humanismo e a sua dimensão moral. Para Kristeller, um dos aspectos mais relevantes desse movimento cultural era justamente a produção de obras que versavam sobre temas ligados à moral, aos bons costumes e à educação, defendendo a leitura dos clássicos por razões tanto morais quanto intelectuais. A grande maioria dos humanistas foram professores, de modo que seus pensamentos e reflexões de ordem moral e filosófica incidiram sobre a educação dos jovens, e dessa forma, um dos principais tópicos de transformação do cenário europeu moderno, reformista e humanista era justamente o âmbito educacional.¹²¹

Maria Lúcia Spedo Hilsdorf afirma que as propostas pedagógicas dos humanistas distinguiam-se das propostas dos escolásticos medievais, primeiramente, por suas novas finalidades, quais sejam: formar o homem enquanto homem, ou seja, enquanto ser moral e civil, além de religioso. O que interessa destacar aqui é que a Companhia de Jesus, desde a sua criação em meados do século XVI, adequava-se perfeitamente nesse panorama humanista, de reforma de costumes, e de novas interpretações de princípios morais e padrões de condutas cristãos. Tal como será abordado mais adiante, muitos membros da Ordem inaciana possuíam estreitas ligações com o movimento humanista.¹²²

¹¹⁹ GARIN, Eugenio. **Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano**. São Paulo: UNESP, 1996, p. 10.

¹²⁰ KRISTELLER, Paul Oskar. **El Pensamiento Renascentista e las Artes**. Edição espanhola de Bernardo Moreno Carrilo. Madrid: Taurus Ediciones, S. A, 1986, p. 30-31.

¹²¹ KRISTELLER, Paul Oskar. **El Pensamiento Renascentista e las Artes**. Edição espanhola de Bernardo Moreno Carrilo. Madrid: Taurus Ediciones, S. A, 1986, p. 17-20.

¹²² HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. **Pensando a Educação nos Tempos Modernos**. 2ª Ed. São Paulo: EDUSP, 2005, p. 17. Sobre isso ver, ainda, *Erasmus, o humanismo e a Educação*, texto de César Arnault de Toledo, para quem outro marco importante do Humanismo do século XV foi Giovanni Pico Della Mirandola, cuja curta vida marcou decisivamente o mundo intelectual de seu tempo. Por volta de 1486, ele redigiu a *Oratio de hominis dignitate (Discurso sobre a dignidade do homem)*. O texto acabou ficando conhecido como o Manifesto do Humanismo. O título a ele dado não é injustificado. No primeiro parágrafo ele já selava a mais

2.2 Devoções Modernas

De acordo com o historiador português António Camões Gouveia, os estudos acerca dos espaços de cultura no Império ultramarino português, notadamente entre os séculos XVI e XVII, deveriam resultar, em última instância, em analisar o significado da expressão “o poder sobre o saber”. Essas articulações entre a realidade do poder e a institucionalidade do saber resultavam, principalmente, em uma nova roupagem da noção de educação, no remodelamento dos costumes, na reformulação da ideia de ensino. Ora, o “poder sobre o saber” estava, quase hegemonicamente, nas mãos da Companhia de Jesus, e dois movimentos culturais, além do Humanismo (e que não podem ser pensados como dissociados deste) foram fundamentais na consolidação do projeto educacional dos jesuítas, e civilizador da Ordem: a Neoescolástica e a *Devotio Moderna*.

O que entende-se por universo cultural moderno no Antigo Regime expressou-se fundamentalmente através do que ficou conhecido como Segunda Escolástica¹²³, ou Neoescolástica, movimento vital nesse processo de compreensão das nuances da religiosidade lusa e de suas interconexões com a atuação da Companhia de Jesus pelos domínios portugueses¹²⁴. Para Alcir Pécora, por exemplo, uma das formas de associar o humanismo de cariz erasmiano à figura do padre Antônio Vieira – uma das figuras mais representativas da Companhia de Jesus, ao lado de Inácio Loyola – é justamente a Neoescolástica.¹²⁵

Inicialmente, a Neoescolástica foi conduzida por um dominicano, o espanhol Francisco de Vitória, aluno da Universidade de Paris, que publica comentários sobre textos de

importante característica do Humanismo: a antropologização dos conceitos e das imagens mentais utilizadas: “Li nos escritos dos Árabes, venerandos Padres, que interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: “Grande milagre, ó Asclépio, é o homem”. TOLEDO, César de A. Arnault de. **Erasmus, o Humanismo e a Educação**. p. 2.

¹²³ A Segunda Escolástica é geralmente caracterizada como um período de releitura e revitalização dos conceitos, da doutrina e da própria racionalidade da escolástica medieval, período em que textos de Santo Anselmo, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino foram “atualizados”, ou “readaptados” para servirem de parâmetro para reflexões e de respostas para questões que se colocavam naquela época, entre as quais a “descoberta da América”, o “aparecimento” do índio, os novos conceitos religiosos, culturais, filosóficos, etc. Essa revitalização de conceitos e pensamentos não pode ser entendida, no entanto, como uma repetição, mas sim como uma adaptação da forma de apreender o mundo medieval a partir de questões surgidas com a Modernidade. Os missionários da Companhia de Jesus que desembarcavam em terras do Novo Mundo, portanto, estavam imbuídos dos preceitos, valores e noções da Neoescolástica católica, e isso iria se manifestar nas práticas e métodos utilizados por esses homens em seu projeto missionário e civilizador. Sobre a temática, ver: COSTA, Célio Juvenal. **Santo Anselmo, a Escolástica e os Jesuítas**. Anais do V Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas. São Paulo, 2001.

¹²⁴ NEVES, Guilherme Pereira das. **O seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos**. Dissertação de Mestrado. UFF, 1984, p. 31-32.

¹²⁵ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**. A unidade teológico-política dos Sermões de Antonio Vieira. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 73.

Tomás de Aquino, alcançando grande repercussão, primeiro no Collège de Saint Jacques, em Paris, e depois em Salamanca, onde ocupava a cadeira de teologia. Francisco de Vitória, autor de *De La Potestad Civil* era “profundo admirador da obra de Erasmo”, constituindo-se na principal figura do que ficou conhecido como “humanismo ibérico”.¹²⁶

A partir da segunda metade do século XVI, e por todo o século XVII, os jesuítas passaram a ser os principais personagens, sobretudo entre os juristas espanhóis da Universidade de Salamanca, da articulação entre os preceitos da Neoescolástica e as demandas reais das missões americanas, principalmente com os espanhóis Francisco Suarez e Luís de Molina¹²⁷, seguidores de Francisco de Vitória, os dois professores em Portugal, em Coimbra e Évora, respectivamente¹²⁸. Coimbra e Évora, sublinha-se, foram espaços por excelência dos conhecimentos jesuítas, e os principais esteios da “forma de ver o mundo” representado pela Neoescolástica. Os *Estatutos da Universidade de Coimbra de 1653* são exemplares quanto a isso, já que determinavam que a função dos docentes consistisse em fixar as autoridades a serem seguidas, enquanto a dos discentes não fariam mais do que tomar notas das *postilas*¹²⁹. Com profundas repercussões na pedagogia da esfera secular, e adotando o *modus parisiensis* no ensino (surgido na Universidade de Paris) a ação dos Jesuítas levou ao desenvolvimento de um sistema de saber que, embora filiado ao Humanismo, é característico dessa nova forma de ver o mundo representada pela Neoescolástica.

Foi também sob a orientação de uma *Devotio Moderna*, ou Devoção Moderna, que surgiu e atuou a Companhia de Jesus, que segundo Guilherme Pereira das Neves apresentava significativas afinidades com o movimento humanista, e inclusive em Erasmo foi um dos mais emblemáticos representantes da *Devotio*. Inserida no espírito renascentista e humanista “ao exigir um exame mais acurado das fontes da doutrina cristã”, a *Devotio* pretendia uma reformulação da maneira de lidar com a dimensão religiosa, que estivesse mais em acordo

¹²⁶ SOUZA JÚNIOR, José Alves de. **Tramas do Cotidiano**: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos. Belém: Ed. UFPA, 2012, p. 50.

¹²⁷ O espanhol jesuíta Luís de Molina foi autor de *Concordia Liberi Arbitri cum Gratiae Donis* (...) de 1588, “imbuído de um profundo humanismo, defende o direito como uma faculdade moral da vontade e aponta como o seu fim último a liberdade, e torna a liberdade humana regra de moralidade”. SOUZA JÚNIOR, José Alves de. **Tramas do Cotidiano**: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos. Belém: Ed. UFPA, 2012, p. 55. A noção de humanidade do gentio, do índio, será um dos principais elementos definidores da estratégia civilizacional jesuítica no Novo Mundo.

¹²⁸ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**. A unidade teológico-política dos Sermões de Antonio Vieira. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 73.

¹²⁹ As bases dos estudos são principalmente as Sagradas Escrituras, Tomas de Aquino, Pedro Lombardo, Galeno, Hipócrates, e o interesse pelos estudos da matemática, da anatomia e das línguas antigas (com exceção do latim) começaram a declinar. GOUVEIA, António Camões. O saber e o poder. In HESPAÑA, António Manuel (Coord.) O Antigo Regime (1620-1807). **História de Portugal**: O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 4, 1993, p. 423.

com as transformações operadas no Ocidente a partir da “descoberta” do Novo Mundo. Mas, principalmente, essa moderna forma de devoção enfatizava constantemente a vida interior, uma devoção estritamente ligada à *disciplina do corpo*, que conforme já exposto, foi um dos pontos mais significativos da obra erasmiana acerca das regras de civilidade¹³⁰.

Dessa forma, deve-se salientar que os ares humanistas, sob a égide da *Devotio* e da Neoescolástica, “respirados” no contexto da criação da Companhia podem ser demarcados a partir de uma série de circunstâncias que estabeleciam relações diretas com as ações da Companhia de Jesus desde a sua criação até a sua posterior atuação ultramarina. Em primeiro lugar, ressalta-se que os outros seis homens que, junto com Loyola, ajudaram a fundar a Companhia de Jesus, não só circulavam pelos meios letrados franceses, mas eram estudantes da Universidade de Paris, uma das universidades mais antigas da Europa e um dos centros do humanismo europeu. A Faculdade de Teologia de Paris¹³¹, por fim, era representativa no que concernia à ciência no Ocidente cristão, e Paris era considerada

[...] a Jerusalém para qual convergem tantos entusiasmos apaixonados... Para lá afluíram tantos clérigos que seu número ultrapassa o de leigos. [...] Ali vivem tantos mestres famosos, conhecem-se tão profundamente as escrituras que essa cidade merece ser chamada ‘a cidades das ciências’.¹³²

Nessa mesma instituição, mais de uma década antes, a Coroa portuguesa havia custeado a formação de vários teólogos portugueses. O rei francês Francisco I (1494-1547), havia recentemente criado o Colégio das “três línguas” (grego, latim, hebraico), que depois se tornaria o Collège de France¹³³.

Sublinha-se ainda que Mathurin Cordier, conhecido humanista e um dos principais professores de Inácio de Loyola¹³⁴ publica no ano de 1559 uma obra de inequívoca influência erasmiana intitulada a *Civilidade Pueril e Honesta*¹³⁵. De acordo com Jean Hébrard, ao analisar a produção e a circulação de livros na França entre os séculos XVII e XIX, algumas

¹³⁰ NEVES, Guilherme Pereira das. **O seminário de Olinda**: educação, cultura e política nos tempos modernos. Dissertação de Mestrado. UFF, 1984, p. 31-32.

¹³¹ A Universidade de Paris, que nessa época, reunia cerca de doze mil estudantes, a metade destes estrangeiros, era uma “república de professores” composta de quatro faculdades, a saber: Teologia, Medicina, Direito e Artes (hoje corresponderia às áreas de letras e ciências), e a Faculdade de Teologia predominava sobre as outras três. LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994, p. 57.

¹³² LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994, p.48.

¹³³ *Ibid.*p.51.

¹³⁴ Mestre de latim na Universidade de Paris, Mathurin Cordier foi ainda professor de João Calvino e de Martinho Lutero, os dois maiores representantes da Reforma Protestante. Sobre isso, ver: OLIVEIRA, Fábio Falcão. Mo(vi)mento Árabe: A Falsafa, Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham - Heranças Medievais da Reforma Protestante. **Revista Perspectivas Educacionais**. Piracicaba, São Paulo. FANATEL, 2013, p. 120.

¹³⁵ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecossistema do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 148.

das obras de Cordier, entre elas *Miroir de la Jeunesse* (1587), foram modelos dos mais utilizados para treinar crianças na leitura e na escrita, além de serem largamente empregados nas classes de abecedário dos colégios protestantes¹³⁶. Sobre a influência dos escritos de educação e civilidade Cordier no século XVI, entre os quais os chamados *Colóquios* (1564) Philippe Ariès afirma que estes eram largamente utilizados nos locais de ensino franceses, chegando inclusive a substituir os textos de Erasmo sobre o tema. Estes *Colóquios* do mestre-escola Cordier revelavam então “uma nova preocupação com o pudor e um novo cuidado em evitar afrontas à castidade e à civilidade da linguagem”.¹³⁷

Outros eruditos que também foram mestres do fundador da Companhia de Jesus, tais como Jacques-Louis d’Estrebay, George Buchanan, André de Gouvea, Guillaume Postel e Jean Fernel, eram versados nos campos das línguas antigas, da filosofia e da matemática, e segundo Jean Lacouture, eram os “propagadores mais prestigiosos do humanismo”¹³⁸.

Outra produção ligada à civilidade e à polidez saída da pena de um jesuíta foi a *Doutrina Cristã* (1544), de João de Ávila, educador e, de acordo com Paula C. Fiadeiro, “seguidor de Erasmo”, que havia fundado vários colégios em Portugal, onde a formação doutrinal e a moral e os bons costumes eram prioritários¹³⁹. Na mesma linha, destaca-se, na Espanha, o padre Juan de Torres, membro da Companhia de Jesus da província de Castela, que expressou sua preocupação com a boa educação não só de príncipes, mas de qualquer outra pessoa que quisesse “alcançar alguma perfeição em si mesmo”, e fez imprimir, no ano de 1602, quase novecentas páginas de um tratado erudito sobre recomendações para a instrução de crianças, com foco na doutrina e no ensinamento cristão.¹⁴⁰

Esses episódios, além de tantas outras referências já arroladas, serão suficientes para vincular a trajetória da Companhia de Jesus ao humanismo de raiz erasmiana e seus postulados de civilidade? Esse é um ponto interessante que alguns estudiosos apresentam, apontando proximidades e assinalando afastamentos entre as ações de Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus e o humanismo que tem na figura de Erasmo, autor da mais influente

¹³⁶ HÉBRARD, Jean. Os Livros Escolares da *Bibliothèque Bleue*: arcaísmo ou modernidade? Tradução de Laura Hansen e Maria R. Toledo. *Revista Brasileira de História da Educação*. n.º 4, Jul.\Dez. 2002, p. 9.

¹³⁷ ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981, p. 115.

¹³⁸ LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas*. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994, p.50-52.

¹³⁹ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. *Ecos do Galateo*: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 87.

¹⁴⁰ Juan de TORRES. *Primeira arte de la philosophia moral de principes para su Buena crianca y gobierno: y para personas de todos os estados*. Obra citada por FIADEIRO, Paula Cristina Neves. *Ecos do Galateo*: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 39-40.

obra sobre civilidade e reforma de costumes, seu maior representante. Vale apresentar, pois, em breves linhas, o debate sobre o tema.

Para Jean Lacouture, afirmar que os jesuítas são um ramo do humanismo parisiense da Renascença não seria de todo adequado¹⁴¹. No entanto, o mesmo autor enfatiza, em vários momentos, acerca dos “usos da civilidade” e a relação intrínseca entre este gênero letrado a influência que este teve sobre a atuação pedagógica da Companhia de Jesus, citando, inclusive, alguns autores¹⁴² que creditam uma clara influência erasmista à Inácio, encontrando assim diversas convergências entre textos do holandês de Rotterdam e de Loyola. Lacouture afirma que em diversas ocasiões Inácio de Loyola recusou-se a buscar uma nítida inspiração no “príncipe dos humanistas”, mas ainda assim estava cercado por estudiosos e companheiros influenciados por esse humanismo.¹⁴³

O *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (Bahia, 1556-1557) do padre Manoel da Nóbrega, é interessante nesse sentido. Usando a forma de *diálogo*, “modo mais usado e fácil para ensinar a doutrina cristã”¹⁴⁴, além de ter sido um gênero muito utilizado por autores como Petrarca e Maquiavel, o padre propõe questões acerca da conversão do índio, afirmando que apesar deste apresentar os (maus) costumes com que foi criado, tinha a capacidade de se “converter”, ou seja, de se transformar a partir da adoção de bons costumes. Segundo Nóbrega, esta reforma dos costumes necessária para os nativos se daria em razão destes serem “homens”, tais como todos os outros, e que o condicionamento dos índios tornaria “mais fácil a educação dos filhos e netos”.¹⁴⁵

Serafim Leite, clássico estudioso da Companhia de Jesus, afirma que este *Diálogo* de Nóbrega é, pelo gênero, “o primeiro documento verdadeiramente literário escrito no Brasil”, tratando sobre a capacidade dos índios para se converterem, se civilizarem, “não obstante a antiga condição em que viveram e se criaram”. Esta “sujeição moderada” que deveria ser aplicada aos gentios seria facilitada, no entender de Nóbrega, com a “reeducação dos adultos”, o que pressupunha uma reforma dos costumes nativos, priorizando, principalmente,

¹⁴¹ LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994, p.50.

¹⁴² Tais como o Padre Fourqueray, Mark Rotsaert e o padre Olphe-Gaillard. LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994, p. 52; 88.

¹⁴³ Seu confessor e “pai espiritual”, o padre Miona, era conhecido erasmista, assim como Diego de Enguia, companheiro jesuíta e editor de Erasmo em Veneza LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994, p.88.

¹⁴⁴ MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias E Historiadores**: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. UNICAMP, Campinas, 2001, p. 50.

¹⁴⁵ LEITE, Serafim S. J. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. Tomo II, (1553-1558). Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, p.

a “a aprendizagem e a prática da lei cristã, com a conversão de adultos” e “a educação cristã dos filhos”.¹⁴⁶

Manoel da Nóbrega tinha convicção da importância da educação e de um “currículo ideal de estudos” para que a “humanidade” do índio viesse à tona e este se tornasse “civilizado” e cristão. Acreditava, assim, que o grande plano no início da atuação da Ordem seria “converter em meio eficaz de regeneração e formação moral o ministério do ensino”. Importa sublinhar que estes preceitos representam as origens da ação pedagógica jesuíta em terras luso-brasileiras, quando a experiência e os resultados das adaptações eram norteadoras da prática – note-se que nos primeiros anos da presença jesuítica no Novo Mundo, nomeadamente no Estado do Brasil, as Constituições ainda não eram conhecidas na região, e só chegaram por volta de 1556.¹⁴⁷

Pode-se falar, assim, de uma ingerência eclesiástica, com uma hegemonia da Companhia de Jesus, na difusão das normas de comportamento e de autocontrole, sendo a educação um elemento primordial desse processo. De acordo com Paula Cristina Fiadeiro, *A Civilidade Pueril* e as obras de outros humanistas têm de ser lidas “à luz da Igreja e perante a Reforma”, apesar da disseminação da obra de Erasmo em zonas protestantes¹⁴⁸. É a partir da disseminação das ideias humanistas e dos manuais de civilidade, pois, que se intensifica o ensino do bom comportamento e dissemina-se uma ampla discussão acerca de uma reforma de hábitos e costumes, discussão esta perspectivada como estratégia de promoção da racionalidade, suscetível de garantir, principalmente, uma verdadeira e sólida devoção cristã e de impedir a fragmentação da Cristandade, continuando desta forma, o alastramento generalizado do ideal da modéstia, iniciado pelas diversas ordens religiosas desde os tempos medievais.¹⁴⁹

Um importante argumento em favor da influência erasmiana sobre a escrita jesuítica está no fato de que membros da Companhia de Jesus efetivamente produziram obras sobre o decoro e a graça, bem condizentes com as preceptivas deste gênero. Portanto, os jesuítas não apenas consumiam tal gênero, mas também forneciam exemplos dele. Mais do que

¹⁴⁶ CRAICE, Luscelma Oliveira Cinachi Craice. **Manoel da Nóbrega e a Companhia de Jesus na sistematização pedagógica no Brasil do século XVI**. Dissertação de Mestrado. PUC-SÃO PAULO, São Paulo, 2008, p. 195.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 125-126.

