

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**  
**Instituto de História**  
**Programa de Pós-graduação em História Social**

**ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E PRÁTICA:**  
**uma análise da produção científica jesuítica em Portugal no século XVIII**

**Jefferson dos Santos Alves**

**Rio de Janeiro**  
**2020**

**ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E PRÁTICA:  
uma análise da produção científica jesuítica em Portugal no século XVIII**

**Jefferson dos Santos Alves**

**Tese de doutoramento apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em História Social.**

**Orientador: Prof. Dr. Carlos Ziller Camenietzki**

**Rio de Janeiro**

**2020**

# FOLHA DE APROVAÇÃO

**Tese de doutoramento apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de História da UFRJ como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em História Social.**

**Aprovada por:**

---

**Prof. Dr. Carlos Ziller Camenietzki - Presidente**

---

**Prof. Dr. Bruno Martins Boto Leite**

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Heloisa Meireles Gesteira**

---

**Prof. Dr. Daniel Pimenta Oliveira de Carvalho**

---

**Prof. Dr. William de Souza Martins**

## CIP - Catalogação na Publicação

A474o      Alves, Jefferson dos Santos  
              Ontologia, epistemologia e prática: uma análise  
              da produção científica jesuítica em Portugal no século  
              XVIII / Jefferson dos Santos Alves. -- Rio de  
              Janeiro, 2020.  
              176 f.

              Orientador: Carlos Ziller Camenietzki.  
              Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio  
              de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós  
              Graduação em História Social, 2020.

              1. Companhia de Jesus. 2. Portugal. 3. Época  
              Moderna. I. Camenietzki, Carlos Ziller, orient. II.  
              Título.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Carlos Ziller Camenietzki, cujo companheirismo, disponibilidade e encorajamento foram essenciais para o processo de escrita desta tese. Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da UFRJ, pelo acolhimento e acompanhamento. Aos membros da banca de defesa, Bruno Martins Boto Leite, Heloisa Meireles Gesteira, Daniel Pimenta Oliveira de Carvalho e William de Souza Martins, cujas considerações instigaram a busca por aprimoramento, especialmente Heloisa e William, meus antigos orientadores. Agradeço ao CNPq pela bolsa de pesquisa para realização deste doutoramento. Agradeço aqueles que possibilitaram meu acesso a centenas de fontes, livros e artigos, sem os quais não seria possível a escrita da tese, como Alexandra Elbakyan (*Sci-Hub*), os desenvolvedores da *Library Genesis* e da *Internet Archive*, o *Google Books*, a Biblioteca Nacional Digital de Portugal, entre tantas outras plataformas, acadêmicas ou não, que adotam e defendem o acesso aberto.

Aos pesquisadores e funcionários do Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST), especialmente aqueles que formaram e integram o GEHCA (Grupo de Estudos em História da Ciência *Arandu*). Aos colegas de pós-graduação do PPGHIS pelo companheirismo nesta trajetória formativa. A todos companheiros de vida, antigos e novos, que me incentivaram e mostraram interesse com aquela famosa pergunta (*e a tese?*).

Aos meus familiares, que estiveram ao meu lado, apesar da minha ausência, e se alegraram com sua conclusão, especialmente meus pais, irmãos, cunhadas e sobrinha (Melissa!). Agradeço a minha esposa, Aline, por fazer da minha trajetória, meus desafios e dificuldades, minhas vitórias e êxitos dela também, compartilhando alegrias e tristezas. Por fim, agradeço a minha filha, Clara, que veio ao mundo em 10 de julho de 2019 para dar novo significado às nossas vidas. Amo vocês!

Deus, obrigado por tudo!

## **RESUMO**

A Companhia de Jesus na Época Moderna esteve presente em várias esferas da vida social, desempenhando uma multiplicidade de papéis. O objetivo desta pesquisa é entender como uma ordem religiosa pode ser tão complexa a ponto de possibilitar que seus membros exerçam diferentes atividades sem perderem sua identidade de religiosos. Porém, nem todos os papéis são analisados. A pesquisa foca na produção científica dos jesuítas em Portugal no século XVIII. A compatibilidade entre a atividade científica e a pertença a uma ordem religiosa é analisada sobre três eixos. Primeiro, o ontológico, onde definimos a identidade da Companhia de Jesus enquanto um sujeito coletivo. Segundo, o epistemológico, para entender o processo intelectual de seus membros. Por último, analisamos como se dava a prática científica, seus motivos e objetivos, considerando as relações com a Coroa e a supressão da ordem em 1759.

Palavras-chave: Companhia de Jesus. Portugal. Época Moderna. Produção de Conhecimento

## **Ontology, epistemology and practice: an analysis of Jesuit scientific production in Portugal in the 18th century**

### **ABSTRACT**

The Society of Jesus in the Early modern period was present in various spheres of social life, playing a multiplicity of roles. The aim of this research is to understand how a religious order can be so complex that it allows its members to carry out different activities without losing their religious identity. However, not all papers are analyzed. The research focuses on the scientific production of Jesuits in Portugal in the 18th century. The compatibility between scientific activity and belonging to a Religious Order is analyzed on three axes. First, the ontological, where we define the identity of the Society of Jesus as a collective subject. Second, the epistemological, to understand the intellectual process of its members. Finally, we analyze how scientific practice took place, its reasons and objectives, considering the relations with the Crown and the suppression of the Order in 1759.

Keywords: Society of Jesus. Portugal. Early modern period. Knowledge Production

## Sumário

Introdução.....	8
1. Estudo sobre a Identidade das ordens religiosas na Época Moderna.....	12
1.1. O decreto tridentino <i>de regularibus et monialibus</i> sobre a vida religiosa.....	15
1.2. Perspectiva ontológica sobre as ordens religiosas.....	18
1.2.1. A natureza das ordens religiosas: análise a partir de Trento.....	21
1.2.2. Carisma, inspiração primitiva e espiritualidade.....	28
1.2.3. Os Estados de vida religiosa dos monges até os mendicantes.....	32
1.2.4. Da <i>vita monachorum</i> para <i>vita religiosa</i> : análise de uma tradução da Regra de São Bento do século XVI.....	36
1.2.5. Os Clérigos Regulares.....	39
1.3. Os Clérigos Regulares da Companhia de Jesus.....	42
1.4. O significado eclesiológico de Igreja militante.....	48
1.5. Eclesiologia pós-tridentina.....	54
1.6. A hierarquização das ordens religiosas.....	64
2. A produção de conhecimento da Companhia de Jesus.....	79
2.1. Processos de intelecção dos jesuítas para produção de conhecimento.....	89
2.2. A religiosidade das atividades científicas.....	91
2.2.1. A ciência como instrumento de missão.....	97
2.3. A <i>Ratio studiorum</i> e os decretos das Congregações como documentos regulamentadores da formação intelectual.....	99
2.4. O ecletismo como doutrina jesuítica.....	102
2.5. <i>Elenchus quaestionum</i> e a presença de novidades em Portugal.....	104
2.5.1. A observação e a experiência nos estudos de fenômenos naturais antes do <i>Elenchus</i> .....	108
3. A produção de conhecimento jesuítico em Portugal: uma visão a partir da supressão.....	118
3.1. Campanha antijesuítica em Portugal.....	118
3.1.1. O regalismo.....	122
3.1.2. O rigorismo na Pastoral de 1759.....	124
3.2. As críticas de Manuel de Azevedo Fortes e Luís Antônio Verney.....	131
3.3. A relação entre o <i>Elenchus</i> e a modernidade.....	135
3.4. As matemáticas e os jesuítas em Portugal no século XVIII.....	137
3.4.1. As observações astronômicas de João Batista Carbone em Lisboa.....	146
3.4.2. Astronomia a serviço da Coroa: observações e diplomacia.....	148
3.5. Eusébio da Veiga e Inácio Monteiro: discursos de legitimação.....	156
Conclusão.....	160
Referências bibliográficas.....	164



## Introdução

Entre os séculos VI e XV, o cenário europeu foi marcado pela atuação das ordens religiosas. Em toda Europa, mosteiros e frades compunham a paisagem e o ambiente cultural era cristão. O conceito de cristandade, devido à predominância religiosa da Igreja Católica e seu esforço para homogeneizar o sistema de crenças cristão, sobretudo a nível doutrinal, além do papel político de Roma no cenário europeu, pode ser empregado para definir a cultura ocidental dessa época. Uma mudança drástica pode ser verificada nas primeiras décadas do século XVI, quando a cristandade, ou melhor, a República Cristã, como disse o papa Paulo III (1468-1549) na bula de convocação do Concílio de Trento, sofreu cismas, discórdias e heresias<sup>1</sup>.

A Reforma Protestante impediu a manutenção de uma República Cristã centrada no papado. O ambiente cultural continuou sendo cristão, mas com vivências religiosas variadas. A paisagem foi alterada simbolicamente. Em muitas regiões, as edificações eclesiais tiveram seus vínculos cortados com Roma. Os templos não mais representavam o catolicismo. O caso inglês é bastante significativo, o anglicanismo trocou o papa pela Coroa. Se os templos se mantinham de pé, os eclesiásticos, representantes da Igreja de Roma, não. Os agentes católicos deveriam ser substituídos, entre eles os religiosos, fortes símbolos da religiosidade cristã contestada.

Ao mesmo tempo em que eram retiradas e espoliadas nos países protestantes, as ordens religiosas encontravam um terreno fértil para seu desenvolvimento nos países católicos ao longo do século XVI. Os franciscanos deixaram de ter unicidade e se dividiram em diferentes ramos; um novo tipo de vida religiosa surgia, os clérigos regulares; algumas ordens foram reformadas, dando origem ao movimento conhecido como “descalços”; religiosos deixaram a Europa para atuar em todos os continentes.

Em 1563, o Concílio de Trento reconheceu a utilidade das ordens para a Igreja<sup>2</sup>. Em meio a fragmentação da cristandade, os mosteiros eram símbolos visíveis da espiritualidade cristã contemplativa, que sobreviveu por séculos, os cônegos regulares eram a expressão da liturgia católica, os frades e os clérigos regulares eram a presença do catolicismo nas terras distantes, nas zonas rurais e nos centros urbanos. Esses quatro tipos de ordens religiosas estavam subdivididos conforme as regras que seguiam e os modos de vida que adotavam. Os

---

<sup>1</sup> Paulo III (papa). *Initio Nostri Huius Pontificatus*. In IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 1, p. 3.

