

Qual é a questão?

erfoque

Os jesuítas na pesquisa educacional

Amarílio Ferreira Jr.*

13

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Os artigos do Dossiê

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

16

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

Vamos, portanto, aos artigos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20

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

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

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

⁶ Tradução do autor.

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

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

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

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

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

E depois arrematava com a seguinte resposta:

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

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

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

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

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

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

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

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

22

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

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

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

28

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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