¹⁴⁸ Faz-se referência, por exemplo, a já citada tradução aproximativa pelo protestante Claude Hours de Calviac intitulada *Civil honestidade para as crianças, com a maneira de aprender bem a ler, pronunciar e escrever* (1559).

¹⁴⁹ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecossistema do Galateo: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno**. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 147-148.

generalizar um ideal de modéstia e devoção aliada à reforma dos costumes, portanto, membros da Companhia de Jesus possibilitaram a existência de instrumentos essenciais para a perpetuação e difusão de um determinado modelo de civilidade, e a partir de reformulações internas, produziram seus próprios manuais de autocontrole.

Emblemática no que concerne à relação entre a noção de educação da Companhia de Jesus e o ideal de civilidade, foi a obra *Decoro da Conversa entre os Homens*, traduzido do italiano para o francês pelos alunos do colégio jesuíta de La Flèche, uma das mais importantes instituições educacionais da Ordem na Europa, e depois impresso, em 1617, na tipografia de outro colégio jesuíta, o de Pont-à-Mousson¹⁵⁰. Considerado por muitos estudiosos como um livro jesuíta de boas maneiras por excelência, o *Decoro da Conversa entre os homens* é traduzido em Portugal, no ano de 1681, sob o título *Polícia e Urbanidade Cristã no Trato e Conversação*.¹⁵¹

Significativo também é o conjunto da obra do jesuíta espanhol Gaspar de Astete, considerado o primeiro membro da Ordem, se não a conceber, mas a concretizar um vasto programa de educação e formação cristã para homens e mulheres. A obra de Astete refletia uma visão reformadora da sociedade e da educação dos leigos com vista a uma maior disciplina e a apreensão de modelos de comportamento e controle das atitudes. Entre suas principais obras estão o prestigiado *Catecismo de La Doctrina Cristiana* (1599), o *Libro Segundo do Gobierno de la Familia y Estado del Matrimonio* (1598) que tratava sobre a educação dos filhos pelos "pais de família" e a *Institucion y Guia de la Juventude Christiana*, editado em 1592.¹⁵²

Outro texto jesuíta de extrema relevância nesse sentido foi o *Oráculo Manual e Arte da Prudência*, escrito no estilo aforístico pelo espanhol Baltasar Gracián y Morales¹⁵³, publicado no ano de 1647. Escrito em forma de aforismo, ou pequenos conselhos, em linhas

¹⁵⁰ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. *Ecos do Galateo: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno*. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 221-222.

¹⁵¹ FIADEIRO, Paula Cristina. *Saber comportar-se perante Deus e com os homens: um livro jesuíta de boas maneiras do século XVII*, p. 357.

¹⁵² FERNANDES, Maria de Lurdes C. *A Disciplina do Comportamento Moral e Social. Gaspar de Astete (1537-1601) e o seu Programa de Formação da "Juventude Cristã"*. Atas do Colóquio Internacional A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII, Universidade do Porto, 2004, p. 436-437.

¹⁵³ Padre, professor e pregador jesuíta, Baltasar Gracián foi catedrático de interpretação da sagrada escritura no colégio jesuíta de Huesca, sendo ainda considerado um "homem sem ilusões, um cristão sábio e também um filósofo cortesão". Obra literária memorável, o *Oráculo* foi traduzido no decorrer dos séculos XVII e XVIII para o francês, o holandês, o inglês (três vezes), o russo e o húngaro. BURKE, Peter. *As fortunas d' O Cortesão*. A recepção europeia e O Cortesão de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997, p. 141.

gerais as recomendações de Gracián aludiam, ente outras, à arte da cortesia da conversação¹⁵⁴. Considerado o mais lido e conhecido dos seis livros publicados por Baltasar Gracián, o *Oráculo* ensina o comportamento adequado em sociedade, e como o instigante título¹⁵⁵ da obra deixa entrever, sinalizava para a arte fundamental da “prudência” no agir, advertindo seus leitores acerca das condutas apropriadas para o bom convívio público, tornando-se, em várias regiões da Europa desde a sua publicação, um dos principais compêndios das chamadas regras de viver¹⁵⁶.

Desta forma, entende-se que os textos de produção ou de crivo jesuítico traduziam, de forma consistente, o reconhecimento da importância da educação, do decoro e das normas de comportamento de base moral cristã para a formação dos *pueris*, textos estes profundamente inseridos em já mencionado debate acerca das regras de civilidade em franca expansão em toda a Europa entre os séculos XV e XVI. As conexões de sentido entre obras como *Decoro da Conversa entre os Homens* (ressalta-se que o termo “decoro” pode ser traduzido tanto como “comportamento” quanto “decência”) e *Oráculo Manual e Arte da Prudência* com textos como *O Galateo*, e *A Civilidade Pueril*, por exemplo, são notórias.

Estes e outros textos de regras de comportamento social que eram produzidos e/ou apropriados por integrantes da Companhia integravam inegavelmente os modelos e código da vida civil, amplamente conhecidos, com elementos neoescolásticos e preceitos cristãos, compilando não raro uma série de regras sociais¹⁵⁷, já aduzidas por Giovanni De La Casa e Erasmo de Rotterdam, por exemplo, em espaços como a corte e esfera doméstica. A novidade, aqui, consiste no fato de que outro espaço de sociabilidade afetado pelas regras de civilidade passa então a ser privilegiado: a esfera religiosa.¹⁵⁸

¹⁵⁴ MORALES, Baltazar Gracián y. **Oráculo Manual e Arte da Prudência**. Espanha, 1647. Tradução, comentários e notas de Morus. São Paulo: Ahimsa Editora Ltda., 1984, p. 79-99.

¹⁵⁵ Por *oráculo* entendia-se a resposta de um deus a quem se consulta; divindade que responde a consultas, ou ainda pessoa cuja palavra ou conselho tem grande peso ou inspira absoluta confiança; palavra infalível, muito autorizada. O termo *manual* remetia a algo de “fácil manuseação [sic], portátil, leve”. **Prefácio**. *Idem*, p. 8.

¹⁵⁶ BURKE, Peter. **As fortunas d’ O Cortesão**. A recepção europeia e O Cortesão de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997, p. 141.

¹⁵⁷ Algumas regras apresentadas no *Decoroda Conversa entre os Homens* são praticamente transcritas das regras de civilidade da obra clássica erasmiana, *A Civilidade Pueril*, a saber: “Se no chão estiver coisa que ofenda a vista, como algum escarro, podendo, comodamente, ponde-lhe, com destreza, o pé em cima. Se no vestido de outro estiver coisa semelhante, não lhes mostreis a ele, nem aos companheiros, mas tirai-a com tanta destreza que, se for possível, ele o não advirta. E se alguém vos fizer o mesmo mostrai-vos cortês e agradecido”. (Cap. II, regra 22, pp. 27, 28). Ou ainda, “Quando for possível, em presença de outros, não metais a mão em parte alguma do corpo que não esteja ordinariamente descoberta, como são mãos e rosto. (Cap. II, regra 3, p. 13). *Apud* FIADEIRO, Paula Cristina. Saber *comportar-se* perante Deus e com os homens: um livro jesuíta de boas maneiras do século XVII. **Revista Brotéria**. Nº 162, 2006, p. 360.

¹⁵⁸ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecoss do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p.221-223.

2.3 Os Manuais da Companhia

No ano de 1685 era publicado na capitania da Bahia um tratado intitulado *A arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*, considerada por muitos estudiosos a primeira obra escrita em terras brasileiras a tratar de temas como a infância e a educação de crianças pequenas, e seu autor, o padre jesuíta Alexandre de Gusmão (1629–1724), é considerado o primeiro pedagogo do Brasil colonial¹⁵⁹. Ora, a ideia de educação, conforme já assinalado, desde o surgimento da Ordem inaciana estava diretamente relacionada à noção de “criação”, e criar significava, naquele momento, impor regras de civilidade e incutir - principalmente em crianças após a larga difusão dos manuais de autocontrole no século XVI - uma noção de refinamento dos hábitos e dos costumes, e a Companhia de Jesus configurou-se em um personagem fundamental desse cenário.

Em um dos principais documentos jesuíticos, as *Constituições da Companhia de Jesus*, escritas por Inácio de Loyola desde 1549 até à data da sua morte em 1556, encontra-se o mais importante do pensamento do seu fundador sobre educação. As considerações pedagógicas das *Constituições*, especificamente na parte sua IV¹⁶⁰ intitulada *Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na Companhia*, como o próprio nome revela, tinha por finalidade orientar pedagogicamente os membros da Ordem por meio de dezessete capítulos nela distribuídos, sendo dez dedicados aos colégios da Companhia e sete às universidades. Nesta parte em específico encontram-se os principais aspectos pedagógicos que estão na origem da regulamentação posterior (o *Ratio Studiorum*, que adiante será melhor discutido). O texto do documento revela, assim, o interesse pela educação e os bons costumes desde as suas origens, como se constata no capítulo 7º onde consta que

nas aulas siga-se um método tal que os que vêm de fora sejam bem instruídos na doutrina cristã e procure-se que se confessem uma vez por mês, se for possível e

¹⁵⁹ Alexandre de Gusmão nasceu em Lisboa a 14 de agosto do ano de 1629, e veio com sua família para a cidade do Rio de Janeiro em 1644, quando então matriculou-se no Colégio da Companhia de Jesus, e aos dezessete anos de idade ingressou na Ordem. Em 1656, iniciou seus estudos em Filosofia e Teologia no Colégio da Bahia, local onde atuou como Ministro entre os anos de 1659 e 1660.

¹⁶⁰ As *Constituições* encontram-se divididas em dez partes, cada uma com um título e objetivos próprios. Numa das partes fundamentais e a primeira a ser redigida, refere-se ao fator histórico que deu origem à Companhia: a parte VII, que trata das Missões. Esta parte “é geralmente considerada o eixo das *Constituições* em torno do qual giram todas as outras partes”. As seis precedentes tratam da admissão dos candidatos; da exclusão dos que não são aptos para ela; da formação dos noviços e dos escolásticos; da admissão e incorporação na Companhia; do modo de governo e dos meios para o manter e desenvolver em seu bom estado. ROSA, Tereza Maria Rodrigues da Fonseca. **História da Universidade Teológica de Évora (séculos XVI a XVIII)**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013, p. 35. Versão On Line Disponível em: www.ie.ul.pt

assistam frequentemente às pregações. Haja enfim a preocupação de, com a instrução, lhes inculcar hábitos dignos de cristão.¹⁶¹

Antes mesmo da redação das Constituições, no ano de 1539, na *Fórmula do Instituto*, documento similar às *Regras* das ordens medievais, que foi entregue ao papa Paulo III para ser analisado e aprovada a Companhia de Jesus, já revelava-se um dos fundamentos basilares da Companhia, que é a sua dimensão pedagógica, pois visavam

procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a fé, pela publica pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade, e, *nomeadamente, ensinar aos meninos e rudes as verdades do cristianismo, e consolar espiritualmente os fiéis no tribunal da confissão* [...].¹⁶²[Grifo nosso]

Prenunciou-se com esta *Fórmula* a ação pedagógica jesuítica, já demonstrando um cuidado inicial com a doutrinação das crianças, preocupação que não diferia da vasta produção de tratados de boas maneiras do período em questão. Note-se, ainda, que nestes primeiros anos ainda não havia nenhuma configuração ou determinação formal sobre a posterior vocação educativa da Ordem.

Jean Lacouture, apesar de afirmar que a Companhia não é, na sua origem, de cunho docente, admite que muito rapidamente outro tipo de intervenção, no caso, a faceta educativa, assumiu tal importância que se “confundiu com o conjunto do empreendimento”. E esta nova orientação foi, aparentemente, de iniciativa de Diego Lainez, um dos sete fundadores da Companhia, profundamente inspirado pelos preceitos do Concílio de Trento. Logo, como afirma Lacouture, a sociedade dos “doutores de Paris”, de pergaminho e barrete, tinha obrigatoriamente que visar o ensino.¹⁶³

Conforme já apresentado, os jesuítas assumiram um papel de suma importância não só no que se referia à educação de aspecto mais formal, mas também na divulgação dos hábitos apropriados e da disciplina relacionada ao corpo, apropriando-se do texto erasmiano, organizando os seus próprios manuais e difundindo uma nova sociabilidade. Os mestres de Inácio de Loyola, por exemplo, foram autores de algumas *regras monásticas*, harmonizadoras do corpo e da alma, num esforço de racionalização, estimuladora da devoção, da modéstia e da disciplina cristã. Estas *regras*, amplamente utilizadas nos mosteiros medievais, eram

¹⁶¹ ROSA, Tereza Maria Rodrigues da Fonseca. **História da Universidade Teológica de Évora (séculos XVI a XVIII)**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013, p. 43. Versão On Line Disponível em: www.ie.ul.pt.

¹⁶² SOUZA, Lais Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes**. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado. UFBA, 2008, p. 46-47.

¹⁶³ LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L & PM, 1994, p. 123.

minuciosas na descrição dos preceitos a observar na vida cotidiana, mormente no que se referia à higiene, à alimentação, à maneira de vestir e de comunicar e os modos à mesa.¹⁶⁴

No que concerne a essa relação entre disciplina oriunda dos meios laicos e a disciplina de ordem civil, alguns estudiosos defendem a tese de que não só a disciplina e a civilidade laica em dado momento sofreram uma influência decisiva do meio religioso, principalmente por meio das regras monásticas, mas que, sobretudo, houve um deslocamento em sentido contrário, e o ideal de modéstia e disciplina do interior das comunidades religiosas é que influenciou a esfera secular. Autores como Dilwyn Knox, por exemplo, advogam a origem monástica e clerical do bom comportamento em sociedade, insistindo na ideia de uma transição, da época medieval para a modernidade, da “disciplina religiosa” para a “disciplina *civile*”, e de uma procedência cristã para a *civilitas*.¹⁶⁵

De fato, os mosteiros ajudaram a desenvolver e difundir um estilo de comportamento que é uma parte relevante do conceito mais amplo de civilidade, e seu espectro ultrapassou mesmo o domínio da “cortesia”, onde podia-se detectar inúmeras convergências entre as *regras* e os manuais de comportamento social. Esta hipótese de uma origem clerical para as normas de bom comportamento, por exemplo, apontariam (também) para a Igreja – e não só para a “corte”, conforme assegura Norbert Elias - como centro disseminador de um “processo civilizador” no Ocidente.¹⁶⁶

Segundo Elias, regras de disciplina e autocontrole discutidas pela sociedade religiosa influenciaram o espaço laico desde a Idade Média. Religiosos cultos redigiam, às vezes em latim, “normas de comportamento que serviam de testemunho do padrão vigente na sociedade”, a exemplo do judeu espanhol Petrus Alphonsus, que redigiu em princípios do século XII uma obra denominada *Disciplina Clericalis*.¹⁶⁷

Para além da discussão sobre as origens da *civilitas* que consolidou o ideal de civilidade como padrão de comportamento no Antigo Regime, o que importa é destacar que esse ideal favoreceu-se de uma fusão entre esses dois mundos – clerical e o laico. As regras de disciplina monástica, no entanto, tiveram uma influência incontestada em uma obra de

¹⁶⁴ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecossistema do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p.136.

¹⁶⁵ FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecossistema do Galateo**: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p.130.

¹⁶⁶ Ver, sobre isso: ELIAS, NORBERT. **O Processo Civilizador**. Uma história dos costumes. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2011, p. 70-71.

¹⁶⁷ ELIAS, NORBERT. **O Processo Civilizador**. Uma história dos costumes. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2011, p. 70-71.

importância crucial tanto na história da Companhia de Jesus quanto na operacionalidade do seu projeto civilizador: os *Exercícios Espirituais*, de autoria de Inácio de Loyola.

Conjunto de regras práticas essenciais e fundantes do modelo de espiritualidade da Companhia de Jesus, os *Exercícios Espirituais*, compreendem uma série de procedimentos e artifícios mentais¹⁶⁸, para a reflexão e o auto exame, bem como uma série de prescrições que diziam respeito a um regime concreto de horários, distribuições espaciais e atitudes corporais “com o intuito de que pudessem servir como um guia para regular afeições desordenadas e superar fraquezas espirituais”.¹⁶⁹

O que convém destacar, no entanto, é o fato de que - escritos entre 1521 e 1539, durante o período de peregrinação de Loyola, antes, portanto, da criação da Companhia de Jesus - os *Exercícios*, segundo Jean Lacouture, não eram para “ler”, e sim para “fazer”, ou seja, eram um “manual prático” de regras para o bem estar e o disciplinamento corporal¹⁷⁰. Na esteira das obras denominadas de *ars* (tratados de como bem agir ou de como fazer), e da produção de manuais e tratados com todo um conjunto de normas que vão da etiqueta à mesa à moral cristã, os *Exercícios* se configuram enquanto um manual de controle dos instintos e dos impulsos pecaminosos, e pressupõem uma *disciplina corporis*, um comportamento exterior racional, necessário para o aperfeiçoamento espiritual e para a consolidação da devoção cristã.

Assim como em *A Civilidade Pueril*, as palavras títulos são primordiais para o entendimento da finalidade prática da obra: *exercício* no sentido de *fazer*, ou como interpreta Lacouture, tudo é dedicado à ação, ou a uma disciplina do comportamento ou do intelecto e, assim, como os vários manuais de civilidade do período, possui um público alvo, um conjunto de “exercitantes”. Ressalta-se, quanto a isto, que o caráter de regras com objetivos a serem

¹⁶⁸ Uma lógica muito peculiar de conversão pode ser observada durante as Quatro Semanas que compreendem os métodos dos *Exercícios Espirituais*. Cada Semana possui objetivos específicos que devem ser alcançados pelo exercitante a partir da reclusão, da meditação, do exame de consciência, da oração e da contemplação. Nota-se que os *Exercícios* pautam-se na ideia pedagógica de uma progressão metódica, com as Semanas articuladas entre si de maneira a comporem um conjunto orgânico capaz de conduzir o exercitante de maneira dinâmica e estruturada. Cf.: TOLEDO, César de Alencar Arnaut de & SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. Modernidade, espiritualidade e educação: a Companhia de Jesus dos Exercícios Espirituais à *Ratio Studiorum*. **Revista HISTEDBR On-line**. Campinas, n.º 42, 2011, p. 73.

¹⁶⁹ TOLEDO, César de Alencar Arnaut de & SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. Modernidade, espiritualidade e educação: a Companhia de Jesus dos Exercícios Espirituais à *Ratio Studiorum*. **Revista HISTEDBR On-line**. Campinas, n.º 42, 2011, p. 70-71.

¹⁷⁰ LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994, p.32.

disseminados dos *Exercícios* é consolidado pelo próprio Inácio de Loyola, que por volta de 1536, ofertava-os a personalidades importantes mestres, amigos, e benfeitores.¹⁷¹

Na Primeira Semana dos *Exercícios*, por exemplo, Loyola adverte:

Primeiro tempo. Pela manhã, logo ao levantar, deve propor guardar-se, com diligência, daquele pecado particular ou defeito que se quer corrigir e emendar. Segundo tempo. Depois da refeição do meio-dia, pedir a Deus nosso Senhor o que se quer, a saber, graça para se recordar de quantas vezes caiu naquele pecado particular ou defeito e para se emendar no futuro. Em seguida, faça o primeiro exame, **pedindo conta à sua alma daquele ponto particular proposto de que se quer corrigir e emendar**, percorrendo hora por hora ou tempo por tempo, começando desde a hora em que se levantou até à hora e momento do presente exame; e faça, na primeira linha do g = tantos pontos quantas forem as vezes que tenha incorrido naquele pecado particular ou defeito; e depois, proponha, de novo, emendar-se até ao segundo exame que fará.¹⁷² [grifo nosso]

Uma similaridade interessante, no que diz respeito à importância dos exercícios para o amoldamento do corpo e das condutas preconizado pelos *Exercícios*, pode ser buscada na já mencionada obra de Erasmo, *A precoce e liberal educação das crianças*, onde ele afirma que existiam três bases importantes para a educação aliada às normas de bom comportamento:

A regra geral do sucesso do homem consiste principalmente em três fatores: **natureza, método e exercício**. Com a expressão natureza quero dizer a disposição e a propensão natural ao bem. Chamo de método a doutrina que consiste em ensinamentos e preceitos. Defino exercício como o uso da disposição que a natureza deu e o método desenvolveu. A natureza requer um método, **e o exercício, se não é regulado pelo método, fica sujeito a incontáveis erros e riscos.**[grifo meu]¹⁷³

Os *Exercícios* da Companhia são formados por “modos de proceder”, ou seja, podem ser entendido enquanto uma obra destinada a demarcar as condutas adequadas para “a salvação da própria alma” a partir de um conjunto de métodos apropriados. Desse ponto de vista, resulta natural inseri-los na literatura comportamental típica do período, já que esse documento servia como referência básica para guiar os outros, estabelecendo paradigmas e metas para os inicianos.¹⁷⁴

¹⁷¹ Tais como Pedro Contarini, procurador do Hospital dos Incuráveis e futuro bispo de Verona, e Gaspar de Doctis, vigário do núncio pontifício em Veneza e futuro governador de Loreto. Além de Diogo de Hocés, “que estava prevenido contra eles, mas acabou rendendo-se à graça, entrando depois na Companhia e sendo o primeiro a morrer nela, em 1538”. COELHO, António José S. J. (Org.) **Cartas. Santo Inácio de Loyola**. Braga: Editorial A. O, 2006, p. 41-52.