<sup>2</sup> IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 2, p. 357.

monges poderiam ser beneditinos ou cistercienses, os cônegos, premonstratenses ou agostinianos, os frades, franciscanos ou pregadores, os clérigos regulares, teatinos ou jesuítas, entre tantos outros exemplos.

No fim do século XVI, a cristandade estava cindida, a predominância da Igreja Católica deixou de ser uma possibilidade, mas suas ordens estavam espalhadas pelo mundo conhecido, dispersas por realidades sociais dispare, complexificadas pelos diversos papéis que seus membros exerciam. Entre elas está a Companhia de Jesus, aprovada pelo papa Paulo III em 1540, mesmo ano em que a Coroa portuguesa solicitou alguns jesuítas para o trabalho missionário nas possessões ultramarinas. Em menos de cinquenta anos, estavam presente nas Américas e na Ásia, desempenhando atividades docentes, desde o letramento até os estudos superiores. Nos séculos XVII e XVIII, além das atividades missionárias e de ensino, os jesuítas estavam nas Cortes, exercendo funções de Estado, sem afastamento das funções tipicamente clericais, como administração dos sacramentos e orientação espiritual.

A multiplicidade dos papéis exercidos pela Companhia de Jesus (professores, sacerdotes, confessores, políticos, escritores, filósofos, cientistas) fazia da ordem uma espécie de simulacro da antiga cristandade, uma trama que conectava simbolicamente as sociedades ao pontífice. Os jesuítas estavam presentes nas diversas camadas sociais, no Ocidente e no Oriente, ao mesmo tempo em que se mantinham ligados à Roma. A República Cristã, que Paulo III disse estar abalada, ganhava novo significado com a expansão jesuítica e das demais ordens.

Em meados do século XVIII, a permanência dessa força aglutinadora, que unia as sociedades ao ideal de mundo cristão unificado, se tornou inviável. No ano de 1773, Clemente XIV (1705-1774) extinguiu a Companhia de Jesus pelo breve papal *Dominus ac Redemptor*, no qual dizia atender aos pedidos dos reis da França, Espanha, Portugal e das duas Sicílias<sup>3</sup>. A extinção não foi permanente. No ano de 1814, Pio VII (1742-1823) restabeleceu a ordem pelo bem que fazia para a educação dos jovens<sup>4</sup>. Porém, o restabelecimento respondia o enfraquecimento político e religioso de Roma resultante da Revolução Francesa e das ações do governo napoleônico.

A Companhia de Jesus tinha uma capacidade de inserção na vida social mais marcante do que as demais ordens. Os jesuítas eram capazes de desempenhar diferentes papéis, entre os

---

<sup>3</sup> CLEMENTE XIV (papa). *Dominus ac Redemptor*. ARAÚJO, André Luís de (org.). *Dois períodos de uma mesma história num mesmo espírito: Documentos para a história da Companhia de Jesus: supressão e restauração*. São Paulo: Pateo do Collegio: Loyola, 2013. p. 38.

<sup>4</sup> PIO VII (papa). *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. ARAÚJO, André Luís de (org.). *Dois períodos de uma mesma história num mesmo espírito: Documentos para a história da Companhia de Jesus: supressão e restauração*. São Paulo: Pateo do Collegio: Loyola, 2013. p. 53.

quais estão aqueles capazes de propiciar o conhecimento acerca da natureza e seus fenômenos, e mobilizando-os para um determinado fim. Na Europa, ensinavam e praticavam as Matemáticas e a Filosofia Natural, contribuindo para o desenvolvimento da Astronomia, Náutica, Física e áreas correlatas. Não por acaso, a principal porta de entrada na sociedade chinesa se deu pelos conhecimentos astronômicos<sup>5</sup>. Nas Américas, é possível falar em conhecimento médico dos jesuítas ao levar em consideração a utilização de plantas para cura de doenças<sup>6</sup>. Em outras palavras, conforme o léxico atual, os jesuítas eram cientistas, tinham a natureza como objeto, ao mesmo tempo em que eram religiosos, mostrando não haver incongruências entre estes dois papéis.

O objetivo dessa tese é compreender essa imbricação, entender como uma ordem religiosa pode ser tão complexa, estar presente em tantas esferas da vida social, desenvolver atividades científicas e manter a identidade de seus membros como religiosos. Para isso, apresenta três eixos de investigação, cada um correspondente à um capítulo.

O primeiro eixo é de caráter ontológico, um estudo sobre a identidade das ordens religiosas na Época Moderna, que leva em conta definições institucionais do que seja a vida religiosa, especialmente a dada pelo Concílio de Trento, e a expressão desta vida pelos próprios religiosos. Um religioso, na época do Concílio de Trento, poderia ser um monge, um cônego regular, um frade ou um clérigo regular. Cada uma dessas categoriais possui características próprias. Como a Companhia de Jesus pertence ao grupo dos clérigos regulares, especificaremos o que seja este grupo e o que significava ser um jesuíta.

O segundo eixo da tese é epistemológico. Trata-se de uma investigação acerca das formas de conhecer e produzir conhecimento da Companhia de Jesus, que permitirá entender como as atividades científicas por ela desempenhadas não retiram a identidade de religiosos dos seus membros. Dessa forma, o segundo capítulo mostrará que há uma relação entre a identidade da Companhia de Jesus, um sujeito histórico coletivo, e a o processo de intelecção de seus membros.

O terceiro eixo da tese é relativo à prática. Após conhecer o sujeito histórico e a forma pela qual obtém conhecimento, faz-se necessário perguntar o porquê. Para isso, optamos por estreitar a pesquisa, localizando um conflito entre os pressupostos epistemológicos da Companhia de Jesus e as forças contrárias à ordem que desembocaram na sua supressão em

---

<sup>5</sup> RODRIGUES, Francisco. *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1990.

<sup>6</sup> CAMINHA, Viviane Machado. *Medicamentos jesuítas: representações da escrita científica através da Coleção de Varias Receitas – 1766*. Tese de doutorado em História das Ciências das Técnicas e Epistemologia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

Portugal no ano de 1759. Esse evento não foi resultado apenas dos interesses políticos do monarca português D. José I e de seu ministro, o Marquês de Pombal. Havia um movimento intelectual contrário à forma de conhecer ensinada e posta em prática pelos jesuítas, expresso pelas proeminentes figuras de Manuel de Azevedo Fortes e Luís Antônio Verney, que se somou a outras tensões que culminaram na supressão.

Esse movimento provocou uma reação, um discurso de legitimação da presença da ordem em Portugal presente nas obras dos jesuítas Eusébio da Veiga e Inácio Monteiro, mesmo após de quase meio século de aproximação entre a Companhia de Jesus e a Coroa, como representa a figura do jesuíta João Batista Carbone. Nesse discurso está o pragmatismo da produção de conhecimento. Veiga mostrava a utilidade prática de seus saberes astronômicos para a náutica, enquanto Monteiro respondia às críticas de Fortes, baseada no sistema cartesiano, apresentando uma postura epistemológica jesuítica capaz de apropriar-se das novidades dos séculos XVII e XVIII sem perder de vista os pressupostos aristotélico-tomistas, base da formação intelectual da Companhia de Jesus.

## Capítulo 1

### Estudo sobre a Identidade das ordens religiosas na Época Moderna

A Companhia de Jesus é uma ordem religiosa. As ações de seus membros devem ser analisadas tendo em vista essa característica, cuja conceituação nos possibilita entender o sistema no qual os jesuítas estão inscritos. O conceito de ordem religiosa possui uma acepção subentendida, que remete à ideia de pessoas convivendo e seguindo o mesmo estilo de vida, orientadas por uma regra específica, sem apresentar contradição com a doutrina católica, vestindo o mesmo hábito e chamadas de religiosos ou religiosas. Essa subjacência conceitual, por um lado, tem eficácia na delimitação de grupos com características em comum e partícipes de uma ação coordenada. Por outro, deixa de lado a complexidade de uma coletividade organizada sobre certas premissas de atuação, que exerce um papel na sociedade e elabora estratégias de permanência. A compreensão dessa complexidade permite entender o nexo que há entre as ações de religiosos e aquilo que eles entendem ser sua identidade enquanto membros de uma ordem religiosa.

A conceituação institucional hodierna de ordem religiosa pode ser um ponto de partida para entendermos o que significava ser um religioso entre os séculos XVI e XVIII. No entanto, essa categoria não é empregada nas normas jurídicas que regulam a organização da Igreja Católica. O atual Código de Direito Canônico<sup>7</sup>, em consonância com as diretrizes promulgadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965)<sup>8</sup>, emprega a categoria de Instituto de Vida Consagrada para designar grupos de fiéis que observam os conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência de acordo com leis próprias<sup>9</sup>. Dentro dessa categoria, as ordens estão enquadradas entre os Institutos Religiosos<sup>10</sup>, sociedades cujos membros emitem votos públicos e vivem em

---

<sup>7</sup> O atual Código de Direito Canônico vigente para a Igreja Latina foi promulgado em 1983 pelo papa João Paulo II. Consultamos a quarta edição da versão da Conferência Episcopal Portuguesa. IGREJA CATÓLICA. Código de Direito Canônico. 4ª ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983.

<sup>8</sup> O entendimento do Concílio Vaticano II acerca das ordens religiosas está na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, especificamente no capítulo VI (Os Religiosos), e no Decreto *Perfectae Caritatis*.

<sup>9</sup> Cân. 573, § 2. IGREJA CATÓLICA. *Código de Direito Canônico*. 4ª ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983. p. 106.