¹⁷² LOIOLA, Inácio de. **Exercícios Espirituais**. Tradução por Vital Cordeiro Dias Pereira, S.J. Organização e Notas por F. de Sales Baptista, S.J. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa. 3ª Edição, 1999. Disponível em Versão On Line em: <http://www.ppcj.pt/sjee.htm>

¹⁷³ *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis (A precoce e liberal educação das crianças)*. Apud TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. **Erasmo, o humanismo e a educação**. 2009, p. 9.

¹⁷⁴ CRAICE, Luscelma Oliveira Cinachi Craice. **Manoel da Nóbrega e a Companhia de Jesus na sistematização pedagógica no Brasil do século XVI**. Dissertação de Mestrado. PUC-SÃO PAULO, São Paulo, 2008, p. 44.

Ainda que a organização do método educacional jesuítico estivesse regulamentada no *Ratio*, conforme já expresso, também o manual de disciplina corporal e espiritual da Companhia de Jesus estava intimamente relacionado à esfera das letras e das ciências. Exemplo dessa importância da esfera letrada para os jesuítas é que em carta do ano de 1541 a um dos fundadores da Companhia de Jesus, Simão Rodrigues, Inácio de Loyola expressava seus receios em relação a Francisco de Villanueva –que foi um dos primeiros jesuítas espanhóis depois dos fundadores - que havia seguido as regras dos *Exercícios Espirituais* e entrado na Companhia, mas que ainda assim “não tinha princípios de letras”¹⁷⁵.

Quanto a essa questão, uma carta não datada de Loyola, parece também ser exemplar. Versando sobre advertências relacionadas às práticas pastorais dos seus “companheiros de Portugal”, Loyola afirma que se estes fossem dar os *Exercícios* “dá-los ia a pouquíssimas pessoas cultas ou muito desejosas de perfeição, de muitas qualidades ou que poderiam ser [perfeitas] para a Companhia”¹⁷⁶. Nota-se, portanto, a relevância da dimensão educacional na prática catequética nos quadros da Companhia: devoção e disciplina deveriam estar em equilíbrio com a instrução.

Profundamente influenciada pela *Devotio* e pela Neoescolástica, a produção dos *Exercícios Espirituais* insere-se na reformulação das normas de comedimento cristão e equilíbrio devocional típico da Ordem inaciana, influenciada, por outro lado, pela disseminação de uma literatura de comportamento social que tinha na ideia de civilidade o seu elemento fundamental. Entendido enquanto um conjunto de códigos de conduta da Companhia de Jesus, os *Exercícios* traduzem-se ainda em exemplo de um manual de civilidade espiritual, cuja observância de aspectos religiosos atrelava-se também à consideração de elementos tipicamente “mundanos”.

Ainda que questões como elegância e convivência social não fossem prioridade no interior de ordens eclesásticas, tais como a dos jesuítas, a *ratio*, o comportamento racional, visava o aprimoramento da dimensão religiosa com vistas a concretização do comedimento cristão de raiz clássica e bíblica que consistia em um equilíbrio harmonioso entre corpo e alma, marcado pela prevalência da racionalidade sobre a animalidade física, de que decorreria a comparação tópica com animais e loucos ou com os que perderam o juízo, recorrentes nos manuais de autocontrole.¹⁷⁷

¹⁷⁵ COELHO, António José S. J. (Org.) **Cartas. Santo Inácio de Loiola**. Braga: Editorial A. O, 2006, p. 237.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 367.

¹⁷⁷ FIADREIRO, Paula Cristina Neves. **Ecos do Galateo: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno**. Tese de Doutoramento. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p.129.

A experiência, por meio dos *Exercícios*, por fim, constituía-se em uma importante base de sólidos princípios morais, notadamente cristãos, e o método, pelo fato de ter função programática e preventiva, direcionava a natureza possibilitando seu aperfeiçoamento através do exercício constante¹⁷⁸, mas não só: se propunha a eliminar o erro através da aprendizagem e da constância. Com a elaboração dos *Exercícios*, padronizou-se então as normas de entrada de novos membros na Companhia e as formas adequadas das vivências e práticas do plano espiritual, e no tocante às letras e às ciências, arquitetaram um plano para normatizar e disciplinar as aprendizagens, o *Ratio Studiorum Atque Institutio Societatis Jesu*.

No entender de Tereza Maria R. Rosa, a *Ratio Studiorum*, principal documento da pedagogia jesuítica, tornado público em 1599, não foi só um dos pilares da pedagogia moderna, mas significou ainda “uma reinvenção pedagógica produzida a partir da releitura católica de obras pedagógicas e de práticas educativas renascentistas”¹⁷⁹. Foi, finalmente, um plano pedagógico pensado e redigido num ambiente europeu, caracterizado pela preocupação com um ensino sustentado no Humanismo. O que interessa aclarar, nesse sentido, é que tendo como sustentáculo o *Ratio*, o sistema pedagógico da Companhia de Jesus promovia os aspectos formativos, relacionados com os costumes, a conduta e as virtudes, elementos considerados pólos complementares de toda uma educação inspirada por Inácio de Loyola, com influência nitidamente humanista: as letras e os costumes consistiam em lados de uma mesma moeda.

No documento original¹⁸⁰, nota-se a elaboração de um conjunto de “Regras” que regulamentam as práticas pedagógicas do provincial, dos objetivos dos estudos nos colégios, “das finalidades nas regras do professor de filosofia no que toca no dobro exame de filosofia e nas considerações da virtude” dos candidatos, sobre as disposições sobre os professores permanentes, das responsabilidades do reitor, no que concerne ao alcance dos estudos, as regras comuns a todos os professores das faculdades superiores¹⁸¹, dos escolásticos da

¹⁷⁸ TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. **Erasmus, o humanismo e a educação**. 2009, p. 9.

¹⁷⁹ ROSA, Tereza Maria Rodrigues da Fonseca. **História da Universidade Teológica de Évora (séculos XVI a XVIII)**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013, p. 35. Versão On Line Disponível em: www.ie.ul.pt.

¹⁸⁰ Utilizou-se aqui a reprodução integral da referida fonte, acrescida de uma introdução, feita pelo jesuíta Leonel Franca. Cf.: FRANCA, Leonel S.J. (Introdução e Tradução). **O Método Pedagógico dos jesuítas. O Ratio Studiorum**. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952, p. 17.

¹⁸¹ Os *Estudos Inferiores* incorporavam os estudos de Gramática, Humanidades e Retórica, e os Estudos Superiores, que abrangiam Filosofia, Teologia e Teoria Escolástica, este último tendo por base Tomás de Aquino. Nas aulas de Humanidades e Retórica ministravam-se conhecimentos diversos sobre Geografia, Mitologia e História, sendo que a aula de Humanidades compreendia ainda o estudo do Grego e do Hebreu. No curso de Filosofia, estudava-se Lógica Aristotélica e Moral, além de Matemática, com elementos de Geometria e Cosmografia. Nos quatro anos de Teologia, estudavam-se as Sagradas Escrituras e também

Companhia, “em que trata sobre a pureza da alma e das intenções”; nas regras comuns a todos os professores das faculdades superiores, no tocante às finalidades dos professores das classes inferiores, etc.¹⁸²

De forma análoga aos diversos manuais contendo regras de comportamento, o *Ratio* recomendava, por exemplo, que os estudantes obedecessem a um determinado número de aulas por dia, ou que os professores que não fossem “afeiçoados a Santo Tomás”, figura emblemática da Neoescolástica, deveriam ser “afastados do magistério”. Nas Regras comuns aos professores das classes de estudos inferiores, estes eram advertidos de modo que “aos jovens confiados à educação da Companhia forme o professor de modo que aprendam, com as letras, também os costumes dignos de um cristão”.¹⁸³

Segundo João Adolfo Hansen, o *Ratio Studiorum* associava-se aos meandros da política católica ibérica do período, e em sua definição, o autor faz uma interessante correlação entre o referido plano de estudos e outros textos de literatura social, ao afirmar que o *Ratio* era um conjunto de normas que definiam saberes a serem ensinados e também condutas a serem inculcadas. Mais do que isso, consistia “em um conjunto de práticas que permitiam a transmissão desses saberes e a incorporação de comportamentos, normas e práticas”. Os vocábulos latinos *ratio* (que significa razão, plano, ordem, regra) e *institutio* (que define modo, maneira, forma de fazer) são exemplos disso.¹⁸⁴

O plano de estudos configurado no *Ratio* foi pensado por Loyola como um “complemento natural e indispensável das Constituições da Companhia de Jesus¹⁸⁵, e por isso, desde 1547, os jesuítas armazenavam informações sobre o andamento da catequese e do ensino em todas as missões. Através da comparação de experiências – noção fundamental para a Companhia, como se percebe a partir das formulações do *Ratio* – e da adaptação dos métodos de ensino às novas circunstâncias encontradas, pretendiam estabelecer uma regra

Hebreu. HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII. In VIDAL, Diana & HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. Brasil 500 anos: **Tópicos em história da educação**. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 22-23.

¹⁸² FRANCA, Leonel S.J. (Introdução e Tradução). **O Método Pedagógico dos jesuítas. O *Ratio Studiorum***. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952, p. 119-181.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII. VIDAL, Diana & HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. (Orgs.) Brasil 500 anos: **Tópicos em história da educação**. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 13-14.

¹⁸⁵ FRANCA, Leonel S.J. (Introdução e Tradução). *Op. Cit.* p. 17.

universal, válida para todos em todos os lugares¹⁸⁶. Esta apresenta semelhanças com as normas civilizacionais e uniformizadoras típicas da modernidade.

De acordo com Luscelma C. Craice, a Companhia de Jesus tornou-se a primeira Ordem religiosa a lançar-se sobre a educação formal, e o que definiu-a foram justamente os colégios¹⁸⁷. O *Ratio*, portanto, representava também um dos pilares da eficácia educacional jesuítica na sistematização das práticas dos vários colégios que rapidamente se espalharam por toda a parte, inicialmente para a formação de jovens jesuítas, depois para a formação de alunos “externos”.

Em Portugal, foi fundado o colégio de Coimbra, no ano de 1547, seguido do de Évora, em 1553. Depois vieram os colégios de Braga e Porto (1560), de Bragança (1561), Angra e Funchal (1570). A Companhia responsabilizou-se, ainda pelas universidades de Coimbra (1555) e Évora (1559), que conforme já assinalados, eram espaços emblemáticos da difusão do saber neoescolástico de origem jesuíta.¹⁸⁸ Em outras paragens, consoante Leonel Franca, foi aberto o “primeiro colégio clássico da Companhia”, na cidade de Messina, em 1548, com aulas de filosofia e gramática; no ano seguinte, foi aberto o colégio de Palermo, que de modo geral seguiu o método adotado em Messina. Em Roma, assegura o autor, no ano de 1551, os jesuítas abriram um colégio no “centro da cristandade”, que seria “ponto de afluência de bispos e príncipes, de homens de autoridade e homens de doutrina do mundo civilizado”.¹⁸⁹

A fórmula do sucesso dos colégios jesuítas, no entender de John W. O’Malley, deveu-se a um conjunto de fatores, tais como: os colégios não cobravam matrícula; pelo menos em princípio, os jesuítas recebiam de bom grado os estudantes de todas as camadas sociais; especialmente os colégios de Humanidades (*Humanitas*) identificavam-se com o consenso emergente da época no programa curricular, na “importância dada à formação do caráter” e a matérias similares; os jesuítas postulavam ainda, segundo o autor, a coadunação entre uma educação em Humanidades, por um lado, e uma compatibilidade pressagiada pelas *Regras* e os *Exercícios*, a partir do *modus parisiensis*. Finalmente, O’Malley destaca que os inicianos implementaram a divisão em classes (cada uma com seu próprio professor), e

¹⁸⁶ HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII In VIDAL, Diana & HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *Op. Cit.* p. 15.

¹⁸⁷ CRAICE, Luscelma Oliveira Cinachi Craice. Manoel da Nóbrega e a Companhia de Jesus na sistematização pedagógica no Brasil do século XVI. Dissertação de Mestrado. PUC-SÃO PAULO, São Paulo, 2008, p. 47.

¹⁸⁸ SABEH, Luiz Antonio. **Colonização Salvífica**: os jesuítas e a coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580). Dissertação de Mestrado. UFPR, 2009, p.39.

¹⁸⁹ FRANCA, Leonel S.J. (Introdução e Tradução). **O Método Pedagógico dos Jesuítas. O Ratio Studiorum**. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952, p. 10.

“ordenavam a progressão de aula para aula conforme metas curriculares claras e provisões similares”¹⁹⁰.

Importa frisar que o *modus parisiensis*, no que diz respeito à educação na área de Humanidades, iniciado na Universidade de Paris, consistia em um conjunto de normas pedagógicas que caracterizavam o ensino parisiense: a distribuição dos alunos em classes, uma atividade constante dos alunos por meio dos exercícios escolares, um regime de incentivos ao trabalho escolar e, o mais importante, a união da piedade, dos bons costumes com as letras, já que o objetivo da educação era o ideal cristão, formar homens cristãos e cristãos letrados¹⁹¹.

As relações entre a consolidação dos colégios da Ordem e os manuais de civilidade são significativas. Para Paula Fiadeiro, os espaços de saber de origem jesuítica, tanto os colégios quanto as universidades, não ignoravam os tratados de civilidade, pelo contrário, como já mencionado, a Universidade de Louvain, reduto parisiense jesuíta, em 1550, recomenda a leitura de tais textos. Esse conhecimento é ainda comprovado, por exemplo, pelo uso de *Civil honestidade para as crianças, com a maneira de aprender bem a ler, pronunciar e escrever* (1559) de Claude Hours de Calviac, em vários colégios jesuítas, e ainda pelo uso de tratados de comportamento em outro colégio da Ordem, como o de Cologne, por volta de 1574¹⁹². De acordo com Alcir Pécora, importa destacar que esses colégios “não deixaram de testemunhar de maneira eloquente a passagem dos ventos que sopravam do mundo humanista”, ainda que, para o autor, adaptando-os sob um prisma neoescolástico e de devoção moderna¹⁹³.

Assim como o *Ratio*, os *Exercícios Espirituais* serão dois principais sustentáculos do projeto de civilidade da Companhia de Jesus em terras do ultramar, nomeadamente na região do Maranhão e Grão-Pará. O que se pretende destacar, a partir das próximas linhas, é a dimensão pedagógica que entrecruzava ação catequética inaciana, que aliada à efetiva execução do que considera-se aqui uma reforma disciplinar e uma redefinição de costumes, permitiu a efetividade do plano civilizador da Companhia na região.

¹⁹⁰ O’MALLEY, John W. **Os Primeiros Jesuítas**. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004, p. 352-353.

¹⁹¹ CRAICE, Luscelma Oliveira Cinachi Craice. **Manoel da Nóbrega e a Companhia de Jesus na sistematização pedagógica no Brasil do século XVI**. Dissertação de Mestrado. PUC-São Paulo, São Paulo, 2008, p. 48.

¹⁹² FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecossistema do Galateo: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno**. Tese de Doutorado. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007, p. 89.

¹⁹³ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**. A unidade teológico-política dos Sermões de Antonio Vieira. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 75.

CAPÍTULO III

“SÁBIOS, DOUTOS E VERDADEIROS CLÉRIGOS”:

Educação e Civilidade Jesuítica Estado do Maranhão e Grão-Pará

CAPÍTULO III

“SÁBIOS, DOUTOS E VERDADEIROS CLÉRIGOS”: Educação e Civilidade Jesuítica Estado do Maranhão e Grão-Pará

Era o ano de 1680, e no Estado do Maranhão e Grão-Pará, então governado pelo fidalgo da Casa Real Inácio Coelho da Silva (1687-1682), existia uma preocupação constante em relação ao tão almejado “aumento do Estado”, que consistia, basicamente, em manter o equilíbrio das redes de poder do Império Ultramarino Português na região. Uma das evidências dessa preocupação, portanto, encontra-se no discurso expresso em um alvará real do dia 1º de abril do referido ano, quando o príncipe regente e governador do Reino de Portugal e Algarves, D. Pedro II (1683-1706), revela seu propósito de “aplicar os meios mais eficazes para a conversão, redução e domesticação do gentio do Maranhão”.¹⁹⁴

Segundo John Monteiro, para além de suas origens bíblicas, o termo “gentio” ganhou força como uma categoria intermediária no campo da diversidade religiosa que adquiria novos contornos com a expansão europeia. Os portugueses quinhentistas usavam este termo tanto para descrever hinduístas no subcontinente asiático, com suas elaboradas tradições religiosas, quanto para designar populações africanas e sul-americanas, consideradas como destituídas de qualquer religião. Posteriormente, o contexto semântico passou a sublinhar a distinção entre nativos convertidos para o catolicismo e aqueles não convertidos, em suma, gentios neste caso seriam, índios convertidos potenciais.¹⁹⁵

O Estado do Maranhão e Grão-Pará, cenário das preocupações acima expressas e o período no qual elas se manifestam, precisam, então, serem brevemente apresentados. Com capital em São Luís, o Estado do Maranhão e Grão-Pará foi estabelecido por Carta Régia de 25 de agosto de 1654, tendo perdurado essa estrutura territorial e política até o ano de 1751. A região compreendia, aproximadamente, a área que compõe os atuais Estados do Maranhão, Acre, Amazonas, Roraima, Amapá, Pará, Piauí e o Ceará¹⁹⁶.

¹⁹⁴ AHU - Maranhão. 1º de abril de 1680. Cx. 6, Doc. 648.

¹⁹⁵ MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias E Historiadores**: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. UNICAMP, Campinas, 2001, p. 20.

¹⁹⁶ Em 31 de março de 1751, o Estado muda a sede de São Luís para Belém, passando a designar-se Estado do Grão-Pará e Maranhão, estando agora o Maranhão numa posição subalterna em relação ao Pará. Esta condição, todavia, durou apenas dois anos, já que por Carta Régia de 6 de agosto de 1753, a coroa dividiu a região em quatro Estados – Maranhão, Grão-Pará, São José do Rio Negro e São José do Piauí – todos sujeitos a um governador e capitão general, que continuou com a sede da administração em Belém. MEIRELES, Mário. **História do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2001, p. 69-102.

O cenário histórico correspondente ao recorte temporal deste trabalho, entre os anos de 1680 a 1750, conforme já assinalado, corresponde quase inteiramente ao reinado de D. João V (1689-1750), e no Maranhão e Grão-Pará, principalmente a no início dos Setecentos, um dos debates girava em torno de questões econômicas, políticas e religiosas ligadas à mão-de-obra indígena¹⁹⁷, tópico constantemente abordado em cartas, relatos, e na legislação do período. E a Companhia de Jesus possuía uma posição de destaque na construção desse cenário.¹⁹⁸

Isto posto, alguns questionamentos são pertinentes no que toca às preocupações do monarca português na correspondência acerca do gentio do Maranhão. Que táticas seriam utilizadas pela coroa lusa para aplicar esses meios que eram considerados eficazes? Quais agentes seriam mais adequados para tal fim e que práticas seriam empregadas por estes? E, talvez o mais importante, no contexto de circulação e aplicação das diretrizes desse alvará, o que significava converter, reduzir, domesticar, os índios da região?

As respostas das duas primeiras questões convergem para o mesmo agente: a Companhia, ou Sociedade de Jesus, representadas por seus missionários atuando na América Portuguesa desde as primeiras décadas do século XVI, quando da chegada dos inácianos à costa sul-americana¹⁹⁹, momento em que estavam pondo em prática suas estratégias pedagógicas e civilizadoras em várias partes do mundo. A resposta ao terceiro questionamento aponta para o que se entende enquanto um conjunto de estratégias de cunho civilizante aplicadas aos índios e também aos filhos de moradores nessas terras, e a presença marcante de um elemento que perpassava tais estratégias, possibilitando a eficaz aplicabilidade destas pelos missionários jesuítas: a educação

¹⁹⁷ De acordo com Joel Dias, o que estava por trás do problema indígena eram os diversos interesses dos principais agentes da administração temporal destes: do lado dos missionários, a eficácia e própria sobrevivência de suas missões na região; para os moradores, a utilização do índio como indispensável força de trabalho impulsionadora das atividades econômicas. DIAS, Joel dos Santos. **“Os verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão: Poder Local, redes de clientela e cultura política na Amazônia Colonial (Primeira metade do século XVIII)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGHIS/UFPA, Belém, 2008, p.

¹⁹⁸ CARVALHO, Roberta Lobão. **Crônica e História: a Companhia de Jesus e a construção da História do Maranhão**. Dissertação de Mestrado, UFF, 2012, p. 92.

¹⁹⁹ Em 29 de março do ano de 1549 chegaram à Bahia as naus e caravelas trazendo o Governador-Geral Tomé de Souza, e os primeiros missionários da Companhia de Jesus. Nomeadamente o primeiro provincial nesta terra *brasilis*, Padre Manuel da Nóbrega, acompanhado dos padres Leonardo Nunes, Antonio Pires, João de Azpilcueta Navarro, e dos irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome. SOUZA, Lais Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes**. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado. UFBA, 2008, p. 47.

3.1 Educação como Missão

No que refere-se ao alvará de 1680, o monarca ordena o aumento do número de missionários da Companhia de Jesus, que sejam “idôneos e capazes” para a realização dessa tarefa tão útil ao Estado, decretando ainda a intensificação da atuação dos inacianos junto aos índios da região, para dar mais “facilmente a educação e doutrina que convém para o exercício da missão”²⁰⁰. Isto, segundo o monarca, só seria possível com o “aumento do número de religiosos da Companhia”, e com aumento, também, das rendas desses missionários, cujo sustento deveria ser, a partir de então, de “duzentos e cinquenta mil reis em cada um ano enquanto naquele Estado não tiverem outros bens suficientes para sua sustentação e gastos nas missões”.²⁰¹

A matéria tratada no alvará refere-se, pois, à convergência de interesses e a consolidação das alianças políticas da coroa portuguesa entre a Companhia de Jesus, uma das principais Ordens religiosas em atuação no Reino (Portugal) e em seus domínios de além-mar, e o Estado português através da organização e consolidação das missões no Maranhão, assunto não raro focado em análises historiográficas que se propõem estudar os séculos XVII e XVIII²⁰². Proponho ao leitor que atente, porém, para um importante aspecto destacado nestes documentos que é de fundamental relevância: a referência à conversão, no sentido de transmutar, de reformar as crenças e os costumes do índio, mas não só, destaca-se a pretensão de “domesticar” o nativo que, entende-se aqui, pode ser definida enquanto ato de docilizar, polir, disciplinar. O que pretende-se destacar aqui é que, para além dessas conexões semânticas, os missionários jesuítas, a partir da execução de um conjunto de práticas focadas principalmente na instrução de crianças – indígenas e filhos de moradores – pareceram realizar concretamente esses objetivos. A primazia exercida pelos jesuítas sobre o ensino, e sua posterior atuação no Maranhão e Grão-Pará, permitiu que produzissem práticas de civilidade enquanto operacionalizavam suas ações educativas.

A identidade civilizacional da Companhia de Jesus estava fixada em sólidos esteios morais e religiosos, e produzia arquétipos bem demarcados do que seria o “outro”, o não

²⁰⁰ AHU - Maranhão. 1º de abril de 1680. Cx. 6, Doc. 648.

²⁰¹ AHU - Maranhão. 1º de abril de 1680. Cx. 6, Doc. 648.

²⁰² No entender de Guilherme Pereira das Neves, essa integração ensejou, no decurso da consolidação do Estado Moderno, um processo de secularização que envolveu o Estado e a Igreja “num curioso movimento atração e repulsa”. Nesse movimento, o “Estado colocava a Igreja a seu serviço, reservando-lhe certas atividades – o ensino, por exemplo – mas ao mesmo tempo tolhia-lhe as pretensões de constituir-se em arbítrio da sociedade”. Cf.: NEVES, Guilherme Pereira das. **O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos**. Niterói, UFF, 1984, p. 19-20.

cristão. A ideia de educar, nesse sentido, circundada por preceitos civilizacionais, repousava sobre a produção de uma importante alteridade que iria determinar os rumos da noção de missão empreendida pelos jesuítas no Novo Mundo. Sobre isso, Adone Agnolin, em estudo acerca dos jesuítas e selvagens, afirma que a “descoberta” moderna do “outro” (da América, do índio), consistia em um elemento primordial da noção de conversão que iria nortear as práticas jesuítas.²⁰³

De início, é interessante demarcar os sentidos do que se entende como catequese jesuíta, que para além da sua tradicional definição de viés religioso, precisa ser examinada a partir de suas características educativas. Catequizar é catolicizar, é cristianizar, missionar, mas também, e principalmente para os fins a que se pretende neste trabalho, é doutrinar, atrair, convencer, ensinar. E isso os missionários da Companhia de Jesus faziam de forma eficaz. Dito isto, importa sublinhar que o conceito de catequese será pensado da forma que o emprega Adone Agnolin, para quem este é, essencialmente, *missio* (missão). O termo *missão*, “transformava-se de expressão semântica em um verbo” que remetia ao *envio* dos missionários para a obra de evangelização, onde estes iriam realizar, ao mesmo tempo, um processo de reforma de costumes e de catequese, dotada, acima de tudo, de um duplo mecanismo que unia exercício religioso e ação educativa.²⁰⁴

Destarte, configura-se com a Companhia de Jesus um “impulso à catequese” que pressupunha o que Cristina Pompa definiu como uma “compactação eclesiástica”, que se realizou através de inculcação e conformismo doutrinal, ou seja, catequisar implicava necessariamente uniformizar um conjunto de normas, “regras a respeitar e coisas a acreditar”. Só a conversão poderia proporcionar esta eficaz aquisição de uma “consciência de deveres e regras” a serem observadas²⁰⁵. E estas regras só poderiam ser absorvidas se houvesse uma reforma dos costumes “bárbaros”, “selvagens”, encontrado no gentio do Maranhão.

O homem do meio letrado, de influência renascentista, humanista, cristão, *moderno*, tão bem representado pelo jesuíta, tinha um papel ativo na construção de uma “nova humanidade”, que se construía justamente em relação aos habitantes de um mundo novo que ainda estava sendo explorado. Para Adone Agnolin, a modernidade de herança erasmiana ensejou a criação desse homem tido como *moderno*, quando comparado ao homem da

²⁰³ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 24.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. EDUSC, 2003, p. 66.

Antiguidade, como *civil* quando comparado aos “selvagens” das Índias. Havia, para o autor, o outro (a diversidade cultural) e o mesmo (a ortodoxia religiosa)²⁰⁶. Visto por esse prisma, esse era mais do que um processo de construção de uma “nova humanidade”, era, também, uma ação civilizadora.

Nesse sentido, destaca-se um conceito fundamental para discussão, o de *acommodatio*. Dentre os conceitos-chave da prática retórica utilizada pelos jesuítas - que segundo Marina Massimi e Geisa de Souza pode ser chamada de interativa -, destaca-se este conceito de “acomodação”(do latim *accomodatio*, derivada de *commodus*(*cum* + *modus*), sendo o mesmo que “com modos”, “com medidas”, com “bons costumes”²⁰⁷.

Em relação a esse percurso civilizacional e a seus pressupostos, entende Adone Agnolin que a América acabou se configurando como “laboratório da inédita possibilidade de comparação, finalmente horizontal, das humanidades, alimentando, com suas especificidades”, uma verdadeira “protoantropologia missionária”, com os jesuítas, segundo o autor, representando “os primeiros exemplares etnológicos de campo”²⁰⁸. A cristianização realizou, enfim, a inclusão das populações do mundo no interior de um sistema propriamente jurídico: foi somente depois disso que a proposta da religião cristã impôs e exigiu mudanças de vida que atingiram costumes, mentalidades e valores culturais. Para Agnolin,

A inserção da alteridade no interior desse sistema jurídico da tradição católica foi realizada, segundo a própria perspectiva religiosa, por uma mediação fundamental que se impôs, no plano ritual – tanto das culturas tradicionais, internas ou externas à Europa, quanto do catolicismo –, por meio do plano sacramental: em todo o seu processo histórico de encontro com o “outro”, a tradição católica utilizou-se de uma importante função própria dos sacramentos que, mesmo se tendia a “fagocitar” ou a eliminar a alteridade, de qualquer maneira se colocava como intermediação fundamental para sua interpretação.²⁰⁹

Durante todo o século XVII, as autoridades portuguesas estiveram preocupadas com o estado de “descontrole” e “falta de civilidade” dos habitantes dos seus domínios americanos. No antigo Maranhão, estas questões que remetiam à eliminação da diferença, e logo, à conversão ou redução são exemplificadas por um interessante documento. O rei ordenava que se procedesse a “conversão dos gentios do Brasil, e que se aumente e povoe

²⁰⁶ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: *Humanitas* Editorial, 2007, p. 478.

²⁰⁷ MASSIMI, Marina & FREITAS, Geisa R. Acomodação retórica e adaptação psicológica na pregação popular dos jesuítas na Terra De Santa Cruz. **Revista Mnemosine**. Vol.3, nº1, 2007, p. 114.

²⁰⁸ AGNOLIN, Adone. *Op. Cit.* p. 23.

²⁰⁹ AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s). **Revista Tempo**. Dossiê. n.º 32, 2012, p. 25.

[este] continente [a América] tão importante”. No entender de D. Pedro II, os inacianos deveriam

[...] procurar por todos os modos que vivam nas povoações com **aquietação, doutrina e ensino**, que é necessário para **reduzi-los à vida civil**, possam multiplicar as famílias, servirem à cultura e aumento das terras e a extensão de meus domínios, fazendo um corpo com os meus vassallos da Europa [...] ²¹⁰. [grifo nosso]

Mais adiante nesta missiva o rei ordena aos missionários encarregados do “cuidado com os índios que tenham escolas em que se ensine a todos”. O interessante neste documento, convém ressaltar, além da clara orientação do governo português em consolidar seu domínios ultramarinos, é o indício de que a “redução” dos nativos à vida civil passa pela doutrina, pelo ensino de modo geral, pela escola.²¹¹

Alguns relatos que agora apresentam-se ao leitor podem ser considerados casos paradigmáticos tanto das recomendações acerca da educação e da necessidade de regras de moralidade e civilidade a serem inculcadas - tanto em índios quanto nos filhos de portugueses - , quanto da forma como as categorias linguísticas, retóricas, teológicas, produziram efeitos de civilidade e uma consciência reformada de si mesmo no “gentio” a ser educado, reduzido, domesticado no antigo Maranhão.

No dia 20 de fevereiro do ano de 1729, o índio chamado Gregório enviou um requerimento ao rei D. João V em que descrevia uma série de motivos pelos quais deveria ser dispensado dos seus serviços, já que tinha uma missão importante a concluir: a educação dos seus filhos. Atente-se, porém, para os motivos expostos pelo índio em busca do deferimento de sua significativa petição. Gregório apresenta-se como “índio forro”, morador da cidade de São Luís, lugar em que ele, seus pais e avós “foram batizados [e, portanto não eram] do gentio tapuia”. Era, também, “casado com uma escrava de Antonio Correa Espínula com a qual vive na casa do mesmo e sempre viveu com o que adquiria com o seu trabalho”. Mais adiante, Gregório afirma sua lealdade “ao serviço de V. Majestade”, no entanto, diz ter trabalhado “muito e encontra-se quebrado”, pede, assim, como fiel vassalo, que o seu rei permita que ele “se retire para o seu sossego com sua família e sua mulher e filhos”. Mas, no relato expõe sua preocupação com que “as justiças, oficiais de guerra” perturbem o seu sossego, negando a sua liberdade”. Gregório já havia trabalhado muito para o real serviço, e finaliza seu requerimento

²¹⁰ AHU - Maranhão. 26 de abril de 1688. Cx.: 7. Doc. 795.

²¹¹ AHU - Maranhão. Cx.: 7. Doc. 795.

informando que queria se dedicar-se à “companhia de sua mulher e [n]a educação dos seus filhos”.²¹²

Não há informações confirmando o deferimento ou mesmo a apreciação do pedido de Gregório (nome adotado após seu batismo). Importa, porém, apreciar para a pretensão deste trabalho a forma como o discurso deste índio se constrói, estrategicamente elaborado de forma a conter todos os elementos de um exemplo de eficácia do processo de civilidade empreendido na região. A busca por mercê no seu requerimento é justificada a partir de um conjunto de serviços e da apresentação de um arquétipo, um índio em tudo afastado dos seus (maus) costumes, um modelo de vassalo e a personificação da satisfatória concretização do projeto civilizador, preocupado, por fim, com o elemento fundamental para essa mudança de costumes, a educação.²¹³

No momento em que Gregório manifestava suas justificativas e exprimia suas intenções, a noção do que era “educar” crianças, não havia mudado muito em relação ao seu significado anterior – de *criar*. O termo “educação” conforme descrito no *Vocabulário Português e Latino*, do padre Raphael Bluteau nas décadas iniciais do século XVIII, estava relacionado à ideia de “criação, ensino para a direção dos costumes”. No já mencionado Dicionário de Bluteau, o conceito de educação era amplo, e remetia ao propósito de ensinar algo a alguém, porém, mais do que isso, significava moldar, transformar, direcionar as ações, as vivências, as formas de pensar, agir e, por conseguinte, de se inserir na sociedade.²¹⁴

No entender de Adone Agnolin, a modernidade jesuítica disseminada nas Américas remetia assim a uma “revolução filológica” de cariz humanista, com a construção de uma concepção de “diversidade antropológica”, partindo de (novas) diretrizes civilizacionais e orientada na direção de uma “reinterpretação filológica da *civitas* à qual o “selvagem” da América portuguesa ofereceu sua grande contribuição.²¹⁵

Já no Grão-Pará, nas primeiras décadas do século XVIII, a preocupação com a domesticação e a educação da região manifestava-se através da declarada necessidade da fundação de um seminário na cidade de Belém, onde pudessem ser educados e doutrinados os filhos dos moradores da cidade de Belém, conforme requerimento da Câmara da cidade²¹⁶, e

²¹² AHU – Maranhão. 20 de fevereiro de 1729. Cx. 17, Doc. 1722.

²¹³ AHU – Maranhão. 20 de fevereiro de 1729. Cx. 17, Doc. 1722.

²¹⁴ BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário português e latino**. Coimbra, 1712, p. 13.

²¹⁵ AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. **Revista de História**. n.º 144, 2001, p. 19-71.

²¹⁶ AHU – Pará. 25 de setembro de 1733. Cx. 15, Doc. 1436.

também alguns “moços índios”. A conveniência deste local de estudos para os filhos dos indígenas foi apontada pelo padre Jacinto de Carvalho, jesuíta autor da *Crônica da Companhia de Jesus no Maranhão*, um dos principais relatos do início do século XVIII na região²¹⁷. O local adequado para este seminário seria “o Colégio de São Patrício” da cidade de Belém, os índios a serem educados, contudo, deveriam ser “os de melhor índole”. No parecer do Conselho Ultramarino, todavia, em vez de fundarem o seminário no Pará, “seria mais conveniente que [este] se funde na cidade de São Luís do Maranhão por ser povoação mais civilizada que a do Pará e mais apartada do tráfico e comércio de índios”. Longe desses problemas, afirma o Conselho, os educandos receberiam dos seus mestres impressões e doutrinas mais positivas nos seus estudos.²¹⁸

O terceiro caso diz respeito a um escrito destinado ao rei D. João V, por volta do ano de 1750, mas seu autor, no entanto, não é identificado na documentação. O importante a ser destacado, nesse caso, é que os tópicos abordados no documento inserem-se no amplo debate acerca da catequese e das práticas educativas a serem realizadas com os filhos dos moradores e, acima de tudo, parecem ser fruto de reflexões de alguém profundamente conhecedor dos referidos temas.²¹⁹

No referido escrito, seu autor afirma estar respondendo a uma série de questionamentos feitos a ele pelo próprio monarca, e entre outras questões, afirma que o problema “dos vícios e depravações dos costumes” do Estado do Maranhão e Grão-Pará dava-se em função da “falta de uma boa criação dos meninos”. Seus pais, afirma o autor da missiva, estavam continuamente fora em suas roças e fazendas, e deixavam seus filhos a cargo de escravos e escravas em suma liberdade. E ainda que estas crianças “frequenter por muitos anos a escola e classes”, seriam profundamente afetadas por toda sorte de vícios. A solução seria, então

Se nas cidades e vilas houvessem seminários nos quais os meninos de pequenos se criassem e com menos gastos dos pais do que criando-se fora. Teria depois também aquela República bons e católicos pais de famílias. Teria sábios, doutos e verdadeiros clérigos, e teriam também muito zelosos religiosos. E assim seriam e haviam [sic] os seminários para grande aumento daquela terra, não só no espiritual que é o principal, mas também no temporal, civil e político.²²⁰

²¹⁷ Este relato de Jacinto de Carvalho é por si só um escrito singular, já que segundo Antonio Porro, os primeiros quarenta anos do século XVIII, em contraste com as décadas precedentes e sucessivas, são curiosamente pobres em relatos de viagens pela Amazônia e em descrições ou observações sobre seus povos indígenas. PORRO, Antonio. **A ‘Relação’ de Jacinto de Carvalho (1719)**: um texto inédito de etnografia amazônica. Ciências Humanas. Belém, v. 7, n. 3, Set./Dez. 2012, p. 762.

²¹⁸ AHU – Maranhão. 28 de Setembro de 1732. Cx. 13, Doc. 1372.

²¹⁹ AHU – Maranhão. 19 de Fevereiro de 1750. Cx.: 31, Doc. 3182.

²²⁰ AHU – Maranhão. 19 de Fevereiro de 1750. Cx.: 31, Doc. 3182.

Dois pontos interessantes surgem da análise desse relato. Em primeiro lugar, no que concerne à fundação desses seminários para educação dos filhos dos moradores nas vilas e cidades do Estado é que neste documento, diferente do que o Conselho Ultramarino recomendava no ano de 1723, o lugar ideal para tais fundações seria o Pará, descrito agora como mais povoado e “onde mais o desejam [o seminário], e mais facilmente poderá haver os requisitos necessários para a fundação”. Não por acaso no ano seguinte, 1751, a cidade de Belém seria então a capital do Estado, agora denominado do Grão-Pará e Maranhão. O segundo aspecto a ser abordado diz respeito tanto ao ensino quanto aos bons costumes. O autor da correspondência sugere que se crie, também no Pará, um convento de freiras, de onde sairiam “exemplos de almas castas e esposas de Cristo”, já que no Estado todo estava “muito aumentado de gente branca, especialmente do sexo feminino”. O convento adequado então para a “boa criação e ensino das meninas” seria o das Ursulinas, “pois a criação das meninas lá em suas casas, nas roças e fazendas entre servas tapuias, mamelucas e mulatas não pode ser tão bom quanto é bom que seja”.²²¹

No mesmo ano de 1750, o governador e capitão general do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Francisco de Mendonça Gorjão, envia uma carta à rainha, d. Mariana d’Áustria, em que discute a construção de seminários na cidade de Belém para que os padres da Companhia de Jesus responsabilizem-se pela educação dos filhos dos moradores, pois segundo o governador os que já estão sob o auxílio dos padres “dão mostras da boa educação que recebem”. A necessidade da construção desses locais justifica-se, segundo o documento, em função da “boa educação e melhoramento dos costumes cristãos” que podem ser incutidos nos jovens.²²²

Educação como instrumento de civilidade e reforma de costumes “selvagens”, portanto, seria mais eficiente com a criação e a formação de uma família, fosse ela indígena ou de moradores, aos moldes cristãos, que conforme expressava o índio Gregório, pudesse dar continuidade aos ideais de vida civil com as suas crianças. Esta questão era constantemente reafirmada na política católica portuguesa e a ação dos padres jesuítas em meio aos nativos do ultramar. O casamento era, também, importante ferramenta para o processo de reforma dos costumes “incivilizados”. A coroa recomendava que, por exemplo, a união dos índios reduzidos à vida civil deveria “fazer um corpo com [seus] vassallos da Europa unindo-se em matrimônio da mesma forma com que com tanta vantagem se praticou na Ásia.” Ainda sobre

²²¹ AHU – Maranhão. 19 de Fevereiro de 1750. Cx.: 31, Doc. 3182.