<sup>10</sup> No cânon 607 do Código de Direito Canônico estabelece os princípios do instituto religioso. De acordo com o canonista Denilson Geraldo, “enquadram-se neste cânon as ordens, congregações, cabidos regulares e mosteiros. Os institutos seculares e sociedades de vida apostólica possuem normativa própria. Por isso, assemelham-se, mas não se identificam com os institutos religiosos”. GERALDO, Denilson. As formas de Vida Consagrada como dom do Espírito Santo à Igreja. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 19, n. 74, p. 87-109, abr./jun. 2011. p. 95. Segundo o historiador José Eduardo Franco, “de modo a regular e a definir com rigor e distinção a pluriformidade de vida religiosa que se tem desenvolvido historicamente na Igreja, o Código de Direito Canônico, promulgado em 1983, designa as ordens religiosas e as congregações pelo nome de Institutos Religiosos masculinos e femininos”. FRANCO, José Eduardo. Das Ordens às Congregações Religiosas: Metamorfoses da vida consagrada católica. *Brotéria*, Braga, v. 168, n. 2, p. 119-135, mar. 2009. p. 120.

fraternidade<sup>11</sup>. O atual Código também estabelece que todos os Institutos de Vida Consagrada devem conservar “a intenção e os propósitos dos fundadores sobre a natureza, fim, espírito e índole do instituto sancionados pela autoridade eclesiástica competente, e bem assim as suas sãs tradições”<sup>12</sup>.

A incapacidade da categoria ordem religiosa para abarcar todos os grupos de pessoas que vivem em fraternidade e orientadas por um mesmo conjunto de regras já era uma realidade no século XVI. O Concílio de Trento (1545-1563) também não emprega essa categoria. O decreto tridentino, que trata daquilo que hoje podemos considerar como Institutos de Vida Consagrada ou ordens religiosas, intitulado *de regularibus et monialibus*, que pode ser traduzido como “sobre os regulares e as monjas”, foi promulgado na última sessão conciliar. Nesse decreto, em seu primeiro capítulo, há outra conceituação institucional de ordem religiosa, referida como regulares, com muitas semelhanças com a atual:

[Os regulares e monjas] observem fielmente em primeiro lugar o que pertence á perfeição da sua profissão, como a obediencia, pobreza, e castidade, e quaesquer outros votos, e preceitos particulares, que haja em alguma Ordem particular, e pertença respectivamente á sua essencia; e tambem conservem o que pertence á vida commum, sustento, e vestido. E os superiores ponhão todo o cuidado, e diligencia, tanto nos Capitulos Geraes, e Provinciaes, como nas suas Visitas, que não deixem de fazer a seus tempos, para que se não apartem das ditas Regras: pois he manifesto, que elles Superiores não podem relaxar aquillo, que pertence á substancia da vida Regular. Porque não se conservando o que he base, e fundamento da vida Regular, forçosamente se arruinará todo o edificio.<sup>13</sup>

Os regulares são homens e mulheres que professam os votos de castidade, pobreza e obediência, ou seja, os conselhos evangélicos, e se submetem a “outros votos, e preceitos particulares”, que são as regras específicas<sup>14</sup> de cada ordem. A palavra *regularibus* pode ser empregada para os três gêneros gramaticais latinos, mas o texto conciliar se refere apenas aos regulares masculinos, sejam eles monges, mendicantes, cónegos ou clérigos regulares. Ao optar pelo emprego da palavra latina *monialibus*, o Concílio enfatizou que se trata de uma palavra feminina, sendo necessariamente traduzida como monja, o que pode ser comprovado pelo emprego de *monachus* no mesmo decreto, cuja declinação equivalente a *monialibus* seria

---

<sup>11</sup> Cân. 607. IGREJA CATÓLICA. *Código de Direito Canônico*. 4ª ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983. p. 110-111.

<sup>12</sup> Cân. 578. *Ibidem*, p. 107.

<sup>13</sup> *Idem*. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 2, p. 357-358.

<sup>14</sup> Motivo pelo qual os membros das ordens são chamados de regulares. De acordo com José Eduardo Franco, “tal designação advém do facto de os religiosos conformarem a sua vida à luz de uma regra religiosa que regula toda a sua existência em direcção ao bem supremo que é Deus”. FRANCO, José Eduardo, *op. cit.*, p. 120-121.

*monachis*. Dessa forma, o decreto delimita a vida regular feminina ao monacato e à clausura, uma realidade que começou a mudar no século seguinte<sup>15</sup>.

A conceituação institucional apresentada no primeiro capítulo do decreto *de regularibus et monialibus*, fornece elementos mais palpáveis para entendermos o sistema por meio do qual os jesuítas dos séculos XVI, XVII e XVIII empreenderam suas ações. O decreto tridentino expõe os elementos básicos da vida regular a ser seguidos pela Companhia de Jesus e demais grupos de religiosos. O alinhamento com esses elementos era decorrente do caráter jurídico de um Concílio Ecumênico, segunda instância de normatização doutrinária e institucional da Igreja, estando abaixo do papado. Apesar do peso de suas definições, elas não constituem grandes novidades a tal ponto de romper ou modificar bruscamente as estruturas anteriores. Diversos elementos antigos são retomados ou ressignificados em um movimento de afirmação da identidade eclesial.

Mais do que decisões jurídicas, o Concílio expressava ideias e doutrinas já presentes no meio eclesiástico antes da promulgação de seus decretos. O cristianismo católico, enquanto fenômeno cultural, tende a manter suas definições doutrinárias por séculos. Trata-se de um mecanismo de manutenção da identidade institucional, que evita contradições conceituais. Isso significa que ordens religiosas de épocas diferentes devam suportar a mesma conceituação. A definição de ordem do século XX, mesmo sendo mais alargada ou mais complexa do que a definição do século XVI, não apresenta incongruências que as tornem incomensuráveis. O mesmo vale para outros conceitos, inclusive os de natureza dogmática e eclesiológica.

No começo do século XVIII, entre 1712 e 1721, o padre teatino Rafael Bluteau publicou os oito volumes de seu *Vocabulario portuguez e latino*. Alguns de seus verbetes mostram uma definição de religioso condizente com as definições institucionais dadas pelos Concílios de Trento e Vaticano II e nos colocam mais de perto da percepção do que seja uma ordem religiosa presente na sociedade em geral e entre os próprios religiosos. De acordo com Bluteau, as ordens são orientadas por regras e possuem a marca de seus fundadores:

Ordem Religiosa, assim de homens, como de mulheres. *Religiosus Ordo*, ou *sacra familia*. A Ordem de S. Bento, de S. Domingos, de S. Francisco, etc. *Sacra familia, ae. Fem.* Chamarem-se as Religioens, Ordens, teve origem de S. Bento, porque reduzio todos os Monges do seu tempo a huma certa ordem, e regra, não havendo então outra em Occidente, que os Monges geralmente professassem; e a primeyra das Religioens que se chamou Ordem, foy a de S.

---

<sup>15</sup> Destacamos a iniciativa de Mary Ward, que em 1609 fundou uma comunidade religiosa feminina voltada a educação e, portanto, seus membros eram freiras fora da clausura. Por ter uma atuação similar aos padres da Companhia de Jesus, eram chamadas de “as jesuítas”. Em 1630 a congregação de Ward foi supressa, mas restabelecida e aprovada pelo papa Clemente XI em 1703 com o nome de Instituto de Maria. GILES, Elizabeth. Institute of Mary. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. Idem. Mary Ward. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912.

Bento, pela ordem, e concerto, em que este Santo Patriarcha a poz, e em muytos lugares de sua Regra, usa o dito Santo desta palavra *Ordem*, que d'antes não era usada em semelhante materia.<sup>16</sup>

As acepções do *Vocabulario portuguez e latino* estão apresentadas em formato enciclopédico e não reproduzem, necessariamente, definições institucionais. Ao lado das definições do Concílio de Trento, os verbetes de Bluteau permitem uma análise mais pormenorizada do que significava ser integrante de uma ordem religiosa, pois fornecem os sentidos que o conceito de vida religiosa poderia adquirir. Partindo do decreto tridentino e das acepções apresentadas por Bluteau, pretendemos identificar os papéis atribuídos aos religiosos e as formas pelas quais eles entendiam os papéis que exerciam.<sup>17</sup>

### 1.1. O decreto tridentino *de regularibus et monialibus* sobre a vida religiosa

No ano de 1542, o papa Paulo III convocou o Concílio de Trento, por meio da bula *Initio Nostri Huius Pontificatus*, para “curar os males, com que a Republica Christã ha muito está vexada, e quasi opprimida”<sup>18</sup>, pois “estava a unidade do nome Cristão já quase arrancada e despedaçada com scismas, discordias e heresias”<sup>19</sup>. Paulo III não se referia apenas ao movimento desencadeado por Martinho Lutero em 1517, mas também ao conflito entre os monarcas Francisco I da França e Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico, que resultou no confronto armado entre a aliança franco-otomana e a República de Veneza entre 1537 e 1540, representando o perigo de uma invasão turca na Europa. Esse contexto de disputas doutrinárias e conflitos bélicos consistia em ameaça à predominância do catolicismo sobre o cristianismo.<sup>20</sup> O instrumento mais adequado para impedir uma cisão seria um Concílio Ecumênico, como aponta Paulo III ao dizer que

sendo chamados para dirigir e governar a não de S. Pedro, em tão grande tempestade de heresias, dissensões, e guerras, e não confiando ter bastantes forças, primeiro pozemos no Senhor os nossos pensamentos, para que elle nos alentasse, e armasse o animo de firmeza e esforço, e o entendimento de conselho e sabedoria. Depois disto recordando-nos, de que nossos maiores, dotados de admiravel sabedoria e santidade, muitas vezes nos maiores perigos

---

<sup>16</sup> ORDEM. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 6. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 104-105.

<sup>17</sup> As práticas dos indivíduos têm os seus sentidos relacionados com o imaginário social, conceito empregado pelo filósofo Charles Taylor para indicar os modos como as pessoas “imaginam a sua existência social, como se acomodam umas às outras, como as coisas se passam entre elas e os seus congêneres, as expectativas que normalmente se enfrentam, as noções e as imagens normativas mais profundas que subjazem a tais expectativas”. TAYLOR, Charles. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Texto & Grafia, 2010. p. 31.