²²² AHU – Pará. 30 de Agosto de 1750. Cx. 31, Doc. 2986.

esta matéria, dizia o monarca que os seus “vassalos da América que casarem com as índias [bem como portuguesas que casarem com índios] não ficam com infâmia alguma, antes se farão dignos de [sua] real atenção [...] e seus filhos e descendentes serão hábeis e capazes de qualquer emprego, honra ou dignidade”.²²³

A fundação de locais adequados para o ensino das letras, para a disciplina e a extinção dos considerados maus hábitos, batismo, aprendizado da língua (e negação de pertencimento a um grupo gentio, “incivilizado”), casamento, trabalho dignificante em nome da coroa, apreço por sua justa liberdade e, finalmente, a preocupação com a educação de suas crianças. Estes são, de modo geral, pontos primordiais de um conjunto de estratégias empreendidas, via educação, com fins civilizadores, cujo agente principal era justamente os missionários da Companhia de Jesus.

Nos documentos apresentados, alguns elementos destacam-se, e estes serão tomados como base para a discussão acerca das estratégias de civilidade inseridas nas práticas educativas jesuítas no Maranhão e Grão-Pará. Acredita-se, assim, que o ideal de conversão dos jesuítas estava assentado, principalmente (mas não unicamente) em algumas bases: a administração do ensino nos colégios da Ordem, a inserção do noviciado na missão, a prática do aldeamento, a utilização da chamada língua geral - a partir da qual faziam o processo de tradução linguística, e também cultural, do catecismo para a língua indígena, e ainda a administração de sacramentos cristãos (confissão, batismo, casamentos).²²⁴

Acima de tudo, entende-se que os missionários jesuítas efetivaram um perfeito uso de estratégias de cunho educativo e civilizacional para a concretização de um domínio cultural sobre o outro – o índio, o filho do português - e de um efetivo uso de práticas de ordenamento social que incluíam os sacramentos. Insinua-se, por conseguinte, que a Companhia, ao se adaptar às múltiplas nuances do meio social em que operavam, no caso o Estado do Maranhão e Grão-Pará entre os anos de 1680 e 1750, estava fazendo uso da “accomodatio”, ou de táticas disponíveis para a consecução de seus objetivos, amoldando-se à realidade e utilizando-se das “brechas” encontradas em determinadas situações.

²²³ AHU - Maranhão. Data incerta, mas posterior a 26 de abril de 1688. Cx.: 7. Doc. 795.

²²⁴ AGNOLIN, Adone. Atuação Missionária Jesuítica: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação nos Novos Mundos. **Revista Tempo**. Dossiê Ordens e Congregações Religiosas no Mundo Ibero-Atlântico. Junho, 2002, p. 29.

3.2 A Crônica e os Colégios Jesuítas

O caráter civilizador na ação pedagógica jesuíta está presente, como já discutido, desde o início da atuação da Ordem, que não passou incólume pelas significativas transformações culturais e de reforma de costumes pelas quais o Ocidente passou entre os séculos XVI e XVII, tendo, inclusive, um papel de extrema relevância no palco dessas mudanças. E ao deslocar o foco para a ação da Companhia em terras ultramarinas, percebe-se uma permanência das condutas missionárias com finalidades civilizantes, atravessadas, claro, por modificações operadas a partir de adaptações e readequações locais, que as práticas cotidianas demandavam.

Conforme já sublinhado, um dos mais efetivos elementos da consolidação dos ideais educativos e civilizatórios jesuíticos é a presença dos colégios nas áreas de missões. Os colégios jesuítas eram responsáveis pelo ensino das primeiras letras (ler, escrever, contar e cantar), dos estudos médios (latim, retórica, poesia) e, ainda, pelo Curso de Artes, espécie de preparatório para curso de nível superior; Havia também o curso de teologia para os candidatos ao sacerdócio (teologia moral e teologia especulativa). Os alunos eram internos (seminaristas candidatos à Companhia de Jesus) ou externos (alguns com destino ao clero secular e outros que se formavam para profissões civis e liberais). Destaca-se que na América Espanhola os jesuítas dirigiam também Universidades, fato que não ocorreu na colônia portuguesa.²²⁵

Nas missões na América portuguesa os principais colégios criados pela Companhia foram os seguintes: o Colégio da Baía, fundado em 1549; o Colégio dos Meninos de Jesus, de São Vicente em 1553; o Colégio do Espírito Santo, em 1555; o Colégio de Porto Seguro, em 1552, além do Colégio de Piratininga, em 1550²²⁶. Nesses colégios jesuítas, seguiam-se as diretrizes dispostas no *Ratio Studiorum*, e os livros utilizados eram, na sua maioria, mas não exclusivamente, escritos dentro da própria Ordem, sendo os principais: *Arte da Gramática*, do padre Manuel Álvares²²⁷, *Arte e Retórica* (Coimbra, de 1566), do padre Cipriano Soares, o *Compêndio de Retórica*, do padre Francisco de Mendonça, e a *Arte da Gramática da Língua*

²²⁵ TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América Portuguesa**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. UFF, 1995, p. 40.

²²⁶ MESQUIDA, Peri. **Catequizadores de índios, educadores de colonos, soldados de cristo: pedagogia jesuítica de 1549 a 1759**. Ano 17 n° 1, jan.-jun. 2010, p. 46.

²²⁷ A 1ª edição desse livro é do ano de 1572, e enquadrava a “linguagem do saber”: o latim. No início do século XIX, esta gramática já possuía mais de 530 edições em todo o Ocidente. Ver: GOUVEIA, António Camões. O saber e o poder. In HESPANHA, António Manuel (Coord.) O Antigo Regime (1620-1807). **História de Portugal: O Antigo Regime (1620-1807)**. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 4, 1993, p. 429.

Brasílica, do padre Luís Figueira, de 1622. Observa-se que o período de produção dessas obras coincide com o período de maior efervescência do surgimento de obras de temas variados e propósitos diversos intituladas por “arte”, livros sobre como bem “agir” ou “fazer”, e no universo religioso, destacam-se os tratados moralizadores intitulados de *ars moriendi*, que buscavam instruir os fiéis na vida pia como preparação para a morte (e o *post-mortem*).

228

No Estado do Maranhão e Grão-Pará, os jesuítas fundaram diversos estabelecimentos de ensino, tais como colégios, seminários, escolas, em locais como Alcântara, Paranaíba, Guanaré, Aldeias Altas e Vigia. Sublinha-se, porém, que esta análise se deterá especificamente sobre os “colégios principais do Maranhão”, o de São Luís e o de Belém que, segundo Serafim Leite, foram os primeiros “das ciências, letras e artes no norte do Brasil”.²²⁹

O padre Luís Figueira, autor da *Relação da Missão do Maranhão*, por exemplo, mais do que atuar no convencimento da importância da conquista e defesa do território, ocupou um papel relevante na história das práticas educativas jesuítas no antigo Estado do Maranhão. Foi Luís Figueira o fundador da Casa de Nossa Senhora da Luz, em 1622²³⁰, principal espaço educacional da Ordem no Maranhão, que seria elevado à condição de colégio apenas no ano de 1670. Junto com a Casa de Santo Alexandre, no Pará, que havia sido criado no ano de 1652, este seria um dos principais suportes da ação educativa e missionária da Companhia de Jesus.²³¹

No Estado do Maranhão e Grão-Pará, as práticas pedagógicas da Companhia de Jesus coincidiram com a chegada os primeiros jesuítas à região, logo as tramas da história educacional dos jesuítas em terras “maranhenses” se deram de forma mais efetiva²³² após o

²²⁸ SOUZA, Lais Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes**. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado. UFBA, 2008, p. 27-28.

²²⁹ Nestes colégios existiram estudos rudimentares de aprendizagens mecânicas, que depois passariam a ser conhecidos, de modo geral, como Escolas de Artes e Ofícios. Existiram ainda, segundo Serafim Leite, as primeiras oficinas de pintura e escultura. LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 261.

²³⁰ O padre retornou no ano de 1622 na 3ª expedição missionária jesuíta ao Maranhão, juntamente com o padre Benedito Amodei. Sobre as expedições jesuítas para o Maranhão e Grão-Pará, ver: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 333-358.

²³¹ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 47-48.

²³² No ano de 1607, dois missionários jesuítas, célebres na história do Maranhão, Francisco Pinto e Luís Figueira, do Colégio de Pernambuco, saíram com destino ao Maranhão, mas chegaram ao destino. A missão teve fim na Serra de Ibiapaba com a morte do padre Francisco Pinto no ano de 1608. Sobre o episódio, clássico na historiografia sobre o tema, cf.: BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 43; MORAES,

ano de 1615, quando a região foi integrada de forma definitiva ao Império ultramarino português, com a tomada da Ilha aos franceses²³³. Dessa forma, na armada de reconquista liderada por Alexandre de Moura, vieram ao Maranhão, de Pernambuco, os padres Manuel Gomes e Diogo Nunes, “peritos na língua dos naturais”, segundo o jesuíta José de Moraes em sua *História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará*, escrita em 1759²³⁴. Estes missionários, que aqui passaram dois anos “sem formar missão”, inconformados com o tratamento dispensado aos índios pelos moradores do Maranhão, logo retornaram à Europa.²³⁵

Os primeiros “rudimentos de ler e escrever” em terras do antigo Maranhão, segundo Serafim Leite, devem ter sido ministrados pelos padres jesuítas Manuel Gomes e Diogo Nunes, que chegaram em 1615, na armada de reconquista. Para o autor, esta era a “catequese propriamente dita” que aliava o ensino da doutrina cristã aos rudimentos de ler. Mas a primeira escola, contudo, formalmente estabelecida no antigo Maranhão, foi em São Luís, por volta do ano de 1626, pelo padre Luís Figueira, cuja finalidade era, além de ensinar aos índios, “ensinar letras aos filhos dos portugueses”.²³⁶

Conforme Serafim Leite, o “ensino escolar propriamente dito” exercido por jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará foi estabelecido em São Luís, à época capital do Estado colonial. Os estudos secundários (que eram Latim e Humanidades) iniciaram-se justamente com o padre Luís Figueira com a já mencionada “escola de Letras”, 11 anos depois da conquista, para o filho dos portugueses, o que supunha, necessariamente, a aprendizagem do latim.²³⁷ Interessante demarcar que o ensino do latim aos estudantes dessa primeira escola insere-se em uma prática de uso corrente nos locais de ensino da Companhia de Jesus. *Arte da Gramática*, por exemplo, do jesuíta Manuel Álvares, em uso nas escolas inacianas, pressupunha o latim como a “linguagem do saber”.²³⁸

José de. **História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará [1759]**. Rio de Janeiro: Editora Alhambra, 1987, p. 30.

²³³ Ver, sobre o tema, especialmente o capítulo III: CARDOSO, Alírio Carvalho. **Maranhão na Monarquia Hispânica: Intercâmbios, Guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655)**. Tese de Doutorado. Universidade de Salamanca, 2012.

²³⁴ MORAES, José de. **História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará [1759]**. Rio de Janeiro: Editora Alhambra, 1987, p. 50.

²³⁵ CARVALHO, Roberta Lobão. **Crônica e História: a Companhia de Jesus e a construção da História do Maranhão**. Dissertação de Mestrado, UFF, 2012, p. 75.

²³⁶ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 261.

²³⁷ LEITE, Serafim. *Op. Cit.* p. 263.

²³⁸ Ver: GOUVEIA, António Camões. O saber e o poder. In HESPANHA, António Manuel (Coord.) **O Antigo Regime (1620-1807). História de Portugal: O Antigo Regime (1620-1807)**. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 4, 1993, p. 429.

Só em meados do século XVII consolidou-se a atuação inaciana no que se refere ao ensino, principalmente por ocasião da vinda do ilustre padre Antônio Vieira, em 1652. Com a chegada de Vieira, e de mais quinze missionários, houve um acirramento dos conflitos entre a Ordem e os colonos, devido às ferrenhas críticas do padre à escravização do gentio do Maranhão. Antonio Vieira, que na ocasião veio como superior da missão no Estado, passou, segundo Bettendorff, a organizar e sistematizar o ensino na região.²³⁹

No que concerne ao desenvolvimento das atividades educativas dos inacianos no antigo Maranhão, Rafael Chambouleyron chama atenção para um ponto importante, nem sempre levado em conta quando o assunto é a ação educativa da Companhia de Jesus no período colonial. Segundo o autor, o papel dos padres como mestres da população portuguesa adquiriu um lugar muito importante no apostolado dos religiosos no Estado Maranhão e Pará, todavia, foi frequentemente relegado a um segundo plano pela historiografia que trata sobre o tema²⁴⁰. O que se pretende a seguir é abordar tanto o ensino ministrado aos índios da região quanto aos filhos dos portugueses.

Salienta-se que as notas mais relevantes acerca do cotidiano educacional da missão e às informações sobre os colégios no Estado do Maranhão e Grão-Pará, no entanto, foram retiradas de uma importante obra do Maranhão do século XVII: a *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, escrita entre os anos de 1683-1698 pelo jesuíta João Felipe Bettendorff. Entende-se que a *Crônica*, fundamental para a historiografia ao subsidiar pesquisas acerca do cenário político-religioso seiscentista, é também uma fonte documental importante que aponta questões relevantes para os estudos das práticas educativas e seus agentes no antigo Maranhão, permitindo que se investigue o contexto social e político registrado no período, ajudando também a perceber como esses elementos influenciavam e eram influenciados tanto pelas estratégias educacionais e de civilidade colocadas em prática pelos padres quanto por questões de formação interna da Companhia de Jesus na região.²⁴¹

A *Crônica* de Bettendorff é, portanto, um escrito singular dentre os textos produzidos por missionários jesuítas entre os séculos XVII e XVIII, pois narra concomitantemente a

²³⁹ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 88.

²⁴⁰ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Quem doutrine e ensine os filhos daqueles moradores”: a Companhia de Jesus, seus colégios e o ensino na Amazônia colonial. **Revista HISTEDBR On-line**. Campinas, 2011, p. 62-63.

²⁴¹ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. LXXVI.

acontecimentos relevantes do âmbito religioso a uma série de episódios cotidianos, não raro triviais, não exatamente lineares, mas que permitem analisar, para além do discurso de cunho teológico-doutrinador, preciosas informações acerca de temas ligados à educação jesuítica no Maranhão: quem eram seus agentes, que métodos utilizavam, o que e onde ensinavam e, também, que papel desempenhava nessa trama o autor da *Crônica*, na condição de missionário e educador.

Durante a segunda metade do século XVII, dois momentos de revoltas dificultaram a sistematização das práticas educativas jesuítas no Estado do Maranhão²⁴², provocando interrupções nas aulas e um desequilíbrio nas atividades educativas dos padres. Na *Crônica* de Bettendorff, contudo, várias são as informações acerca do cotidiano e das atividades de cunho pedagógico principalmente nos colégios de São Luís e de Belém no mesmo período.

Uma das mais significativas narrativas do cronista acerca do processo de ensino e aprendizagem na região diz respeito à sua própria prática enquanto educador. Logo que chegou à missão no Estado, em Mortigura, no Grão-Pará, no ano de 1661 – em plena ebulição da revolta antijesuítica daquele ano - o cronista descreve sua experiência ao ensinar as primeiras letras à classe dos meninos, e como além de ensinar a “doutrina de cada dia”, ensinava-os a ler e escrever, adaptando o processo de ensino às condições encontradas no local:

[...] por falta de livros, tinta e papel, não deixassem de aprender, lhes mandei fazer tinta de carvão e sumo de algumas ervas, e com ela escrevia nas folhas grandes de pacobeiras e para lhes facilitar tudo lhes pus um pauzinho na mão por pena, e os ensinei a formar e conhecer as letras assim grandes como pequena no pó e areia das praias, com que gostaram tanto que enchiam a aldeia e as praias de letras [...].²⁴³

²⁴² Segundo Rafael Chamboleyron, entre os anos de 1661 e 1684, duas revoltas agitaram as cidades de Belém do Pará e de São Luís do Maranhão. A primeira delas, a de 1661, começou quando um grupo de moradores, inconformados com o domínio dos padres sobre os índios, dirigiu-se ao Colégio jesuíta de Nossa Senhora da Luz, e “expulsou os religiosos de suas celas, mantendo-os detidos na casa de um morador”, prendendo, inclusive, o padre Vieira. Após a prisão dos demais religiosos e de outros jesuítas que fugiram para o interior, “os revoltosos decidiram expulsar os padres para o reino em três embarcações, das quais apenas duas chegaram a Portugal”. Já a rebelião de 1684 ficou conhecida como Revolta de Beckman por causa do seu líder, Manoel Beckman. Desta vez, o alvo dos moradores não era somente os jesuítas, mas a autoridade do próprio governador, que havia se instalado em Belém do Pará, e também um monopólio de comércio, conhecido como *estanco*, que havia sido estabelecido entre Coroa alguns poucos comerciantes no ano de 1682. Importa destacar que desta vez a frustração dos colonos em relação às tentativas da metrópole de reanimar a economia e o comércio da colônia – um projeto que os excluía –, dirigiu-se contra os jesuítas. O Colégio, devolvido à Companhia em setembro de 1685, só retomou plenamente as atividades educativas em 1688. CHAMBOULEYRON, Rafael. **Justificadas e repetidas queixas**. O Maranhão em revolta (século XVII). Atas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. 2010, p. 1-5.

²⁴³ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 177.

Por volta de 1690, quando o padre Aloísio Conrado estava em uma nova missão de conversão dos índios na aldeia de Matari, alguns desses se revoltaram e tentaram agredi-lo, inclusive o filho [índio] do principal da aldeia, rapaz que, segundo consta, tinha sido criado no “Colégio para língua” (que significa um tradutor, mediador, guia). Este rapaz teria sido trazido pelo padre João Maria Gorsony, outro dos principais mestres jesuítas em ação no antigo Maranhão²⁴⁴. Anos depois, informa a *Crônica*, um professor natural de Serpa, no Algarve, que havia estudado “teologia no Brasil” estava ensinando aos “alunos externos” latim e retórica no Colégio de Nossa Senhora da Luz. Posteriormente, foi examinado *ad gradum* no Maranhão, “de lá foi eleito de Roma para reitor do Colégio de Santo Alexandre do Grão-Pará”.²⁴⁵

No curso de Filosofia inaugurado no referido colégio, por volta de 1696, além de padres jesuítas, franciscanos e mercedários, estavam presentes também não religiosos, tais como José de Souza, “moço vindo do Reino”, sobrinho do capitão-mor do Pará, Hilário de Souza, além de Clemente Martins.²⁴⁶

Outro importante episódio releva a intensa circulação de homens, ideias e códigos educativos no império ultramarino português. Bettendorff informa que o padre Manuel Galvão, professor de filosofia, quando estava em Portugal, foi ensinar no Colégio da Universidade de Coimbra, com o intuito de “atiçar os ânimos” dos estudantes de lá para virem à missão do Maranhão. O convite do padre fez efeito e alguns desses estudantes “se ofereceram para vir com ele ao Maranhão” a fim de terminarem aqui os cursos que estavam faltando para a sua formação, que era filosofia e teologia²⁴⁷, cursos da grade de estudos superiores do *Ratio Studiorum*.

Estes mesmos estudantes, quando em São Luís, foram para o Colégio de Nossa Senhora da Luz, e encontraram o padre Inácio Ferreira, que era também professor de teologia escolástica²⁴⁸ “acabando de ler” filosofia, e como “não havia comodidade” de abrir na capital um novo curso, o padre e esses estudantes foram mandados para o Grão-Pará, no Colégio de Santo Alexandre²⁴⁹. Ao final do ano seguinte, um exame foi aplicado aos referidos cursistas, e foram os seus examinadores o então reitor do colégio, o padre Gaspar

²⁴⁴ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 607.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 675.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 661.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 660.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 48.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 660.