<sup>18</sup> IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycond. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 1, p. 3.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 3-5.



da Republica Chistã se valeràõ do optimo e opportunissimo remedio dos Concílios ecumenicos, e Congregações geraes dos Bispos.<sup>21</sup>

A primeira sessão conciliar ocorreu em 13 de dezembro de 1545. Na abertura, os bispos e demais preladados se comprometeram em conduzir o Concílio “para augmento da fé e Religião Christã, para extirpação das heresias, para paz e união da Igreja, para reformação do Clero e povo Christão e para abatimento e extinção dos inimigos do povo Christão”.<sup>22</sup> Foram dezoito anos intermitentes e vinte e cinco sessões conciliares, que, para atender a esses objetivos, trataram de questões doutrinárias e estabeleceram novas normas disciplinares ao clero, aos religiosos e aos leigos.

O decreto *de regularibus et monialibus* atendia ao objetivo de “reformação do Clero e povo Christão”. Seus vinte e dois capítulos estão focados em normas disciplinares, abordando a autoridade dos superiores, o direito dos bispos locais em fazer visitas, a submissão às regras e estatutos, e o procedimento de admissão dos noviços. Neste último caso, as regras ali expostas não se aplicam aos jesuítas, mostrando o reconhecimento no Concílio de que a Companhia de Jesus era, de fato, uma ordem religiosa, ou melhor, uma Religião:

Acabado o tempo do Noviciado admittão os Superiores os Noviços, que acharem habeis, ou os despidaõ do Convento. Com isto porém não pertende o santo Concilio prohibir, que a Religião dos Clerigos da Companhia de Jesus, possa servir ao Senhor, e á sua Igreja, conforme o seu pio Estatuto, approved pela Sé Apostolica<sup>23</sup>

O último capítulo do decreto<sup>24</sup> solicita aos “Bispos, e a todos os Abades, Geraes, e outros Superiores” sua imediata aplicação “em todos os Conventos, e Mosteiros, Collegios, e Casas de quaesquer Monges, e Regulares, e de quaesquer Religiosas donzellas, ou viúvas”, ao mesmo tempo em que admoesta “todos os Reis, e Principes, Republicas, e Magistrados, e lhes manda em virtude de santa obediencia, que todas as vezes que forem requeridos, queirão interpôr o seu auxilio”<sup>25</sup>.

A aplicação desse e dos demais decretos estava condicionada à confirmação do papado, o que ocorreu oralmente, em 26 de janeiro de 1564, durante consistório secreto convocado por Pio IV. Oficialmente, a confirmação se deu por meio da bula *Benedictus Deus*, publicada em

---

<sup>21</sup> Ibidem, p. 5-7.

<sup>22</sup> Conforme “Decreto para se principiar o Concilio”. IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 1, p. 37.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 391.

<sup>24</sup> O título deste capítulo é “O sobredito da Reforma dos Regulares se observe, sem interposição alguma de demora”. Ibidem, p. 405.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 407-409.

30 de junho, mas com data retroativa ao consistório de janeiro<sup>26</sup>. Havia urgência em implementar as decisões conciliares, devido à expansão do cristianismo protestante e à gradativa diminuição do sentido de “República Cristã”, considerada em perigo por Paulo III ao convocar o Concílio de Trento.

Essa urgência está refletida na *Benedictus Deus*, que retoma a *Initio Nostri Huius Pontificatus* ao dizer que o Concílio teve o objetivo de “extirpar muitas, e perniciosíssimas heresias, e restituir a disciplina Ecclesiastica, para procurar a paz, e concordia do Povo Christão”<sup>27</sup>, e estabelece a imediata observação dos decretos tridentinos pelas autoridades eclesiásticas<sup>28</sup>. Como a implementação das decisões conciliares dependia de sua divulgação, a primeira publicação dos decretos ocorreu em Roma, antes da promulgação da bula *Benedictus Deus*, pelo tipógrafo Paulo Manúzio<sup>29</sup>, com permissão de Pio IV.

Diferentemente dos concílios antecedentes, os decretos conciliares de Trento tiveram uma rápida circulação devido ao avanço da imprensa. Nas grandes cidades europeias, a presença de tipógrafos não era raridade. Em Portugal, em 1564, duas versões foram publicadas por determinação do cardeal arcebispo de Lisboa, o infante D. Henrique, uma em latim<sup>30</sup> e outra em português<sup>31</sup>. Porém, apenas a versão latina apresentava todos os documentos conciliares, enquanto que a portuguesa expunha alguns capítulos de decretos com caráter disciplinar em relação aos clérigos, religiosos e leigos, havendo ênfase nos assuntos concernentes ao matrimônio e à vida religiosa feminina. Os capítulos escolhidos eram considerados fundamentais ao conhecimento do laicato, como indicado no título da publicação: “Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigação, E se hão de publicar nas Parrochias”<sup>32</sup>.

Apesar de a implantação das determinações conciliares, em Portugal, se iniciarem menos de um ano após o término do Concílio, apenas em 1781 os decretos e bulas tridentinos foram integralmente traduzidos ao português por João Baptista Reycend e publicados pelo impressor Francisco Luiz Ameno. A tradução está organizada em dois tomos, apresentando, alternadamente, o texto original em latim e a versão em português, e reproduzindo as mesmas

---

<sup>26</sup> VENARD, Marc. O Concílio Lateranense V e o Tridentino. In ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995. p. 348.

<sup>27</sup> IGREJA CATOLICA, op. cit., p. 511.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 517.

<sup>29</sup> Idem. *Canones, et decreta sacrosancti oecumenici, et generalis concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III, Pio IIII, Pontificibus Max.* Roma: Paulo Manúzio, 1564.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Idem. *Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigação, E se hão de publicar nas Parrochias*. Lisboa: Francisco Correa, 1564.

<sup>32</sup> Ibidem.

notas da edição francesa publicada na cidade de Ruan, em 1772. De acordo com Reycend, as notas tinham o objetivo de “mostrar brevemente ao Leitor os lugares Theologicos individualmente, em que se fundão as decisões do Concilio; e os Canones antigos, em que se fundão os modernos”,<sup>33</sup> o que explica muitas referências a documentos pós-conciliares.

Essas notas estão presentes em edições do século XVI. Em publicação de 1571, na Antuérpia, o impressor Christophe Plantin diz que elas são de autoria do teólogo D. João Sotallo e do juriconsulto Horácio Lúcio e que indicam as partes exatas da Sagrada Escritura, dos Concílios anteriores, das leis pontifícias e dos antigos padres da Igreja citadas pelos decretos ou em consonância com eles<sup>34</sup>. A permanência das notas até o século XVIII confirma a confiabilidade expressa por Plantin, sobretudo por passarem pelo crivo das licenças eclesiásticas.

Os documentos citados pelas notas mostram que o Concílio de Trento não representou ruptura ou mudança brusca com a tradição eclesiástica. Os decretos tridentinos que tratam de questões doutrinárias expõem respostas às teses protestantes embasadas na doutrina católica já constituída, enquanto que aqueles que tratam de disciplina, embora salientem o papel do clero e aperfeiçoem mecanismo canônicos para sua correta atuação, repetem velhas regras<sup>35</sup>. A reforma pretendida pelo Concílio não estava ancorada em novidades, mas na manutenção e aplicação de doutrinas e disciplinas consideradas estabelecidas. Por meio da interpretação de que há uma continuidade, entendemos que a imagem de religioso do século XVI em diante foi originada no cristianismo primitivo, expandida e ressignificada ao longo dos séculos sem incoerência com seu significado original.

## 1.2. Perspectiva ontológica sobre as ordens religiosas

A historiadora portuguesa Fernanda Campos, em seu livro *A ordem das Ordens Religiosas: roteiro identitário de Portugal (séculos XII-XVIII)*, apresenta um estudo serial acerca do surgimento e da consolidação de ordens religiosas em Portugal no Antigo Regime. O objetivo dessa obra é apresentar um roteiro identitário de cada uma delas.<sup>36</sup> De acordo com a autora, sua pesquisa seguiu as três dimensões típicas do paradigma de investigação: “a

---

<sup>33</sup> Idem. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 1, p. 7.

<sup>34</sup> Idem. *Sacrosancti et Oecumenici Concilii Tridentini, Paulo III, Iulio III et Pio III Pontificis Maximis celebrati, canones et decreta*. Antuérpia: ex officina Christophori Plantini, Prototypographi Regii, 1571. Não paginado.

<sup>35</sup> VENARD, Marc. O Concílio Lateranense V e o Tridentino. In ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995. p. 340-347.

<sup>36</sup> CAMPOS, Fernanda Maria Guedes de. *A ordem das Ordens Religiosas: roteiro identitário de Portugal (séculos XII - XVIII)*. Lisboa: Caleidoscópio, 2017. p. 4.

ontológica, que diz respeito à própria natureza da realidade que se pretende estudar, a epistemológica, que tem a ver com o modo como conhecemos essa realidade e a metodológica que integra os aspectos práticos de como conhecemos a realidade”.<sup>37</sup>

O paradigma ontológico da investigação permitiu à Campos o estudo das ordens por meio de uma perspectiva identitária, reconhecendo que há uma identidade das instituições regulares, que é dinâmica e sofre mudanças ao longo do tempo.

Considerando a vertente ontológica podemos dizer que as ordens religiosas constituem um fenómeno de longa duração que transcende a própria entidade criadora que é o fenómeno religioso e que se impõe como uma realidade política, social e cultural qualquer que seja a sociedade em que as encontremos implantadas. A natureza desta realidade altera-se, naturalmente, ao longo dos tempos, pela convergência de interacções com o meio em que se insere. Os factores de adaptação e de reacção concorrem para um maior sucesso ou, pelo contrário, para um declínio.<sup>38</sup>

A vertente ontológica de pesquisa tem como objeto de estudo a natureza de uma realidade, ou seja, o conjunto de características peculiares que definem um ser. Por ser uma área da metafísica, a ontologia é vista como um instrumento de estudo do ser enquanto categoria abstrata. No entanto, a abstração é um exercício intelectual para conhecer algo real. O que pretendemos aqui é desenvolver uma perspectiva ontológica da pesquisa histórica, buscando as características peculiares do sujeito histórico, um objeto concreto, que realmente existiu.

Uma vez reconhecida essas características, será possível perceber a identidade do sujeito histórico, seja ele um indivíduo, uma coletividade, uma instituição. No caso desta pesquisa, o sujeito histórico são as ordens religiosas da Época Moderna (século XVI a XVIII), especialmente a Companhia de Jesus. Uma vez especificada sua identidade, será possível entender os sentidos que suas ações tinham para seus membros e para a sociedade na qual estavam inseridos.