Misseh, o padre Miguel Antunes (mestre graduado em filosofia), e o próprio cronista. Os cursistas responderam tão bem às expectativas dos mestres que Bettendorff afirma “que nem nas universidades da Europa fazem os cursistas do primeiro ano, mais do que fizeram os do Colégio de Santo Alexandre do Grão-Pará”.²⁵⁰

Alguns casos são expressivos no que alude ao ensino que era ministrado pelos padres jesuítas aos filhos dos moradores. Aponta-se, de início, o caso de Manuel Pereira, filho de Diogo Pereira de Lacerda, “morador mais abonado do rio [Tocantins] todo”. O jovem Manuel era identificado por Bettendorff como um “estudante”²⁵¹. José Valente, da cidade de São Luís, que era clérigo “mas tinha largado os privilégios e o hábito”, era tido como bom moço, “licenciado no Direito Canônico”, e tinha estudado na Universidade de Coimbra, “à custa da fazenda do seu pai”, o capitão João Valente, “um dos mais abonados homens da cidade de Belém”.²⁵²

A *Crônica* informa que por volta de 1646, o capitão-mor Antônio Muniz Barreiros, “estando para morrer” resolveu deixar à Companhia de Jesus o usufruto do engenho que tinha em Itapecuru, bem como de todos os demais bens que lhe pertenciam, até que seu filho, José de Gouveia, tivesse “idade de poder governa-lo [s] por si”, contanto que o menino “estivesse com os padres tomando o seu bom ensino”. Segundo a Crônica, então, os padres criaram o menino no Colégio de Nossa Senhora da Luz, “tratando [-o] e ensinando [-o] [...]”.²⁵³

Mas talvez o caso mais significativo seja que o próprio Bettendorff, enquanto mestre de humanidades no Colégio de Santo Alexandre, teve como alunos a Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho e seu irmão, Francisco de Albuquerque Coelho de Carvalho, que por aquele tempo “já tinham começado a traduzir Quinto Cúrcio”²⁵⁴, ambos filhos de menor idade do então governador do Estado, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho²⁵⁵, que governou entre 1667 e 1671. Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, chamado *O Moço*, governaria o Estado anos depois, entre 1690 e 1701, por indicação do próprio Bettendorff, quando este se encontrava na corte.²⁵⁶

Interessante ressaltar um caso que aponta para determinadas prerrogativas que os alunos da Companhia de Jesus tinham no cenário político-social da região. No mesmo período

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 691-698.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 668.

²⁵² *Ibid.*, p. 690.

²⁵³ *Ibid.*, p. 77.

²⁵⁴ Senador e historiador romano, autor da biografia de Alexandre, O Grande.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 317.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 535.

em que estava no Colégio do Pará, Bettendorff abriu uma classe de latim para “ensinar alguns filhos dos moradores que quisessem estudar”, classe esta em que os “irmãos coadjutores” Marcos Vieira (português) e Balthasar Kamp (holandês) ficaram responsáveis por ensinar “os meninos da escola a ler, escrever e contar”, pois eram talentosos nessa função. Naquela ocasião o então governador Coelho de Carvalho ordenou que um sobrinho do capitão-mor do Pará, Paulo Martins Garro, “assentasse praça”. Bettendorff enviou-lhe então um requerimento onde alegava que os estudantes dos jesuítas tinham *privilégios* e não poderiam ser obrigados a entrar para o serviço militar. Não fica claro no relato se a petição do padre foi deferida ou não, temos apenas a informação que ele fechou essa classe e não a “abriu nunca mais”.²⁵⁷

Esses relatos conectam colégios, professores e alunos na *Crônica* de Bettendorff. Poderiam ser encarados como casos talvez fortuitos, um mosaico de eventos e de personagens, ligados, ainda assim, pelas ações sistemáticas do papel do jesuíta enquanto educador. Infere-se, disso, que o teor dos estudos, as atividades educativas, e o universo cultural luso seiscentista de modo geral representado pela presença da Companhia de Jesus em várias partes do mundo também estavam sendo vivenciados por personagens longínquos no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

3.3 A Questão do Noviciado

Em uma carta do dia 22 de março do ano de 1688, o monarca português ratifica uma questão que seria muito conveniente ao serviço de Deus e ao seu: a conversão dos gentios do Maranhão, tarefa que havia sido entregue aos religiosos da Companhia de Jesus. Para realizar, tal empreitada, de “reduzir a fé, descer e domesticar aquele gentio” seria necessário um maior número de jesuítas do que o já existente²⁵⁸.

O momento de escrita dessa correspondência é o das últimas décadas do século XVII, quando a missão e os processos educativos dos jesuítas já estavam consolidados na região. Exemplar, nesse sentido, é uma carta para o então governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, Arthur de Sá e Menezes (1687-1690), em que este ressentia-se da falta de missionários para o trato com os índios. Na ocasião, o monarca afirma que estava ciente de que naquele mesmo ano cinquenta e cinco jesuítas haviam sido mandados para a missão do

²⁵⁷ BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]*. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 317.

²⁵⁸ AHU, Maranhão. 22 de março de 1688. Cx. 6, Doc. 648.

Maranhão além dos que já haviam sido mandados. Ainda assim, o número de religiosos enviados para a missão do Maranhão era insuficiente para as demandas encontradas.²⁵⁹

A solução para essa insuficiência de missionários, de acordo com o rei, seria intensificar o sustento de “vinte sujeitos, que sempre os padres serão obrigados a ter no noviciado que já havia sido iniciado” pela Companhia no Maranhão, os quais noviços seriam “destinados para a missão daquele Estado”. Os jesuítas neófitos na fé do Colégio de São Luís, no entender do monarca, “seriam mais idôneos e capazes” dessa ação, já que tendo sido “criados naquele clima e em idade em que é mais fácil aprender a língua”, e com os “estudos necessários” seriam também mais eficientes²⁶⁰.

A questão do noviciado da Ordem, entretanto, não estava sendo discutida²⁶¹ apenas na capital do Estado. No Grão-Pará, em uma provisão do dia 31 de janeiro do ano de 1690, o rei D. Pedro II informa acerca das cômmodas²⁶² concedidas a vinte noviços²⁶³. Também a *Crônica* de Bettendorff informa sobre um Ignácio de Castro, que a mando do padre superior José Ferreira, foi “mandado entrar no noviciado do Colégio de Santo Alexandre do Grão-Pará”.²⁶⁴ Note-se, portanto, que a questão principal dessa missiva é o noviciado da Companhia de Jesus, o que considera-se, aqui, um elemento de primordial importância na concretização das práticas educativas e de civilidade no antigo Maranhão.

De acordo com Karl H. Heinz, a historiografia referente às missões jesuítas costumeiramente ignora o pano de fundo mais amplo dos processos educativos internos da Companhia de Jesus, a exemplo do noviciado, atendo-se, quase unicamente, aos esforços educativos dos inacianos junto aos filhos dos colonos e dos índios aldeados, “sem analisar a fundo a preocupação interna referente à formação específica da Ordem”²⁶⁵. A preocupação da coroa lusitana com a intensificação dos estudos preparatórios dos padres na própria missão, com destaque para o aprendizado da língua nativa, aponta para a adequação e para a plasticidade das práticas educativas jesuítas em consonância com o projeto político do Império para a região.

²⁵⁹ Nesta mesma carta, escrita de Lisboa no mesmo dia 22 de março de 1688, o rei português ordena ainda que o dito governador ajude no que for necessário aos padres da Companhia para fazerem duas novas missões: uma no Rio da Madeira e outra no Rio Negro. AHU, Maranhão. 22 de março de 1688. Cx. 6, Doc. 648.

²⁶⁰ AHU - Maranhão. 22 de março de 1688. Cx. 6, Doc. 648.

²⁶¹ Sobre o debate acerca do noviciado da Ordem ver: LEITE, **Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 233-237.

²⁶² Benefícios financeiros pagos para a sustentação de clérigos em função do seu ofício.

²⁶³ AHU - Pará. 31 de janeiro de 1690. Cx. 7, Doc. 816.

²⁶⁴ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 670.

²⁶⁵ ARENZ, Karl Heinz. **Sem educação não há missão: a introdução da formação jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (século XVII) (no prelo)**.

A questão sobre a criação de um noviciado na região já havia sido discutida antes, e discutida por ninguém menos que o padre Antônio Vieira. Em uma carta enviada no dia 01 de maio do ano de 1660, ao provincial do Brasil, quando exercia a função de superior responsável pela Missão do Maranhão, o padre declarava que

crece este corpo cada dia mais, e cada dia promete novos aumentos. No Maranhão ficamos trabalhando em um colégio, **que venha a ser de criação, em que haja noviciado e estudo**, suposto necessitar a missão de tantos sujeitos, e os mais que vêm não trazerem os estudos acabados, nem poderem ir acabá-los a outra parte.²⁶⁶
[grifo nosso]

Antônio Vieira começou a insistir, desde 1658, na introdução de um noviciado para candidatos a jesuítas que “fossem nascidos na terra”, desde que fossem filhos de colonos portugueses²⁶⁷. Anos antes, Vieira começou a observar que ensinar os meninos de origem lusa, tal como alguns episódios disposto na *Crônica* demonstraram, seguramente motivaria alguns a entrar na Companhia, o que seria muito útil “porque quase todos sabem a língua da terra”, o *nheengatu*, ou “língua geral”. O principal argumento do padre era que os candidatos autóctones “eram bons conhecedores do ambiente tropical” e estavam acostumados aos hábitos cotidianos de origem indígena (alimentação, meios de transporte, língua, doenças) que, geralmente, tornavam a vida difícil para os jovens missionários de procedência europeia.²⁶⁸

A insistência em uma formação básica, com estudos de maior qualidade, principalmente no que concernia à teologia e à filosofia, da grade superior do plano de estudos do *Ratio* para o Maranhão eram perceptíveis no aumento do número de missivas acerca da temática. De acordo com Rafael Chambouleyron, o passo decisivo para essa qualidade no ensino foi dado justamente com a abertura desse noviciado, principalmente no que concernia às “disciplinas de latim e filosofia, no ano de 1676, com dois e depois com quatro noviços”.²⁶⁹

²⁶⁶ VIEIRA, Antônio. Carta ao Superior Provincial do Brasil. Ibiapaba, 01/05/1660. **Cartas**. Vol. III. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997, p. 749-754.

²⁶⁷ De acordo com Karl Heinz, em meados do século XVII, o padre Vieira incentivou a vinda de muitos missionários europeus, alguns destes ainda em formação, para a Missão do Maranhão. O número elevado de não portugueses e coadjutores temporais (irmãos leigos) até o final do século XVII deve-se a esta política. Sobre isso, ver: ARENZ, Karl Heinz. **De l'Alzette à l'Amazone**: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693). Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010, p. 417-422.

²⁶⁸ Carta de Antonio Vieira citada por ARENZ, Karl Heinz. **Sem educação não há missão**: a introdução da formação jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (século XVII) (no prelo).

²⁶⁹ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 670.

A consolidação dos estudos do Estado do Maranhão e Grão-Pará, portanto, se evidencia com o noviciado da Companhia de Jesus e o término dos primeiros cursos inteiramente realizados na missão: a teologia em São Luís, em 1692; a filosofia em Belém, em 1696; e as humanidades em Belém, em 1697²⁷⁰. Deste modo, segundo Karl Arenz, a entrada definitiva de todas as etapas da formação jesuítica na missão do Maranhão alastrou-se durante vinte anos: de 1676 (abertura do noviciado permanente) até 1697 (ano das primeiras ordenações sacerdotais), passando pelas diferentes tentativas de instaurar os estudos humanísticos, filosóficos e teológicos.²⁷¹

Ora, a presença de um noviciado da Companhia de Jesus no espaço da missão, legitimado pelo poder temporal, sugere um aprimoramento no ensino na região, principalmente levando em conta a vinda de padres com formação acadêmica, tais como José Ferreira, Inácio Ferreira e Manuel Galvão, entre 1688 e 1690, fez do Colégio de São Luís e do Colégio de Santo Alexandre, um lugar onde se ensinava, finalmente, todas as etapas da formação jesuítica. De acordo com o currículo previsto no *Ratio*, o noviciado era justamente uma introdução à disciplina e o misticismo da Companhia, quando os novos professores jesuítas deveriam aprimorar-se com espiritualmente com os *Exercícios* e ao mesmo tempo aprender as artes de um educador.

Mas o aspecto mais interessante a destacar acerca da presença do noviciado dos jesuítas na região diz respeito principalmente ao seu elemento de domesticação, de adequação do “outro” a partir de uma determinada estratégia de cunho educacional. O padre Vieira, em carta ao provincial do Brasil, reiterava que uma das principais vantagens da abertura de um noviciado na missão do Maranhão - para além dos evidentes benefícios em relação à diminuição dos custos com a vinda de missionários estrangeiros, por exemplo - era justamente que ensinar aos “muito bons sujeitos filhos da melhor gente desta terra” significava também o domínio de um instrumento “o mais eficaz e efetivo com que podemos conciliar os ânimos de seus pais e parentes”.²⁷²

É indiscutível, para os moradores, as vantagens do ensino ministrado nos colégios da Companhia de Jesus, pois “representavam uma oportunidade ímpar para que seus filhos

²⁷⁰ Ver, de modo geral: BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010.

²⁷¹ ARENZ, K.-H. **De l'Alzette à l'Amazonie**: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693). Saarbrücken: Éditions universitaires européennes, 2010, p. 435.

²⁷² Documento citado por CHAMBOULEYRON, Rafael. “Quem doutrina e ensina os filhos daqueles moradores”: a Companhia de Jesus, seus colégios e o ensino na Amazônia colonial. **Revista HISTEDBR On-line**. Campinas, 2011, p. 69.

tivessem acesso ao ensino, algo difícil na América portuguesa”²⁷³. Exemplo disso é a queixa que os integrantes da Câmara da cidade de Belém, no ano de 1690, apresentaram ao Conselho Ultramarino contra os padres da Companhia de Jesus, que deveriam “abrir estudos para os filhos dos moradores aprendessem a língua latina”, e que até então não haviam obedecido uma recomendação real, ficando os “estudantes destituídos deste bem que não recuperarão mais”. Por fim, pedem os moradores que os ditos padres “abrissem estudos assim de gramática como de filosofia”.²⁷⁴

Por outro lado, percebe-se na introdução do noviciado as estratégias conformadoras, disciplinadoras e de fundo civilizador da Companhia, estratégias estas que ajudaram a consolidar e estabilizar a educação no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

3.4 Aldeamentos, Educação e Civilidade.

Na concepção dos missionários jesuítas, como se observa no documento citado no início dessa seção, e também no entendimento do governo temporal, o índio estava tão próximo à natureza que dela absorvia os mais variados elementos, tornando-se meio animalesco. Justificava-se, assim a necessidade de civilizá-lo, quer dizer, de desnaturalizá-lo, para “afastá-lo do convívio com o 'demônio', pois a vida natural dos indígenas era vista como obra de 'satanás' que os levava a viver uma vida sem lei, nem ordem, sem religião”.²⁷⁵

Dessa forma, deveriam ser elaborados mecanismos que possibilitassem a ocorrência da “fixação dos índios em comunidades, onde são reconduzidos à fé cristã e à vida vigiada, disciplinada, domesticada (*reducti*), de onde se contextualiza o termo “redução” dado aos espaços – de modo geral, os chamados aldeamentos - onde os índios seriam adestrados a adquirir bons costumes, notadamente cristãos.”²⁷⁶

De acordo com Serafim Leite, a administração das aldeias foi entregue aos padres da Companhia de Jesus em consequência da Lei de 9 de abril de 1655. Segundo essa legislação distinguiam-se três tipos de aldeias: as dos serviços dos Colégios, (utilizadas para

²⁷³ CHAMBOULEYRON, Rafael. “Quem doutrine e ensine os filhos daqueles moradores”: a Companhia de Jesus, seus colégios e o ensino na Amazônia colonial. **Revista HISTEDBR On-line**. Campinas, 2011, p. 69.

²⁷⁴ AHU – Pará. 20 de setembro de 1690. Cx. 3, Doc. 286.

²⁷⁵ TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Entre a cruz e a espada**: jesuítas e a América Portuguesa. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. UFF, 1995, p. 46.

²⁷⁶ *Ibid.*

uso exclusivo deles), as do serviço real, ou de *El-Rei* (para atividades de caráter público, como pesqueiros e salinas, e por último, as da Repartição, para uso dos moradores).²⁷⁷

Para Cristina Pompa, a implantação de aldeias missionárias significou uma adaptação às condições locais de possibilidades de conversão, na medida em que representou uma das práticas, ainda que teologicamente orientadas, continuamente reajustadas e reformuladas, objetivando a catequese. Os aldeamentos representavam um local de adaptação às normas de condutas previamente estabelecidas, espaços de aprimoramento e reforma civil dos costumes dos aldeados. Mais do que isso, segundo Cristina Pompa, as aldeias jesuítas espalhadas pelos locais de missões se construía como a única possibilidade, o único *lugar*, de realização do ideal jesuítico no Brasil.²⁷⁸

A fundação de aldeamentos jesuítos consistia, assim, em uma solução encontrada para exercer as práticas educativas e de conversão, de domesticação, de redução. Interessante destacar, nesse sentido, a relação dos aldeamentos enquanto locais de catequizaçã e educaçã, com o conceito de polícia (do latim, *politia*), no sentido de controle, vigilância. A reduçã geogrãfica, espacial dos índios nas aldeias facilitava a sua administraçã e a inculcaçã de normas educacionais e de autocontrole.²⁷⁹

Raphael Bluteau, definindo o termo *policia*, aponta para a questã da obediência da boa ordem e das leis que a prudência estabelecia para as sociedades humanas. Já o termo *polis*, de raiz grega, remete na definiçã do padre a ideias tais como “homem polido, bem ensinado, apurado no trato da corte”, “polido nas letras e em todas as ciências”. Todas essas noções, conforme já assinalado em capítulos anteriores, aludem à ideia de polidez, urbanidade, civilidade, noções estas perpassadas pelo disciplinamento do corpo e pela moralidade dos costumes.²⁸⁰

Exemplar, nesse sentido, é o requerimento do padre jesuíta João Teixeira, procurador geral dos Colégios e Missões do Maranhão e Pará, que alegando preocupaçã com a “conservaçã e o bem comum”, alega que seria muito conveniente que houvesse nas aldeias do Estado a instituiçã de ofícios como de carpinteiro, ferreiro, tecelões, para que nas referidas aldeias fossem supridas das necessidades desses serviços e que os índios pudessem

²⁷⁷ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 97-100.

²⁷⁸ POMPA, Cristina. **Religião como traduçã**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. EDUSC, 2003, p. 68-69.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 69.

²⁸⁰ BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário português e latino**. Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, p. 575. Versão On-line disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>

“construir suas próprias casas”. Essa questão remete ao que aponta Adone Agnolin, para quem na base do processo de catequização impunha-se o trabalho enquanto instrumento de civilização do indígena. Seria preciso acabar com as ações e “costumes bárbaros da gentildade”, e as aldeias eram exemplos de lugares de trabalho que tinham por fim último o controle dos impulsos, e ainda a estabilidade, a regularidade, a hierarquia.²⁸¹

Atente-se, também que o padre demonstrava preocupação com outro aspecto da necessidade de índios tecelões nas aldeias, por exemplo: a premência de estes terem “panos para se vestirem”²⁸². Serafim Leite também chama atenção sobre essa questão, afirmando que os padres, preocupavam-se em que os índios cobrissem as suas nudezes e vestissem-se decentemente, evitando o “intolerável abuso e miséria de irem as mulheres à igreja totalmente despidas”.²⁸³

Os espaços dos aldeamentos, portanto, abrigavam um interessante leque de significações: restrição do indígena ao espaço geográfico das missões; o controle dos corpos; a separação do “gentio” da natureza e da “selvageria”; a conversão do pagão à verdadeira fé e, além disso, a disciplinarização e reforma das suas práticas e costumes. Assim, as missões ou reduções ou, ainda, aldeias eram o corte (espiritual, geográfico, simbólico) que os missionários consideravam necessário para a transformação do índio em um ser ocidentalizado. Isso implicava, entre outras coisas, em ensinar-lhes determinados ofícios que os tornariam homens educados (civis), ao mesmo tempo em que os transformavam em cristãos.²⁸⁴

3.5 A “Língua Geral” do Brasil: traduções jesuíticas

A *Arte da Gramática da Língua Brasileira* do padre Luís Figueira, foi escrita no ano de 1621, e segundo Karl H. Arenz, é tida como a obra mais adequada para o aprendizado da “língua geral”. O padre Bettendorff, autor da *Crônica*, reeditou a obra por volta do ano de 1659, por considera-la fundamental para o trabalho missionário na Amazônia²⁸⁵. Mas o que

²⁸¹ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 277.