O filósofo Charles Taylor segue caminho similar ao definir o conceito de imaginário social como o modo pelo qual as pessoas imaginam sua existência social e se acomodam umas às outras.<sup>39</sup> Nesse caso, a questão da identidade não pode ser desprezada: eu ajo conforme aquilo que entendo ser pertinente ao papel que exerço, os outros respondem ao meu ato conforme as expectativas geradas pelo seu entendimento acerca do meu papel.

Consideremos o exercício de atividades científicas por membros do clero. Nos dias atuais, o estranhamento à imagem de um padre exercendo o papel de cientista pode ser

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> TAYLOR, Charles. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Texto & Grafia, 2010. p. 31.

considerado algo comum, mesmo que sutilmente. O estranhamento é a resposta perante o fato do exercício da ciência por um clérigo. Há uma distinção, no imaginário social, entre o papel do homem de Igreja e do homem de ciência. O primeiro se preocuparia apenas com assuntos de fé e moral, o segundo com os fenômenos do mundo natural.<sup>40</sup> Essa separação de papéis consiste na percepção de muitos indivíduos acerca da identidade de sujeitos pertencentes ao clero de qualquer vertente religiosa, especialmente a cristã.

A forma pela qual a sociedade entende o papel dos homens de Igreja não é estável. A identidade atribuída ao clero em meados do século XVIII comportava a imagem de um padre produzindo conhecimento científico. A mudança de mentalidade é um fenômeno gradual. Nesse caso, houve uma grande guinada no século XIX, sobretudo com a consolidação do anticlericalismo no discurso político, que produziu uma imagem conflituosa entre ciência e religião, criando a percepção de que é incompatível ao religioso fazer ciência<sup>41</sup>.

A ações da Companhia de Jesus e de seus membros devem ser analisadas tendo em vista o duplo caráter da identidade: a forma pela qual os sujeitos se percebem e a forma pela qual são percebidos pelos outros. Em outras palavras, as missões, a participação nas cortes europeias, as pregações, as atividades científicas e pedagógicas ou qualquer outro papel desempenhado pelos jesuítas devem ser considerados como coerentes com a percepção que os jesuítas tinham de si. A análise desses papéis também deve levar em consideração a imagem, pré-concebida ou não, que os interlocutores tinham deles.

A perspectiva ontológica deve levar em conta a fluidez das percepções acerca de uma identidade, que é captada pelo diacronismo e compreendida de acordo com o momento histórico, como mostrado pela mudança de percepção acerca do exercício de atividades científicas por membros do clero. Além das diferenças, a diacronia pode mostrar continuidades. O caso do significado de ordem religiosa é um exemplo. Institucionalmente, seu significado não sofreu mudanças substanciais nos 400 anos que separam o Concílio de Trento do Vaticano II, embora outros termos terem sido empregados para designá-la.

A permanência do significado do que seja um religioso revela a persistência de características em comum entre os membros de ordens religiosas do tempo presente e aqueles

---

<sup>40</sup> Há uma análise sobre a aparente dissociação entre cientistas e religiosos em CAMENIETZKI, Carlos Ziller. Cientistas e religiosos. *Comciência*, Campinas, n. 65, mai. 2005.

<sup>41</sup> Para o historiador John Brooke, a ideia de que há um conflito necessário entre ciência e religião é resultado de posições essencialistas, que assumem existir algo essencial nessas categorias que as impelem sempre ao conflito. O mesmo ocorre para aqueles que advogam que há harmonia perene entre ciência e religião. Essas posições limitadas estão presentes não apenas nas sociedades, mas também em alguns trabalhos acadêmicos devido a existência de uma visão extremamente negativa da religião. BROOKE, John. A tese da complexidade entre o global e o local. Entrevista concedida a Jefferson dos Santos Alves. *Boletim Eletrônico da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, n. 15, 2017.

do século XVI ou anterior. Considerando a dimensão ontológica do paradigma de investigação, essas características são a natureza das ordens religiosas, constituem sua identidade e as diferenciam de outros grupos. Elas consistem na profissão dos conselhos evangélicos e na submissão às regras próprias, reconhecíveis em monges enclausurados e em frades missionários.

A diferenciação entre esses grupos tão díspares está no modo de vida adotado. Os monges, voltados à contemplação, não podem ter uma regra que os obriga a pregação itinerante; os frades, distintos pelas obras caritativas, não podem ter uma regra que os obriga a permanecerem enclausurados. Regras e modos de vida são interdependentes, suas variadas formas diferenciam as ordens umas das outras, possibilitando assim o reconhecimento de uma natureza específica, que permite determinar aquilo que é próprio e distintivo de cada uma delas.

Uma pergunta pertinente é se essa natureza específica é mutável ou permanente. Caso seja permanente, um perfil identitário pode ser traçado e mobilizado para estudar certa ordem religiosa ou religioso em qualquer recorte temporal ou espacial. Caso seja mutável, não há uma unidade identitária entre os religiosos de épocas e locais diferentes. Nesse caso, a perspectiva ontológica apontará diferentes ordens, com o mesmo nome, ao longo do tempo. A solução é analisar a ordem religiosa, que se pretende estudar, em perspectiva diacrônica. No caso específico da Companhia de Jesus, os jesuítas da primeira metade do século XVIII podem ser considerados os mesmos religiosos que foram os jesuítas do século XVI? Caso a resposta seja dada por um observador à frente desse recorte temporal, provavelmente a resposta será não. No entanto, nos interessa mais saber o que os jesuítas do século XVIII responderiam.

Para obter essa resposta, em primeiro lugar, é necessário entender o que significava pertencer a uma ordem religiosa, qual eram as características presentes em todas elas. Em segundo lugar, é preciso verificar o que significava ser um membro da Companhia de Jesus, não apenas para os jesuítas, mas também para a sociedade na qual desempenhavam seus diversos papéis. Em outras palavras, é preciso entender a natureza específica da Companhia de Jesus, encontrando os elementos identitários que garantem a unidade da ordem, mesmo que seus membros exerçam funções tão diversas.

### 1.2.1. A natureza das ordens religiosas: análise a partir de Trento

O primeiro capítulo do decreto tridentino *de regularibus et monialibus*<sup>42</sup> se refere a natureza específica das ordens religiosas como essência (*essentia*) ou substância (*substantia*),

---

<sup>42</sup> O título desse capítulo é “Todos os Regulares conformem a sua vida ao que prescreve a Regra que professarão; e os Superiores procurem com cuidado que assim o executem”.

o que torna mais adequada a adoção de uma perspectiva ontológica para identificarmos o modo pelo qual a sociedade concebe o que é ser um religioso e o modo pelo qual o próprio religioso entende seu papel na sociedade. Dessa forma, propomos uma análise mais pormenorizada do referido capítulo, sendo pertinente sua reprodução integral:

Como o santo Concilio não ignora, quanto esplendor, e utilidade nasce para a Igreja de Deos dos Mosteiros piamente estabelecidos, e bem administrados; para que a antiga, e regular disciplina, onde ella está descahida, com mais facilidade, e madureza se restaure; e onde se conserva, perservere mais constantemente, julgou necessario mandar, como manda, pelo presente Decreto: Que todos os Regulares assim homens, como mulheres regulem, e componhão a vida segundo prescrevem as Regras que professarão; e observem fielmente em primeiro lugar o que pertence á perfeição da sua profissão, como a obediencia, pobreza, e castidade, e quaesquer outros votos, e preceitos particulares, que haja em alguma Ordem particular, e pertenção respectivamente á sua essencia [*essentiam*]; e tambem conservem o que pertence á vida commum, sustento, e vestido. E os superiores ponhão todo o cuidado, e diligencia, tanto nos Capitulos Geraes, e Provinciaes, como nas suas Visitas, que não deixem de fazer a seus tempos, para que se não apartem das ditas Regras: pois he manifesto, que elles Superiores não podem relaxar aquillo, que pertence á substancia da vida Regular [*substantiam Regularis vitae*]. Porque não se conservando o que he base, e fundamento da vida Regular, forçosamente se arruinará todo o edificio.<sup>43</sup>

De acordo com o decreto, todos os religiosos, aqui chamados de regulares, devem seguir os votos de obediência, pobreza e castidade no contexto de uma vida em comum regida por uma estrutura regulamentadora, ou seja, os votos e preceitos específicos relacionados à essência da ordem<sup>44</sup>. Essa essência deve ser mantida pelos superiores, pois determina o decreto que eles “não podem relaxar aquillo, que pertence á substancia da vida Regular. Porque não se conservando o que he base, e fundamento da vida Regular, forçosamente se arruinará todo o edificio”.

A essência, ou a substância,<sup>45</sup> de cada ordem, que consiste na sua natureza específica, é aquilo que mantém a unidade dos seus religiosos em torno das regras e dos objetivos para os

---

<sup>43</sup> IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reyceud. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 2, p. 357-358.

<sup>44</sup> Dizemos que os votos e preceitos devam estar relacionados à essência da ordem por dois motivos. O primeiro concerne ao significado que o verbo pertencer pode assumir. Entendemos que o tradutor dos decretos de Trento quis dar ao verbo “pertencer” a acepção de “correlacionar-se”, conforme indicado pelo verbete correspondente do vocabulário de Raphael Bluteau (“ter dependencia ou correlação”). O segundo e principal motivo se deve ao que está na versão latina do decreto: “...*ac si que alia sunt alicujus Regulae. Et Ordinis peculiaris vota, et praecpta, ad eorum respective essentiam*...”. O texto latino não emprega um verbo correspondente a “pertencer”, mas a preposição *ad*. Logo, as regras, votos e leis próprias às ordens devem ser conforme as suas respectivas essências.

<sup>45</sup> A interpretação de que as palavras latinas *essentia* e *substantia* são sinônimos está corroborada por duas traduções dos decretos conciliares. A primeira, coetânea à Reyceud, foi vertida ao espanhol por Ignacio López de Ayala, que emprega o termo *esencia* para ambas. IGREJA CATOLICA. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano*. Trad. Ignacio López de Ayala. Madri: Imprenta Real, 1785. p. 455. A outra é a tradução para o francês, feita por Pierre Martial Chanut, que emprega *essence* também para ambas. IGREJA

quais foi criada. Essa perspectiva ontológica dada pelo Concílio valoriza as características iniciais, referidas como “antiga, e regular disciplina”. Dessa forma, retomando os argumentos iniciais deste capítulo, toda ordem religiosa é caracterizada pelos três votos, pelos objetivos estabelecidos em sua fundação, pelas regras cuja função é garantir que os religiosos não se desviem desses objetivos, estabelecendo um modo de vida peculiar.

A preocupação do decreto tridentino em fomentar nas ordens a manutenção de suas características iniciais e peculiares não foi novidade. Documentos eclesiásticos, anteriores ao Concílio, foram promulgados com o mesmo objetivo, como especificam as notas incluídas na tradução de Reycend, indicando documentos do terceiro Concílio Lateranense (1179), do Concílio de Vienne (1311-1312), dos papas Clemente III (1187-1191), Bonifácio VIII (1294-1303) e São Gregório Magno (590-604).<sup>46</sup> Dentre os documentos está a constituição *Exivi de paradiso*, promulgada, em 1312, durante o Concílio de Vienne, pelo papa Clemente V (1264-1314), cuja citação fundamenta a obrigatoriedade das ordens religiosas em professarem os votos de obediência, pobreza, e castidade<sup>47</sup>.

A promulgação dessa constituição reafirmava a obrigação dos membros da ordem dos Frades Menores a seguir esses votos, referidos como conselhos evangélicos (*consilia evangelii*), ao mesmo tempo em que estabelecia normas para o usufruto de propriedades pelos franciscanos, combatendo assim um rigorismo descabido<sup>48</sup>. Um aspecto importante desse documento é a afirmação de que os conselhos devem ser seguidos por ter sido uma determinação do fundador da ordem, São Francisco de Assis (1182-1226). Há o reconhecimento de que houve uma inspiração divina na formação da ordem, que garante o seguimento daquilo determinado pelo fundador, mesmo que a legitimidade dependa da aprovação pontifícia.

A inspiração divina do fundador justifica, por um lado, a manutenção das características iniciais e peculiares, por outro, os movimentos reformadores promovidos pelos próprios religiosos. Um exemplo desses movimentos está na tripartição dos franciscanos, decorrente do surgimento de diferentes perspectivas sobre qual seria o modo de vida mais adequado à inspiração divina de São Francisco. A primeira divisão ocorreu em 1517, quando o papa Leão X (1475-1521) distinguiu os franciscanos em duas ramificações, a Ordem dos Frades Menores

---

CATOLICA. *Le saint Concile de Trente oecuménique et general*. Trad. Pierre Martial Chanut. Paris: Sebastien Mabre-Cramoisy, 1674. p. 389.

<sup>46</sup> Idem. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 2, p. 356-409.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 358.

<sup>48</sup> CLEMENTE V (papa). *Exivi de Paradiso*. In. IGREJA CATÓLICA. *Corpus Iuris Canonici*. Pars II: in qua decretalium collectiones continentur. Lípsia: Bernhard Tauchnitz, 1839. p. 1109-1116.



Conventuais e a Ordem dos Frades Menores Observantes<sup>49</sup>. Em 1528, uma nova ramificação franciscana foi aprovada por Clemente VII (1478-1534), a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos<sup>50</sup>. Independentemente de qual seria o entendimento correto de como se viver conforme o que foi desejado por São Francisco, a tripartição revela que a condição primitiva da ordem era entendida como imprescindível.

Após o Concílio, no final do século XVI e início do XVII, ocorreram novas reformas em ordens religiosas visando o retorno da condição primitiva. Trata-se do movimento dos “descalços”, um adjetivo que não apenas indicava humildade, mas que seus aderentes seguiam estritamente o estipulado pelos fundadores de forma rude e austera. Os exemplos mais expressivos desse movimento foram os carmelitas, os agostinianos e os trinitários descalços.<sup>51</sup>

Além das reformas, os processos de intervenção e de dissolução de ordens religiosas também mostram a valorização da condição primitiva, mas a nível institucional e político, por terem início em acusações de que seus membros se afastaram dos objetivos originais pelos quais suas ordens foram criadas ou desobedeceram, sistematicamente, às suas regras. Esses processos, assim como a aprovação da ordem, dependem do papa para vigorarem.

No ano de 1773, por meio do breve *Dominus ac Redemptor*, a Companhia de Jesus foi dissolvida por Clemente XIV (1705-1774). Para além da questão dos jesuítas, esse documento expõe a importância dada, ao longo da história da Igreja Católica, à condição primitiva das ordens e à utilidade social que as mesmas deveriam ter para continuar existindo. O breve também expressa consonância com o decreto tridentino, reconhecendo que os religiosos contribuem para o “bem-estar e felicidade da cristandade” desde que mantenham os objetivos pelos quais foram criados. Caso deixem de contribuir dessa maneira, o papado poderia corrigi-los por meio de imposição de novos regulamentos ou apelando para o retorno da condição primitiva. Em último caso, a ordem seria dissolvida:

Entre todas as coisas que mais contribuem para se alcançar o bem-estar e a felicidade da cristandade, ocupam, sem dúvida, o primeiro lugar as Ordens Religiosas, que, em todos os séculos, têm sido o sustentáculo e o ornamento da Igreja e das quais colheu Ela sempre inúmeras vantagens. [...] Mas, chegando a tal ponto as coisas, ou que o povo cristão não colhesse mais de certas Ordens Religiosas os frutos outrora tão abundantes e ora tão desejáveis ainda, que pela natureza de sua instituição deviam elas produzir; ou que tais

---

<sup>49</sup> LEÃO X (papa). *Ite et vos in vineam meam*. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV.* Luxemburgo: 1742. p. 583-586.

<sup>50</sup> CLEMENTE VII (papa). *Religionis zelus*. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV.* Luxemburgo: 1742. p. 673-674.

<sup>51</sup> ROSA, Mario. *A Religiosa*. In: VILLARI, Rosario (org.) *O Homem Barroco*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Proença, 1995. p. 176.

Ordens se tornassem perniciosas e mais próprias a perturbar do que a proporcionar a tranquilidade dos povos; a mesma Sé Apostólica, que empregara seus cuidados em estabelecê-las, não hesitou em dar-lhes novos regulamentos, ou em chamá-las à primitiva disciplina, ou mesmo em dissolvê-las inteiramente.<sup>52</sup>

Antes de declarar a dissolução da Companhia de Jesus “para sempre, válida, imutável e eficaz; que tenha inteiro e pleno efeito e seja inviolavelmente observada por todos”<sup>53</sup>, Clemente XIV apresenta um histórico de intervenções papais e supressões de ordens, desde o século XIII, para situar sua decisão na tradição eclesiástica. Práticas recorrentes por longos períodos ganham legitimidade. O breve *Dominus ac Redemptor* salienta a autoridade do papa sobre os religiosos, remetendo a Inocêncio III (1160-1216) e Gregório X (1210-1276), que consolidaram a norma jurídico-canônica de que toda ordem deveria ser aprovada pelo papa, assim como sua faculdade de dissolvê-las<sup>54</sup>.

Clemente XIV enumera vários casos em que a autoridade papal foi exercida para extinção de algumas ordens, dos quais mencionamos seis. Primeiro, a abolição da Ordem Militar dos Templários em 1312, “por causa do seu geral descrédito, embora legitimamente aprovada, mesmo que tivesse outrora prestado a toda a cristandade benefícios tão importantes”<sup>55</sup>. Em seguida, cita a extinção da Ordem dos Irmãos Humilhados pelo papa Pio V por desobediência e conspiração contra a vida do cardeal Carlos Borromeu, nomeado visitador da ordem<sup>56</sup>; depois a abolição dos Irmãos Conventuais Reformados por Urbano VIII, em 1626, por não proverem a Igreja dos frutos espirituais esperados, ao mesmo tempo em que permitia seus membros a ser tornarem capuchinhos<sup>57</sup>. Por fim, se refere a abolição dos Cônegos Regulares de São Jorge “in Alga”, dos Jerônimos “de Fesulis” e a dos Jesuatas por Clemente IX, em 1668, pois deles “se colhia mui pouca ou nenhuma utilidade e vantagem para os cristãos, e nem delas se poderia esperar, no futuro, melhores proveitos”<sup>58</sup>.

Após situar a supressão de ordens como prática recorrente da Igreja, Clemente XIV faz uma contraposição entre os objetivos para os quais a Companhia de Jesus foi fundada e o comportamento de seus membros. De acordo com *Dominus ac Redemptor*, a ordem jesuítica “foi estabelecida e criada, pelo seu santo Fundador, para a salvação das almas; - para a

---

<sup>52</sup> CLEMENTE XIV (papa). *Dominus ac Redemptor*. ARAÚJO, André Luís de (org.). *Dois períodos de uma mesma história num mesmo espírito: Documentos para a história da Companhia de Jesus: supressão e restauração*. São Paulo: Pateo do Collegio: Loyola, 2013. p. 28-29.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 29-30.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 30-31.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 32.

conversão dos hereges, especialmente dos infiéis; - para dar à piedade e à religião maior esplendor e engrandecimento”<sup>59</sup>. Esse objetivo teria sido paulatinamente deixado de lado a partir do século XVII, quando muitos jesuítas estariam envolvidos com negócios mundanos e assuntos políticos. A partir da segunda metade do século XVIII, são acusados de perturbarem a paz e a tranquilidade da Igreja pelas Coroas de França, Espanha, Portugal e das duas Sicílias<sup>60</sup>. Esses elementos foram o suficiente, segundo o breve papal, para extinguir a Companhia.

A supressão dos jesuítas em 1773 é assunto demasiadamente complexo, cujas razões não estão totalmente expostas em *Dominus ac Redemptor*. No entanto, o breve de Clemente XIV mostra que uma ordem religiosa pode ter seus atos e sua existência questionadas por meio da argumentação de que se afastou das regras e dos objetivos delineados pelos fundadores. Mostra também o fator político na supressão, pois deixa claro quais foram as Coroas insatisfeitas com as ações da Companhia.