²⁸² AHU – Maranhão. 11 de Janeiro de 1727. Cx.: 15. Doc. 1548.

²⁸³ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 111.

²⁸⁴ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. EDUSC, 2003, p. 70.

²⁸⁵ Arenz, Karl Heinz. **Do Alzette ao Amazonas**: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). Revista Estudos Amazônicos. Vol. V, nº 1, 2010, p. 53.

era essa “língua geral”? E que significados assumia no contexto das estratégias civilizacionais postas em prática nas regiões de missão?

De acordo com Cristina Pompa, o problema da língua indígena e de seu uso para a difusão dos conteúdos necessários para a efetividade da conversão, foi sentido desde o início do processo de missionação. Logo, apareceu a necessidade de aprender as línguas nativas, e os jesuítas, mais uma vez, estiveram à frente do trabalho de aprendizagem das línguas indígenas e de sua justificativa teológica. Os missionários “de campo”, por exemplo sabiam que a evangelização e a conversão só poderiam ser realizadas via língua nativa, e concentraram-se nessa “tradução” para os códigos culturais nativos de conceitos europeus²⁸⁶.

As gramáticas da língua tupi, a exemplo da *Arte da Gramática da Língua Brasileira*, do jesuíta Figueira, se inserem justamente nesse contexto da necessidade de tradução e do esforço de sistematização da língua indígena²⁸⁷, insere-se também, convém lembrar, no contexto de elaboração moderna de manuais, das *ars*, que pretendiam ensinar “como fazer”²⁸⁸. Assim que chegou ao Maranhão, nos seus primeiros contatos como missionário e educador, Bettendorff utilizava-se dessa famosa gramática. Mais tarde, elaboraria o seu próprio *Compêndio da Doutrina Cristã na língua portuguesa e brasileira* (1686).

Dessa forma, criou-se assim uma língua-padrão, a partir de um processo de homogeneização, um mosaico construído a partir das diversas línguas indígenas faladas na costa do Brasil. Para Adone Agnolin, a “língua geral”, além de ser uma invenção – no sentido de engendrar, arquitetar - inseria-se na consolidação da política linguística da Companhia de Jesus no Novo Mundo.²⁸⁹

No entender de Charlotte Castelnau-L’Estoile, a questão da linguística, e consequentemente, a invenção de uma língua brasileira, é ilustrativo do processo de adaptação dos missionários às exigências e experiências do campo, e transformou-se num elemento

²⁸⁶ Isto, contudo, não foi efetuado sem resistência de alguns evangelizadores, que achavam perigoso adaptar conceitos mais “elevados” às palavras dos “bárbaros”. POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. EDUSC, 2003, p. 84-85.

²⁸⁷ Em 1595, haviam sido publicadas a gramática e a *Doutrina da Fé*, do padre Anchieta. POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. EDUSC, 2003, p. 86.

²⁸⁸ No prólogo ao leitor da *Arte*, Figueira avisa que “não é fácil [...] para os que aprendem uma língua estrangeira de idade já crescida, alcançar todos os segredos e delicadezas dela, principalmente por não haver arte, nem mestres, que a ensinem”. FIGUEIRA, Luís. **Arte de Gramática da Língua Brasileira**. Lisboa, Ed. De 1687, p. VII. Versão On Line disponível em:

²⁸⁹ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 386.

chave para suas estratégias missionárias e um elemento primordial da reforma de costumes pela qual o índio deveria passar.²⁹⁰

Sobre isso, Andrea Daher informa que com o padre Everardo Mercuriano (1573-1580), logo, nas primeiras décadas de ação educativa da Companhia de Jesus “comenzó una ofensiva lingüística, basada en el principio de *acomodatio*, lo cual exigía la adaptación del misionero [...] imposible sin el conocimiento de idiomas”²⁹¹: as línguas nativas incluídas.

Adaptar-se a um conjunto de línguas, criar um idioma da conversão, e depois fazer com que o indígena aprendesse nos colégios uma língua reformulada era, pois, uma estratégia das mais eficazes para civilizar. Na direção da pretendida nova espiritualidade cristã, torna-se significativo o fato de que, para o jesuíta, o “selvagem” estava renunciando “à própria língua e à própria personalidade”, etapas imprescindíveis para uma mudança de costumes, para a eficácia da pretensão de “reduzir à vida civil”. Convém relembrar, por exemplo, que o índio Gregório, ao postular as *benesses* já mencionadas, iniciava seu requerimento justamente negando sua condição de índio não “catequisado”.²⁹²

Uma das soluções para os problemas da catequese indígena no Estado do Maranhão e Grão-Pará, apresentadas em um relato do ano de 1750, por exemplo, seria justamente a presença de missionários “peritos na língua brasílica”, língua essa usual mesmo entre portugueses, que pudessem ir “às roças e fazendas” catequisar e disciplinar os índios nas mais remotas regiões.²⁹³

O uso da língua, para Agnolin, era necessário, portanto, para a “tradução da catequese”, da evangelização, mas fundamental também para o implícito processo de civilização (ocidental) segundo línguas e culturas tecidas de crenças e valores diferentes. O poder de persuasão da palavra seria mais eficiente com o domínio da língua nativa, ainda que ela fosse uma “língua artificial”. Era significativo, portanto, que mesmo em um contexto como o americano, que oferecia o apoio do poder imperial ao empreendimento missionário, a linguagem tivesse uma primazia no domínio do outro²⁹⁴. A produção de obras pelos missionários, tais como os catecismos em língua tupi, significavam, assim, uma

²⁹⁰ Recomendava-se, desde as origens da ordem, que os padres em missão deveriam aprender a línguas locais. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil. 1580-1620. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 155-156.

²⁹¹ DAHER, Andrea. De los intérpretes a los especialistas: el uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII. In: WILDE, Guillermo (Ed.). **Saberes de la Conversión**: Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandade. Buenos Aires: SB, 2011, p. 71.

²⁹² AHU – Maranhão. 20 de fevereiro de 1729. Cx. 17, Doc. 1722.

²⁹³ AHU – Maranhão. 19 de fevereiro de 1750. Cx.: 31, Doc. 3182.

²⁹⁴ AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s). **Revista Tempo**. Dossiê. n° 32, p. 27.

“gramaticalização das línguas indígenas”: textos que operavam como mecanismos que tencionavam descrever, construir e comunicar (muitas vezes performativamente) a seus interlocutores a “forma de civilização moralmente correta”.²⁹⁵

Através do estudo dos “mediadores culturais” e de seus itinerários, Serge Gruzinski considera possível definir a impermeabilidade ou a porosidade das fronteiras culturais, pois ao colocar em contato duas culturas distintas, o mediador cultural realizava traduções, produzia sínteses, utilizando-se de sistemas de significados com diferentes chaves de interpretação, obtendo assim resultados mais eficazes na medida em que conseguiam transmitir sentidos legíveis e interpretado por todos. Entende-se, portanto, que processo de arquitetar traduções e amálgamas para a conversão do índio, o missionário instituía-se em um “mediador cultural”, adaptando-se às condições encontradas e reformulando-as conforme as necessidades e objetivos da catequese, a exemplo da instituição da “língua geral”. Os jesuítas, nesse sentido, estavam estabelecendo ligações entre mundos, povos e culturas, efetivando diálogos e traduções culturais, na medida em que possibilitavam a transferência de um universo intelectual, material ou religioso para outro.²⁹⁶

O uso da chamada língua geral pelos missionários da Companhia, portanto, pode ser entendido como a concretização de uma estratégia civilizacional e de conversão, primordial na reforma dos costumes empreendida na região. Para tanto, contava com uma eficaz aliança como governo português. Em se tratando de línguas, esta não era, porém, a única alternativa ao projeto civilizador no entender da coroa, que vez por outra recomendava que os missionários dessem prioridade à língua portuguesa na conversão do gentio, “abolindo o pernicioso abuso de aplicarem [aos índios] só o conhecimento da língua geral do Brasil”. Esta hegemonia, temia a Coroa, poderia afasta-los da “língua própria da nação dominante e do seu príncipe e senhor natural”.²⁹⁷ Este poderia ser um dos muitos exemplos das origens das constantes e cada vez maiores divergências entre a Companhia de Jesus e o governo português que culminaria na expulsão desta dos domínios lusos em meados do século XVIII.

²⁹⁵ *Ibid.* p. 28.

²⁹⁶ Sobre o tema, ver do mesmo autor: GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; Os Mundos Misturados da Monarquia Católica e outras *Connected Histories*. **Topoi**. Rio de Janeiro, Mar. 2001; *Las Cuatro Partes Del Mondo. Historia de Uma Mondialización*. México:Fondo de Cultura Económica, 2001.

²⁹⁷ AHU - Maranhão. 26 de abril de 1688. Cx.: 7. Doc. 795.

3.6 Sacramentos como Estratégias de Civilidade

Na tradição cristã, o homem só é salvo quando recebe os sacramentos. O batismo, por exemplo, justifica o pecado original porque os teólogos pré-agostinianos haviam instituído a Igreja, e os seus sacramentos como os veículos que levam a redenção de Deus aos homens²⁹⁸.

Os “atos de fé” representados pelos sacramentos (tais como o batismo, confissão, matrimônio) no período contrarreformista imiscuem-se em uma tentativa de *re-formatio* caracteristicamente católica. Em relação à catequese indígena, percebe-se que a administração dos sacramentos torna-se explícita e marcadamente um elemento de controle e reformulação das estruturas sociais e dos costumes dos indígenas.²⁹⁹

Desde 1658, Vieira fora nomeado visitador e superior das missões do Maranhão e passou a redigir o regulamento das aldeias indígenas, que concluiu provavelmente por volta de 1660. Este documento divide-se em três partes: a observância religiosa dos padres; cura espiritual das almas; e administração temporal dos índios. As determinações desse documento orientaram o trabalho missionário jesuítico no Maranhão e no Grão-Pará até a expulsão, em meados do século XVIII.

Um aspecto precisa ser ressaltado a partir da análise do regulamento elaborado pelo padre Vieira. Nesse documento afirmava-se a necessidade da “observação estrita dos princípios sacramentais: o casamento e o batismo, entre outros, seriam respeitados ao extremo, sem haver o uso indiscriminado que outrora se realizara” e que Vieira identificava como uma ameaça ao processo de conversão dos indígenas, que não podia ser feita apenas no aspecto formal.³⁰⁰

O sacramento do batismo, um dos principais atos de transformação individual, e corresponde objetivamente a um ritual de transformação do indígena em “outro”, em um ser *re-nomeado*, que abdicou de seus “maus costumes” e assumiu uma outra *persona*. Isto

²⁹⁸ SABEH, Luiz Antonio. **Colonização Salvífica**: os jesuítas e a coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580). Dissertação de Mestrado. UFPR, 2009, p. 28.

²⁹⁹ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 301-304.

³⁰⁰ A matéria dos sacramentos abriu a questão se todos os homens (também índios, escravos, infiéis, mestiços nos diferentes graus de sangue europeu) seriam “aptos” à conversão e também até que ponto poderiam entrar em relação com o sagrado. Sobretudo no contexto americano, desencadeava-se, a esse respeito, a reação jesuítica contra os batismos em massa, estratégia de cristianização perante a qual os missionários da Companhia propunham realizar, antes, uma mais adequada evangelização a partir do fundamental instrumento sacramental da catequese e da confissão. AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s). **Revista Tempo**. Dossiê. nº 32, p. 33.

pressupõe, como já mencionado, um processo de tradução linguística e cultural, o entendimento do novo nome e as novas formas de inserção simbólica no universo civilizado³⁰¹.

No que concerne ao matrimônio, destaca-se a administração catequética de um “exame de consciência” que constituía esse em uma peça fundamental da catequese: os indígenas casados, com famílias estruturadas segundo padrões morais e culturais cristãos europeus, civilizados, poderia mais facilmente transmitir às gerações vindouras os preceitos educacionais e de civilidade adequados aos vassallos de além-mar.

Sublinha-se aqui o que Adone Agnolin define como *prática de tradução* em relação à atuação missionária em terras americanas e a administração de sacramentos. Para o autor, essa prática consistia no processo por meio do qual, de formas variadas, trazia-se para dentro do próprio mundo cultural uma cultura longínqua. A práxis da tradução podia ser entendida ainda como os instrumentos culturais que permitiam, antes dessa tradução propriamente dita, uma incursão na cultura do outro a fim de conceitua-la. Essa tradução de dogmas doutrinários para os indígenas americanos - assim como a questão da língua geral - consistia em uma passagem de uma tradição religiosa ocidental para uma cultura que não era partícipe dessa tradição. Para realizar essa tarefa de modo eficaz o missionário deveria tentar entender, antes de mais nada, os códigos culturais daquela cultura no interior dos quais pudesse inscrever sua própria tradição (religiosa).³⁰²

Como religiosos, os jesuítas administravam os sacramentos aos habitantes das vilas e cidades do Estado do Maranhão, principalmente São Luís e Belém. Havia, portanto, uma óbvia preocupação das autoridades lusas em instituir, em aliança com os religiosos da Companhia de Jesus, uma nova identidade (cristã, católica), que era fundamental à consolidação dos ensinamentos escolares.

A “consolidação das famílias” e a administração dos “ensinamentos adequados” eram requisitos importantes para o aumento das terras e da extensão dos domínios do monarca luso no ano de 1688. Mas, principalmente, a conversão dos gentios à civilidade efetuada pelos padres jesuítas via educação, permitiria que estes “fizessem um corpo com os vassallos da Europa, unindo-se e aliando com eles pelo matrimônio”.³⁰³

³⁰¹ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 306.

³⁰² *Idem.* p. 273-274.

³⁰³ AHU – Maranhão. 20 de abril de 1688. Cx. 7, Doc. 795.

Esta recomendação expressa em um conjunto de documentos remetidos pelo rei português visando o equilíbrio e a moralização dos costumes encontrava-se imbricada com a preocupação de cunho educacional. Ordenava o rei que os missionários encarregados “do cuidado dos índios [possuam] escola”, e que estes fossem “incitados [tanto] para a lavoura [quanto para] as artes”. Que os seus “vassalos deste Reino e da América que casassem com as índias não [ficassem] com infâmia alguma”³⁰⁴. Note-se que todos esses elementos de cunho civilizador, moralizante, disciplinar, precisavam ser incutidos via escola. Por isso mesmo o discurso de *acomodação* de um “índio civilizado”, por exemplo, torna-se tão emblemático da efetividade das práticas educativas nos povos indígenas da região.

É importante observar que o efeito da estratégia missionária jesuíta – que levou os missionários a entrarem no interior das sociedades nativas a fim de poder reforma-las, civiliza-las, educa-las – havia deslocado o “discurso religioso” de sua dimensão acerca do homem e do mundo para uma dimensão propriamente civilizadora, antes do que evangelizadora. Dimensão que levava em conta, nomeadamente, e em consequência, a dimensão social dos nativos.

Os colégios, o noviciado, os aldeamentos, os sacramentos, bem como as traduções linguísticas e culturais constituem-se métodos eficazmente elaborados pelos jesuítas que, como tais, eram destinados à educação e também à reforma dos costumes no Estado do Maranhão e Grão-Pará entre os anos de 1680 e 1750. As práticas educativas e da disciplinarização dos corpos via educação transmutavam-se estratégias de civilidade empreendidas pela Companhia de Jesus tanto na sociedade ameríndia quanto em relação aos portugueses na região, configurando-se assim em um processo de cunho não só missionário e catequético, mas acima de tudo, de cariz moralizador e civilizante.

³⁰⁴ AHU – Maranhão. 20 de abril de 1688. Cx. 7, Doc. 795.

CONCLUSÃO

No Estado do Maranhão e Grão-Pará, entre os anos de 1680 e 1750, as práticas educativas da Companhia de Jesus estavam estreitamente relacionadas às estratégias de cunho civilizantes empregadas na catequização e na reforma de costumes dos vassalos ultramarinos, fossem estes índios ou moradores. O que se observou neste trabalho, a partir da análise de um bom número de correspondências e de relatos sobre o tema, era uma constante preocupação tanto de autoridades reais quanto de missionários jesuítas não só com a estabilidade e o “aumento” da região, mas atrelado a isso, havia a crucial questão da civilização, da moralização dos hábitos e do controle dos intintos “bárbaros”, “selvagens”. E, tal como demonstrado neste estudo, uma das bases desse projeto disciplinante e reformador do período era justamente a educação.

Conforme apresentado, a ideia de civilidade passou por um significativo processo de mudanças, e tal como manifesta em tratados e manuais do período, configurou-se enquanto definidora de modelos de comportamento e prisma através do qual as normas de disciplina e autocontrole foram sistematizadas na modernidade. Obras emblemáticas como *O Cortesão*, de Baltazar Castiglione, e *A Civilidade Pueril*, de Erasmo de Rotterdam, indicavam que a cortesia, a polidez e depois a civilidade configuravam as normas de autocontrole e a disciplina como códigos fundamentais para a definição da sociedade moderna.

Na Modernidade configurou-se uma inequívoca integração entre os poderes do monarca e da Igreja. Essas regras de civilidade encontravam-se, assim, profundamente imbricadas com elementos da esfera religiosa e atravessadas de conteúdos moralizantes³⁰⁵. Este processo ensejou, então, um encadeamento dos modelos de vida considerados adequados também aos padrões religiosos em voga. A vasta produção dessa literatura com fins pedagógicos, e de cariz religioso, vale lembrar, configurou-se em um processo de escolarização dessa noção de civilidade de raiz erasmiana. A educação vista sob o enfoque da civilidade era uma educação de sentido moral, escolar e cultural.³⁰⁶

A Companhia de Jesus, Ordem missionária fundada no século XVI, que segundo Roberto Valdéz Puentes³⁰⁷, que exerceu de forma oficial as funções de cunho educativo nas regiões

³⁰⁵ Sobre isso, ver o clássico estudo de Norbert Elias, *A sociedade de corte* Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

³⁰⁶ FERNANDES, Maria de Lourdes C. **Espelhos, Cartas e Guias de Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700**, Porto, 1995, Tese de Doutorado. Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1995, p. 171 – 172.

³⁰⁷ PUENTES, Roberto Valdés. A instrumentalidade cultural da didática jesuítica: uma análise do *Ratio Studiorum*. **Cadernos de História da Educação**. vol. 9, n.2, Jul. \Dez. 2010.

pertencentes ao Império português, manifestou-se, assim, como um dos principais artífices dessas manifestas relações entre os usos da civilidade e a formação educacional, com a produção e a reprodução de obras sobre o tema. Isto não manifestou-se de forma diferente no antigo Maranhão entre o final dos Seiscentos e o início da centúria seguinte, quando membros da Ordem dos jesuítas empregaram técnicas e produziram discursos correspondentes à definição de civilidade em voga.

A importância devida à educação pelos jesuítas é conhecida desde o princípio da Ordem, contudo, a análise aqui empreendida pautou-se em outros aspectos dessa empresa educativa: o viés civilizante, pautado em práticas e estratégias condizentes com os manuais de autocontrole produzidos no período. Membros da Companhia de Jesus efetivamente produziram obras sobre educação aliada ao decoro, à disciplina e à civilidade que obedeciam a critérios semelhantes aos adotados pelas obras deste gênero.

Essa noção de educação aplicada pelos jesuítas estava concretamente pautada em normas de civilidade e de disciplinarização dos hábitos. Remetia, sobretudo, a uma aprendizagem em seu aspecto amplo, onde os rudimentos do saber ler e escrever, e às vezes contar, eram indissociáveis da moral cristã, do decoro e de da aquisição de uma rígida disciplina corpórea.³⁰⁸

No Estado do Maranhão e Grão-Pará, a concretização do projeto educativo e civilizante da Companhia de Jesus deu-se, portanto, a partir de um conjunto de estratégias efetivadas em locais adaptados - como afirma Certeau, ações previamente determinadas, passíveis de avaliação e controle. Exemplar, nesse sentido, é a produção de uma nova língua (a língua geral) adaptada para a catequese, o que também denotava um inegável processo de adaptação dos missionários às demandas encontradas no campo. A invenção da língua acabou por representar um aspecto crucial para as estratégias missionárias, e um elemento primordial da reformulação de costumes pela qual o índio deveria passar.³⁰⁹

Nos Colégios de São Luís e de Belém e nos aldeamentos espalhados pela missão do antigo Maranhão, conforme apresentado, o ensino das primeiras letras consistia, também, em um projeto essencialmente domesticador e disciplinar. Eram espaços onde os índios aprendiam os rudimentos educacionais básicos e também eram locais de adaptação às normas

³⁰⁸ Cf.: ELIAS, NORBERT. **O Processo Civilizador**. Uma história dos costumes. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2011, p. 70-71.