No caso português, a Coroa expulsou a Companhia de Jesus de seus domínios, em 03 de setembro de 1759, por meio de lei, alegando que os jesuítas eram “Notorios Rebeldes, Traidores, Adversarios, e Aggressores [...] deploravelmente alianados do seu Santo Instituto”<sup>61</sup>. O argumento de que determinada ordem tenha se afastado das regras e se desvirtuado de seus fins era considerado grave também na esfera secular. Assim como Trento, as esferas políticas entendiam que “não se conservando o que he base, e fundamento da vida Regular, forçosamente se arruinará todo o edificio” e uma ordem deixa de ter utilidade para a sociedade.

Em 07 de agosto de 1814, o papa Pio VII restaurou a Companhia de Jesus em todo mundo pela bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. Antes, os jesuítas foram restabelecidos na Rússia, em 1801, após pedidos de antigos jesuítas que lá habitavam por não terem sido desmantelados pela czarina Catarina II, já que era necessário a ratificação real das decisões pontifícias. Três anos mais tarde, a Companhia foi restaurada no Reino das Duas Sicílias por solicitação do rei Fernando. A atuação dos jesuítas, nesses reinados, ocasionou inúmeros pedidos de restauração da ordem, que foram atendidos pelo papa. Para além desses pedidos, a bula de Pio VII indica que o retorno dos jesuítas atendia duas demandas. A primeira era por

---

<sup>59</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>60</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>61</sup> PORTUGAL. Lei de 3 de Setembro de 1759. Exterminando os Jesuítas e proibindo a comunicação com os mesmos. In: \_\_\_\_\_. *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última Compilação das Ordenações, Redegida pelo desembargador Antonio Delgado da Silva. Legislação de 1750 a 1762*. Lisboa: Typografia Maignense, 1830. p. 713-716.

formação católica de jovens, permitindo a eles que dirigissem colégios e seminários. A segunda demanda era por sacerdotes dispostos a ministrar os sacramentos e realizar pregações<sup>62</sup>.

A restauração mantinha dois importantes papéis exercidos pelos jesuítas antes da supressão, cujo desempenho não poderia ser descolado das condições primitivas da ordem, acessíveis pelo seguimento da regra e do exemplo dado pelo fundador:

Por quanto podemos no Senhor, exortamos a todos e a cada um, superiores, prepósitos, reitores, companheiros e alunos desta restabelecida Companhia a mostrar-se em cada lugar e tempo fiéis seguidores e imitadores de seu tão grande pai e fundador, a observar exatamente a regra por ele redigida e prescrita, e a procurar seguir com sumo fervor os avisos e conselhos por ele deixados a seus filhos.<sup>63</sup>

As bulas de supressão e restauração da Companhia de Jesus expressam aquilo que o Concílio de Trento considerava como essência das ordens. A unidade e a efetividade dos religiosos só seriam possíveis pelo seguimento das regras e dos objetivos para os quais sua ordem foi criada. O decreto *de regularibus et monialibus* também considera que essa unidade deva ser externada por meio das vestes, o que daria maior solidez a identidade religiosa, atentando sobre a necessidade de se conservar o que “pertence á vida commum, sustento, e vestido”. A questão da vestimenta não é de somenos importância, tanto que é um fator presente na tripartição dos franciscanos.

As roupas distintas das ordens eram um elemento importante da vida religiosa, fazia parte de suas identidades e conectava o religioso às noções de consagração, identidade de grupo e ruptura com o mundo<sup>64</sup>. Na sessão XIV do Concílio, ocorrida em 1551, foi promulgado o Decreto da Reforma indicando que “o principal emprego dos Bispos he admoestar os subditos da sua obrigação: principalmente aquelles, a quem está encarregado o cuidado das almas”, ou seja, o clero. No sexto capítulo, o decreto trata da obrigação dos clérigos em se vestirem adequadamente: “Ainda que he certo, que o habito não faz o Monge, com tudo convém, que os Ecclesiasticos tragaõ vestido conveniente ao seu proprio estado, para com a decencia do habito exterior manifestarem a interior honestidade de costumes”.

O famoso adágio “o hábito não faz o monge” foi retirado de uma das ordenanças dos Decretais<sup>65</sup> de Gregório IX (1227-1241). Essa coletânea de decretos foi organizada pelo

---

<sup>62</sup> PIO VII (papa). *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. ARAÚJO, André Luís de (org.). *Dois períodos de uma mesma história num mesmo espírito: Documentos para a história da Companhia de Jesus: supressão e restauração*. São Paulo: Pateo do Collegio: Loyola, 2013. p. 52-57.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>64</sup> KILLEEN, Peter F. *The Development and Significance of the Religious Habit of Men*. Dissertação de doutorado em Filosofia. Washington: The Catholic University of America, 2015.

<sup>65</sup> Os decretais consistem em uma coletânea de trechos de cartas e decretos pontifícios ou eclesiásticos com poder legislativo, emitidos em diferentes períodos, mas vigentes até que um papa legisle ao contrário.

canonista dominicano Raimundo de Penaforte em 1234, a pedido de Gregório IX, dividida, inicialmente, em cinco livros e organizada em *titulus* e *capitulus*.<sup>66</sup> O adágio está citado no *titulus XXI*, denominado *De regularibus, et transeuntibus ad religionem*, especificamente no *capitulus XXII*,<sup>67</sup> uma reprodução do decreto do papa Honório III, promulgado em 1222, que tornava obrigatório o uso do hábito monacal somente por aqueles que professarem a regra da ordem a qual aderiram. Uma vez feita a profissão, a vestimenta do hábito era obrigatória<sup>68</sup>. No final do século XVII, os canonistas Manuel González Téllez e Prosper Fagnani publicaram edições comentadas dos decretais gregorianos, o que aponta para sua pertinência à Igreja Católica na Época Moderna.

Ainda sobre a questão das vestes. Seguindo as orientações de Trento, o sínodo da Arquidiocese de Milão de 1584, presidido pelo cardeal Carlos Borromeu, decretou o preto como a única cor permitida para a batina clerical. Esse requisito foi cumprido não apenas pelo clero secular, mas também pelos clérigos regulares, como os jesuítas<sup>69</sup>. Especificamente em relação aos religiosos, a Sagrada Congregação do Concílio de Trento, responsável por implementar as decisões conciliares, emitiu, em 1686, um decreto ordenando que diferentes ordens não usem o mesmo hábito<sup>70</sup>.

### 1.2.2. Carisma, inspiração primitiva e espiritualidade

As regras, os objetivos e a imagem do fundador e dos demais protagonistas são elementos presentes naquilo que Trento referenciou como essência ou substância das ordens, sem a qual não seria possível manter a unidade e formar uma identidade, expressa também nas vestes. Alguns conceitos e perspectivas teológicas, que podem ser encontrados em acadêmicos pertencentes ao clero católico, ao serem apropriados no trabalho historiográfico, permitem uma

---

<sup>66</sup> Há várias versões dos decretais, seja em coleções de leis canônicas, como as intituladas *Corpus Juris Canonici*, seja em publicações específicas de decretais que contemplem normas eclesiais organizadas a pedido de não apenas de Gregório IX, mas também de Bonifácio VIII, Clemente V e João XXII.

<sup>67</sup> O título deste capítulo é “*Qui ultra annum portat habitum monachalem in monasterio, ubi sunt habitus indistincti, confetur Professus*”. Os demais *capituli* do *titulus XXI* aludem apenas os monges e os cônegos regulares. O terceiro tipo de vida religiosa, os mendicantes, era bastante recente, pois foi aprovado pelo papado em 1216. Porém, as determinações ali contidas têm aplicabilidade a todos os religiosos, exceto determinações contrárias posteriormente emitidas. IGREJA CATÓLICA. *Gregorii Papae IX Decretales, una cum Libro sexto, Clementinis et Extravagantibus ad veteres codices restitutae et notis illustratae quibus accedunt septimus decretalium et Jo. Pauli Lancelotti Institutiones juris canonici, cum indicibus necessariis*. Tomus II. Lyon: Gasparis Girardi, 1760. p. 463.

<sup>68</sup> IGREJA CATÓLICA. *Gregorii Papae IX Decretales, una cum Libro sexto, Clementinis et Extravagantibus ad veteres codices restitutae et notis illustratae quibus accedunt septimus decretalium et Jo. Pauli Lancelotti Institutiones juris canonici, cum indicibus necessariis*. Tomus II. Lyon: Gasparis Girardi, 1760. p. 463.

<sup>69</sup> Essa decisão fomentou o uso da cor preta na Igreja Ocidental. KILLEEN, Peter F. *The Development and Significance of the Religious Habit of Men*. Dissertação de doutorado em Filosofia. Washington: The Catholic University of America, 2015. p. 120.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 120.

análise mais pormenorizada do que Trento indicou como essência. Um desses acadêmicos é o historiador Giacomo Martina, que, ao tratar da renovação da vida religiosa na Idade Moderna, aponta dois elementos formadores da identidade das ordens religiosas:

A gênese e o desenvolvimento das ordens religiosas mostram nitidamente dois elementos: o carisma (livre inspiração de Deus, independente de qualquer lei e de qualquer mediação) e o enquadramento jurídico (necessário ou utilíssimo para distinguir o verdadeiro do falso carisma e para garantir sua estabilidade). No decorrer dos séculos, a vida religiosa assume novas formas: assistimos então à sucessão periódica de novas forças na história da vida religiosa, correspondendo cada uma delas a uma nova exigência do momento histórico.<sup>71</sup>

De acordo com os elementos apresentados por Martina, as características iniciais podem ser interpretadas como carisma, um conceito teológico que indica a “livre inspiração de Deus”. As regras específicas, indicada no decreto *de regularibus et monialibus* como “outros votos, e preceitos particulares”, são o enquadramento jurídico, que não apenas rege a vida dos religiosos, mas é um instrumento de manutenção do carisma da ordem e, portanto, da sua identidade. Essa conceituação pode parecer pouco operacional para o estudo historiográfico uma vez que recorre a ação divina para explicar a origem de instituições terrenas. No entanto, revela um aspecto da mentalidade dos sujeitos históricos em questão: eles presumem a origem divina das ordens e sacralizam seu processo de fundação e consolidação.