³⁰⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil. 1580-1620. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 155-156.

de condutas e autocontrole, espaços de aprimoramento e, principalmente, de reforma civil dos costumes dos aldeados.³¹⁰

Outra estratégia civilizante empreendida pela Companhia de Jesus consistia na administração e com a administração de sacramentos (batismos, casamentos, etc.), planos cuja finalidade visava educar e simultaneamente, inculcar práticas consideradas civilizadas. Conforme o relato apresentado pelo índio Gregório, em quem já haviam sido administrados os sacramentos do batismo e do matrimônio, a educação das crianças indígenas era fundamental para a continuação do equilíbrio e do aumento do Estado e significa, também, a reafirmação do compromisso de lealdade e vassalagem, essencial para o processo de civilidade do “gentio”.

Na análise aqui efetuada, percebeu-se que as práticas educativas da Companhia de Jesus no Maranhão não foram apenas realizadas nos Colégios e nas aldeias de índios livres, espaços que eram privilegiados na missão jesuítica na América Portuguesa, assunto sobre o qual a historiografia não raro chama atenção. Dois aspectos, quase sempre negligenciados pelos poucos estudiosos que se debruçam o tema foram destacados neste trabalho: em primeiro lugar, procurou-se refletir sobre o ensino destinado aos filhos dos moradores, que estavam sendo administrados em escolas abertas no Estado desde 1653³¹¹.

A documentação aqui analisada registra que as não foram raras as ocasiões em que tanto o governo luso quanto a Companhia de Jesus, atuando em conjunto, empreenderam ações focadas tanto no ensino das primeiras letras - como demonstrado exemplarmente na *Crônica* de Bettendorff - quanto na conversão e reforma dos costumes, e isto tanto no que se referia aos índios quanto aos filhos dos portugueses da região.

Em segundo lugar, destacou-se aqui outro ponto, crucial na concretização do projeto missionário e na eficácia das práticas educativas e civilizatórias dos missionários: a questão do aprendizado interno da Ordem. Para que a reforma dos hábitos e o controle dos instintos pudesse ser concretizada, o número de missionários jesuítas deveria ser maior do que o então existente. E moldar jovens noviços “da terra” significa ampliar e incrementar os estudos, tão necessários para a formação destes³¹², o que acabava por transformar o cenário educacional.

A presença de um noviciado na região seria importante para a formação básica do

³¹⁰ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. EDUSC, 2003, p. 68-69.

³¹¹ CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o ensino na Amazônia Colonial. **Em Aberto**. Brasília, v. 21, n.º. 78, p. 77-91, dez. 2007.

³¹² AHU - Maranhão. 22 de março de 1688. Cx. 6, Doc. 648.

estudante, principalmente no que se referia a disciplinas teologia e filosofia, consideradas da grade superior do plano de estudos do *Ratio Studiorum* e à vinda de padres formados com formação acadêmica. Por outro lado, como acreditava o célebre padre Vieira, a formação de jovens padres no próprio Maranhão trazia em si um verdadeiro processo civilizante, na medida em que quanto mais estes jovens internalizassem a proposta de educação dos jesuítas, mais fácil seria reformar os costumes dos seus pais e das gerações vindouras.³¹³

Para essas novas gerações, a noção e a prerrogativa sobre os usos da civilidade, que até então estavam atreladas ao projeto missionário jesuíta, passa a dar espaços a novos discursos e estratégias, secularizados e claramente ligados à figura do *cidadão*, e tanto os espaços educacionais quanto os agentes destacados para a realização dessa missão começam a deslocar-se em outras direções. Uma nova organização político-administrativa e cultural para a região a partir da segunda metade do século XVIII engendra outras diretrizes das autoridades portuguesas, preocupadas em definir novos lugares e ordenamentos relacionados à temática da educação e da civilidade de seus vassallos tanto no reino quanto em suas colônias.³¹⁴ Mas esse é um assunto que deverá ser devidamente tratado em pesquisas posteriores.

³¹³ BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]**. Brasília: Senado Federal, 2010, p. 670.

³¹⁴ AHU – Maranhão. 6 de Junho de 1755. Cx. 36, Doc. 3547; AHU – Pará. Cx. 69, Doc. 5939.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes Impressas

ASTETE, Gaspar de. *Catecismo de La Doctrina Cristiana*. 1599.

_____. *Libro Segundo do Gobierno de la Familia y Estado del Matrimonio*. Valladolid, por Alonso de Vega, 1598.

_____. *Institucion y guia de la juventud christiana*. Madrid: Philippe de Iunta, 1592.

BARBADILLO, Salas. *El Cavallero Perfecto*. 1620. Disponível em: http://parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista17/Textos/05_Caballero_perfecto.pdf

BARBOSA, Agostinho. *Dictionarium Lusitanico Latinum*. 1611.

BARROS, João de. *Cartinha para Aprender a Ler*. Portugal, 1539.

_____. *Diálogo em louvor da nossa linguagem*. Portugal, 1540.

_____. *Diálogo da viciosa vergonha*. Portugal, 1540.

_____. *Diálogo com dois filhos seus sobre preceitos morais*. Portugal, 1540.

BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1689]*. Brasília: Senado Federal, 2010.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, p. 332. Versão on-line disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>

BONIFACIO, Juán. *Christiani pueri institutio, adolescentiae que perfugium*. Salamanca, 1575.

BOTERO, Giovanni. *Della Ragione di Stato*. 1589

BUDÉ, Guillaume. *A Instituição do Príncipe*. 1547

CALVIAC, Claude Hours de. *Civil honestidade para as crianças, com a maneira de aprender bem a ler, pronunciar e escrever*. Paris, 1559.

CASA, Giovanni Della. *Il Galateo*. Florença, 1558.

CARDOSO, Jerônimo. *Dictionarivm latino lvsitanicvm & vice versa Lusitanico latinum*. [Coimbra]: Ion. Barrerius, 1570, fls. 27, 29, 37v, 185 e 269 v. Versão on-line disponível na Biblioteca Nacional Digital: <http://purl.pt/14265>

CASTIGLIONE, Baldassare. *Il Libro del Cortegiano*. Grande Biblioteca della Letteratura italiana. Firenze, 1947.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana, o española*. Madrid: Por Luis Sanchez, impressor del Rey N.S., 1611. f.288. [Versão on-line disponível em <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-oespanola/>

FIGUEIRA, Luís. *Arte de Gramática da Língua Brasílica*. Lisboa, Ed. De 1687.

FRANCA, Leonel S.J. (Introdução e Tradução). *O Método Pedagógico dos jesuítas*. O *Ratio Studiorum*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionaire Universel*. Paris, 1690. Disponível em:
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50614b>

GRACIÁN Y MORALES, Baltasar. **Oráculo Manual e Arte da Prudência**. Espanha, 1647. Tradução, comentários e notas de Morus. São Paulo: Ahimsa Editora Ltda., 1984.

GUSMÃO, Alexandre de. **A arte de criar bem os filhos na idade da puerícia**. Província do Brasil / Lisboa. Officina de Miguel Deslandes na Rua Figueira, 1685. Disponível em:
<http://purl.pt/6369/3/>

HUMPHREY, Lawrence. *The nobles or of nobilitye*. Inglaterra, 1563.

LOBO, Francisco Rodrigues. **Corte na Aldeia**. Lisboa, por Pedro Crasbeeck, 1619.

LOIOLA, Inácio de. **Exercícios Espirituais**. Tradução por Vital Cordeiro Dias Pereira, S.J. Organização e Notas por F. de Sales Baptista, S.J. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa. 3ª Edição, 1999. Disponível em Versão On Line em: <http://www.ppcj.pt/sjee.htm>

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Itália, 1532.

MILÁN, Luís. **O Cortesão**. Espanha. 1561.

MORAES, José de. **História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará [1759]**. Rio de Janeiro: Editora Alhambra, 1987.

PALMIRENO, Lorenzo. **O Estudioso Cortesão**. 1573.

PEREIRA, Benito. *Thesouro da Lingua Portuguesa*. Lisboa: Officina de Paulo Craesbeeck, 1647.

ROSEO, Mambrino. **Instituição do Príncipe Cristão**. Portugal, 1543.

ROTTERDAM, Erasmo de. **A Civilidade Pueril**. [1530]. São Paulo: Escala, 2008.

_____. **A precoce e liberal educação das crianças**. 1529

VIEIRA, Antônio. Carta ao Superior Provincial do Brasil. Ibiapaba, 01/05/1660. **Cartas**. Vol. III. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997.

VILLALÓN, Cristóbal de. **O Escolástico**. 1550.

Fontes Manuscritas

AHU - Maranhão. 1º de abril de 1680. Cx. 6, Doc. 648.

AHU - Maranhão. 26 de abril de 1688. Cx.: 7. Doc. 795.

AHU - Pará. 31 de janeiro de 1690. Cx. 7, Doc. 816.

AHU – Maranhão. 11 de Janeiro de 1727. Cx.: 15. Doc. 1548.

AHU – Maranhão. 20 de fevereiro de 1729. Cx. 17, Doc. 1722.

AHU – Maranhão. 28 de Setembro de 1732. Cx. 13, Doc. 1372.

AHU – Pará. 25 de setembro de 1733. Cx. 15, Doc. 1436.

AHU – Maranhão. 19 de Fevereiro de 1750. Cx.: 31, Doc. 3182.

AHU – Pará. 30 de Agosto de 1750. Cx. 31, Doc. 2986.

AHU – Maranhão. 6 de Junho de 1755. Cx. 36, Doc. 3547.

AHU – Pará. Cx. 69, Doc. 5939.

Bibliografia

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

_____. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s). **Revista Tempo**. Dossiê. n.º 32, 2012.

ALMEIDA, Jorge. **A Arte cheia de Graça: il libro del Cortegiano de Baldasar Castiglione**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Lisboa, 2012.

ARENZ, Karl Heinz. **De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)**. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010.

HEINZ, Arenz, Karl. **Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)**. Revista Estudos Amazônicos. Vol. V, n.º 1, 2010.

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BERGER JR, Harry. **The Absence of Grace. Sprezzatura and Suspicion in two Renaissance Books**. Stanford; Stanford University Press, 2000.

BOXER, Charles. **O Império Marítimo Português. (1415-1825)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BURKE, Peter. **As fortunas d' O Cortesão**. A recepção europeia e *O Cortesão* de Castiglione. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. **O Renascimento**. Lisboa: Grafia, 2008.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CARDOSO, Alírio Carvalho. **Maranhão na Monarquia Hispânica: Intercâmbios, Guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655)**. Tese de Doutorado. Universidade de Salamanca, 2012.

CARVALHO, Roberta Lobão. **Crônica e História: a Companhia de Jesus e a construção da História do Maranhão**. Dissertação de Mestrado, UFF, 2012.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil. 1580-1620. São Paulo: EDUSC, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. 18ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das Missões Jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*. 2 Série. N.º 15, 2003.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Justificadas e repetidas queixas**. O Maranhão em revolta (século XVII). Atas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades, 2010.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o ensino na Amazônia Colonial. **Em Aberto**. Brasília, v. 21, n.º. 78. 2007.

CHAMBOULEYRON, Rafael, ARENZ, Karl Heinz & NEVES NETO, Raimundo Moreira. “Quem doutrine e ensine os filhos daqueles moradores”: a Companhia de Jesus, seus colégios e o ensino na Amazônia Colonial. Revista HISTEDBR *On line*, Campinas, 2011.

CHARTIER, Roger. Distinção e divulgação: a civilidade e seus livros. In **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

COELHO, António José S. J. (Org.) **Cartas. Santo Inácio de Loiola**. Braga: Editorial A. O, 2006.

COSTA, Célio Juvenal. **Santo Anselmo, a Escolástica e os Jesuítas**. Anais do V Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas. São Paulo, 2001.

CRAICE, Luscelma Oliveira Cinachi Craice. **Manoel da Nóbrega e a Companhia de Jesus na sistematização pedagógica no Brasil do século XVI**. Dissertação de Mestrado. PUC-SÃO PAULO, São Paulo, 2008.

DAHER, Andrea. De los intérpretes a los especialistas: el uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII. In: WILDE, Guillermo (Ed.). **Saberes de la Conversión: Jesuítas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristandade**. Buenos Aires: SB, 2011.

_____. **A Oralidade Perdida**. Ensaios de história das práticas letradas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. Editorial Estampa: Lisboa, 1983.

_____. & BONNET-MELCHIOR, Sabine. **De Religiões e de Homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. Série Nova Clio. São Paulo: Pioneira, 1989.

DIAS, Joel dos Santos. **“Os verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão: Poder Local, redes de clientela e cultura política na Amazônia Colonial (Primeira metade do século XVIII)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGHIS/UFPA, Belém, 2008.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Uma história dos costumes. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2011.

_____. **O Processo Civilizador**. Formação do Estado e Civilização. Vol. II. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2011.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**. 2ªed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

ELLIOTT, John & BROCKLISS, Laurence (Eds). **El Mundo de los Validos**. Madrid: Taurus, 1999.

FALCON, Francisco C. História Cultural e História da Educação. **Revista Brasileira de Educação**. n.º 32, vol. 11, mai.\ago. 2006.

FERNANDES, Maria de Lourdes C. **Espelhos, Cartas e Guias de Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700**, Porto, 1995, Tese de Doutoramento. Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1995.

_____. **A Disciplina do Comportamento Moral e Social. Gaspar de Astete (1537-1601) e o seu Programa de Formação da “Juventude Cristã”**. Atas do Colóquio Internacional A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Universidade do Porto, 2004.

FIADEIRO, Paula Cristina Neves. **Ecos do Galateo: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno**. Tese de Doutoramento. Universidade de Aveiro, Portugal, 2007.

_____. Saber *comportar-se* perante Deus e com os homens: um livro jesuíta de boas maneiras do século XVII. **Revista Brotéria**. Nº 162, 2006.

FONSECA, Taís Nívea de Lima e. História da Educação e História Cultural. In FONSECA, Thais N de L. & VEIGA, Cynthia Greive. (Orgs.) **História e Historiografia da Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

FONSECA, Taís Nívea. Historiografia da educação na América Portuguesa: balanço e perspectivas. **Revista Lusófona de Educação**. v. 14, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. Curso do Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAS, César Augusto M. **Alexandre de Gusmão: Da Literatura Jesuítica de Intervenção Social**. Tese de Doutoramento. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011.

GARIN, Eugenio. **Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano**. São Paulo: UNESP, 1996.

GOUVEIA, António Camões. O saber e o poder. In HESPANHA, António Manuel (Coord.) O Antigo Regime (1620-1807). **História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)**. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 4, 1993.

GRUZINSKI, Serge. **Las cuatro partes del mundo: historia de una mundilización**. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

_____. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Os Mundos Misturados da Monarquia Católica e outras *Connected Histories*. **Topoi**. Rio de Janeiro, Mar. 2001.

HALE, John. **A civilização europeia no renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

HANNING, Robert W. & ROSAND, David (eds). **Castiglione: the Ideal and the Real in Renaissance Culture**. New Haven/Londres: Yale University Press, 1983.

HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII In VIDAL, Diana & HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. Brasil 500 anos: **Tópicos em história da educação**. São Paulo: EDUSP, 2001.

HÉBRARD, Jean. Os Livros Escolares da *Bibliothèque Bleue*: arcaísmo ou modernidade? Tradução de Laura Hansen e Maria R. Toledo. **Revista Brasileira de História da Educação**. n.º 4, Jul.\Dez. 2002.

- HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. **Pensando a Educação nos Tempos Modernos**. 2ª Ed. São Paulo: EDUSP, 2005.
- KRISTELLER, Paul Oskar. **El Pensamiento Renascentista e las Artes**. Edição espanhola de Bernardo Moreno Carrilo. Madrid: Taurus Ediciones, S. A, 1986.
- LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Os Conquistadores. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 1994.
- LEITE, Serafim S. J. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. Tomo II, (1553-1558). Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- _____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943.
- LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). **Almanack**. Guarulhos.N.03, 2012.
- MARAVALL, José. **A cultura do Barroco**. Análise de uma estrutura histórica. Clássicos 10. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1997.
- MASSIMI, Marina & FREITAS, Geisa R. Acomodação retórica e adaptação psicológica na pregação popular dos jesuítas na Terra De Santa Cruz. **Revista Mnemosine**. Vol.3, nº1, 2007.
- MEIRELES, Mário. **História do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2001.
- MELO, José Joaquim Pereira. Fontes e Métodos: sua importância na descoberta das heranças educacionais. In: COSTA *et al.* **Fontes e métodos em história da educação**. Mato Grosso do Sul: Editora UFGD, 2010.
- MESQUIDA, Peri. **Catequizadores de índios, educadores de colonos, soldados de cristo: pedagogia jesuítica de 1549 a 1759**. Ano 17 n° 1, jan.-jun. 2010.
- MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias E Historiadores**: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. UNICAMP, Campinas, 2001.
- NEPOMUCENO, Luís André. A modernidade da história nas raízes do humanismo. **OPIS Revista do NIESC**. vol. 5, 2005.
- NEVES, Guilherme Pereira das. **O seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos**. Dissertação de Mestrado. UFF, 1984.
- O'MALLEY, John W. **Os Primeiros Jesuítas**. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.
- OLIVEIRA, Fábio Falcão. Mo(vi)mento Árabe: A Falsafa, Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham - Heranças Medievais da Reforma Protestante. **Revista Perspectivas Educacionais**. Piracicaba, São Paulo. FANATEL, 2013.
- PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. **Teatro do Sacramento**. A unidade teológico-política dos Sermões de Antonio Vieira. São Paulo: EDUSP, 1994.
- PIMENTA, Letícia Pereira. “*Vimqve omnem hvmanitatis*”: o modelo pedagógico romano. **Direito e Justiça**. V. 40, nº 1. Jan.\Jun. 2014.

- POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. EDUSC, 2003.
- PORRO, Antonio. A **'Relação' de Jacinto de Carvalho (1719)**: um texto inédito de etnografia amazônica. Ciências Humanas. Belém, v. 7, n. 3, Set.\Dez. 2012.
- PUENTES, Roberto Valdés. A instrumentalidade cultural da didática jesuítica: uma análise do *Ratio Studiorum*. **Cadernos de História da Educação**. vol. 9, n.2, Jul\Dez. 2010.
- REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In CHARTIER, Roger (Org.) **História da vida privada III: da renascença ao século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ROSA, Tereza Maria Rodrigues da Fonseca. **História da Universidade Teológica de Évora (séculos XVI a XVIII)**. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013, p. 35. Versão On Line Disponível em: www.ie.ul.pt
- SABEH, Luiz Antonio. **Colonização Salvífica: os jesuítas e a coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)**. Dissertação de Mestrado. UFPR, 2009.
- SILVESTRE, João Paulo. A tradução do discurso enciclopédico para a língua portuguesa: barreiras linguísticas e culturais no início do século XVIII. **Actas do I Colóquio de Tradução e Cultura**. Ponta Delgada. Universidade dos Açores, 2006.
- SOUZA, Lais Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes**. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado. UFBA, 2008.
- SOUZA JÚNIOR, José Alves de. **Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do Setecentos**. Belém: Ed. UFPA, 2012.
- STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América Portuguesa**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. UFF, 1995.
- TOLEDO, César de A. Arnault de. **Erasmus, o humanismo e a Educação**. 2009.
- _____. & SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. Modernidade, espiritualidade e educação: a Companhia de Jesus dos Exercícios Espirituais à *Ratio Studiorum*. **Revista HISTEDBR Online**. Campinas, n.º 42, 2011.
- VAINFAS, Ronaldo (Org.) **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Ed. Objetiva: Rio de Janeiro, 2000.
- VICENTE, Carolina Pereira. **Dois Diálogos no Renascimento Português: João de Barros e Gândavo**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. UFRJ, 2008.
- VIVEIROS, Jerônimo de. **História do comércio do Maranhão (1612-1895)**. São Luís: Associação do Comércio do Maranhão, 1954.