A ressignificação do conceito de carisma em pressuposto da pesquisa histórica constitui um instrumento para entendermos as características próprias e distintivas de cada ordem. Há dois motivos para isso. O primeiro é a evidenciação de que as regras e demais aparatos normativos não possuíam apenas um valor jurídico, mas também um valor e uma funcionalidade religiosa por serem considerados um meio para preservação da inspiração divina<sup>72</sup>. O rompimento das regras significaria o desvirtuamento de objetivos divinamente inspirados. O segundo motivo é a indicação de que os fundadores e demais protagonistas<sup>73</sup> eram percebidos como pessoas inspiradas por Deus. Essa percepção cria regras diretivas tácitas baseadas nas trajetórias e nos escritos desses personagens. Há diferentes interpretações acerca

---

<sup>71</sup> MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos Dias. O Período da Reforma*. Trad. Orlando Soares Moreira. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. v. 1. p. 212.

<sup>72</sup> Diz Martina que o enquadramento jurídico é “necessário ou utilíssimo para distinguir o verdadeiro do falso carisma e para garantir ao carisma sua estabilidade”. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos Dias. O Período da Reforma*. Trad. Orlando Soares Moreira. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. v. 1. p. 212.

<sup>73</sup> Ao contrário de Martina, a conceituação de carisma dada pelo historiador José Eduardo Franco destaca os fundadores e demais protagonistas. Por essa razão, nos auxilia a compreender o papel desses personagens e das narrativas sobre eles na formação do perfil identitário das ordens. Segundo Franco, nos momentos iniciais, um ou mais protagonistas “ênfatizaram um dos ideais de vida propostos por Cristo nos Evangelhos e constituíram-no como carisma, que é a referência fundamental e a razão de ser, existir e agir das comunidades que fundam”. FRANCO, José Eduardo. *Das Ordens às Congregações Religiosas: Metamorfoses da vida consagrada católica*. *Brotéria*, Braga, v. 168, n. 2, p. 119-135, mar. 2009. p. 127.

das trajetórias desses protagonistas presentes em sermões e relatos biográficos. Certos aspectos biográficos podem ser enfatizados de acordo com conjecturas e objetivos do autor, como pode ser visto em escritos de caráter hagiográfico com o intuito de promover uma canonização.

O historiador John O'Malley é outro acadêmico pertencente ao clero católico que possui uma perspectiva teológica útil para entendermos a importância dada às características iniciais. Segundo ele, o carisma corresponde à “inspiração primitiva”, ou seja, ao espírito e aos objetivos dos fundadores. As regras específicas de cada ordem devem ter essa inspiração como principal fonte. O'Malley concorda com Martina que as regras mantêm o carisma, mas acrescenta que a história social da ordem, sobretudo a relativa aos primeiros anos, também desempenha essa função.<sup>74</sup> Apesar de ele se referir à pesquisa historiográfica contemporânea, as ordens sempre foram marcadas pela valorização de seu passado e da figura de seus fundadores e outros protagonistas, e conseqüentemente, produtora de narrativas sobre os mesmos.

Os posicionamentos de Martina e O'Malley são pertinentes à perspectiva teológico-eclesiástica católica desenvolvida desde a década de 1960, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965). O mesmo discurso pode ser visto em papas contemporâneos, cujos documentos expressam mais uma doutrina filosófico-teológica do que uma perspectiva historiográfica<sup>75</sup>. Isso não impossibilita que os argumentos desses historiadores eclesiais sejam mobilizados para interpretarmos o que significa a essência citada por Trento e como essa ideia esteve no fundamento das produções intelectuais e nos modos de pensar e agir dos religiosos.

Outro conceito que possibilita a busca por aquilo que é próprio e distintivo de cada ordem é mobilizado pelo medievalista André Vauchez em seu estudo sobre o impacto das mudanças sociais nas representações do divino e nas formas de vida religiosa entre os séculos VIII e XIII. Trata-se do conceito de espiritualidade. Cada espiritualidade representa uma maneira diferente de viver o cristianismo, que é expressa por experiências e práticas<sup>76</sup>. No seio da religiosidade católica, essas maneiras não são contraditórias entre si por respeitarem o mesmo sistema dogmático. A diferença está no enfoque dado a certos aspectos da mensagem cristã.

---

<sup>74</sup> O'MALLEY, John W. Five Missions of the Jesuit Charism: Content and Method. *Studies in the Spirituality of Jesuits*, v.38, n. 4, p. 1-33, 2006. p. 2-3.

<sup>75</sup> Como exemplo, citamos a *Exortação apostólica pós-sinodal Vita Consecrata*, de 25 de março de 1996, de João Paulo II; *Carta Apostólica a todos os consagrados por ocasião do Ano da Vida Consagrada*, de 21 de novembro de 2014, de Bento XVI.

<sup>76</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 7-9.

Cada espiritualidade está relacionada a um corpo de doutrinas<sup>77</sup> expresso nas regras e nos escritos dos considerados notáveis da ordem. O surgimento e o desenvolvimento de espiritualidades não devem ser entendidos apenas como uma consequência de transformações sociais, é preciso considerar o papel de protagonistas cujas ideias possibilitaram suas formações, adaptações e permanências<sup>78</sup>. Para Vauchez, as mensagens desses protagonistas possuem um caráter intemporal, pois são acolhidas em diferentes sociedades, inclusive as atuais<sup>79</sup>.

Para que seja construído o protagonismo de certos personagens da história do cristianismo, a relevância da produção intelectual é apenas um dos fatores. Ao olharmos para os protagonistas religiosos, o reconhecimento de que eles tiveram uma trajetória adequada ao carisma da ordem consiste no principal fator de construção da protagonização. Estando evidenciada essa conformidade, ao personagem é conferido o caráter de autoridade modelar, seu trabalho intelectual ou o modo como desempenhou sua vida religiosa passam a ser objetos de emulação e argumentos de validação a determinadas práticas, sobretudo quando há o intuito de fomentá-las.

Por meio dos conceitos de carisma e espiritualidade, mostramos que há a formação de uma consciência entre os religiosos de que a sua ordem é um projeto institucional divino, portanto as regras devem ser seguidas e os protagonistas devem ser modelos. Essa consciência muda de acordo com as susceptibilidades do tempo. Os conceitos também permitem identificar como pode existir uma coerência nos modos de pensar e agir entre os membros das ordens a despeito das diferentes sociedades onde atuam. As narrativas expandem suas possibilidades de atuação sem romper com seus objetivos primevos. Elas formam e reformam as imagens que a própria ordem tem de si. A subordinação às regras próprias e a coerência dos modos de pensar e agir consistem na natureza específica da ordem, sendo elementos constitutivos de sua identidade.

A ideia de que existe uma natureza, ou essência, que orienta as ações dos regulares é mais do que uma interpretação historiográfica ou teológica, é uma percepção apreendida pelos sujeitos históricos. A concepção de que as ordens devem seguir a “inspiração primitiva” pela qual e para qual foram criadas está explicitada, como mostramos, no principal conjunto de normas que orientou a Igreja Católica a partir da segunda metade do século XVI, os decretos

---

<sup>77</sup> Segundo Vauchez, “para que se possa falar de vida espiritual, é preciso que haja previamente não apenas uma adesão formal a um corpo de doutrinas, mas também uma impregnação dos indivíduos e das sociedades pelas crenças religiosas que eles professam, o que só pode se efetuar com o tempo”. Ibidem, p. 11.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>79</sup> Ibidem.



do Concílio de Trento, mais especificamente no primeiro capítulo do decreto *de regularibus et monialibus*.

Retomando o decreto tridentino, o emprego de essência ou substancia expressa aquilo que é próprio e distintivo de cada ordem: as regras e outras normas que a regem e orientam e as formas pelas quais os religiosos entendem seu passado e o ressignifica por meio de suas narrativas, sobretudo aquelas acerca de seus fundadores e protagonistas. Há diferentes tipos de ordens, cada uma com modos de vida próprios, mas todas com a mesma estruturação.

### 1.2.3. Os Estados de vida religiosa dos monges até os mendicantes

Na definição de ordem religiosa apresentada por Bluteau, anteriormente transcrita, há a equivalência com a palavra Religião. Essa sinonímia revela uma carga simbólica do que é ser religioso. No verbete específico sobre Religião, além da usual referência aos “cultos que os homens, ainda que diferentes na doutrina, e costumes, adoraõ a Deos”, Bluteau apresenta acepções fundamentadas em quatro possíveis origens latinas da palavra religião, a saber: “*relegendo Deum*, porque com ella o homem, que havia deyxado a Deos, o tornou a buscar”; “*religando*, que quer dizer Atar, ou tornar a atar”; “*reeligere*, que val o mesmo, que tornar a escolher”; “*relinquere*, que quer dizer Deyxar”. Dentre elas, a acepção fundamentada em *religando*, permite verificar o que significava ser religioso:

Religiaõ tambem he hum estado de vida, e modo de viver, separado do mûdo, com Regras, Constituições, e Votos, que nos ataõ, e ligão com Deos, e por isso se chama Religiaõ à *Religando*,<sup>80</sup> que quer dizer *Atar*, ou *tornar a atar*, porque o Religioso àlem do commum ligame dos Mandamentos de Deos, e preceytos da Igreja, he outra vez atado com o vinculo dos votos, e regras da Ordem, que professa.<sup>81</sup>

A doutrina católica estabelece que os mandamentos e preceitos da Igreja possibilitam os cristãos a construir um novo vínculo com Deus e assim obter a salvação. Quando se opta por “hum estado de vida, e modo de viver, separado do mûdo”, ou seja, se opta por integrar uma ordem religiosa, o cristão obtém mais um instrumento para se salvar: “os votos, e regras da Ordem, que professa”.

A definição de Religião como estado de vida pode ser encontrada na segunda metade do século XIII, especificamente na *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino (1225-1274),

---

<sup>80</sup> As acepções apresentadas por Bluteau estão fundamentadas em quatro possíveis origens latinas da palavra religião: “*relegendo Deum*, porque com ella o homem, que havia deyxado a Deos, o tornou a buscar”; “*religando*, que quer dizer *Atar*, ou *tornar a atar*”; “*reeligere*, que val o mesmo, que tornar a escolher”; “*relinquere*, que quer dizer *Deyxar*”. RELIGIAÕ. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 220-222.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 221.

quando disserta sobre o estado religioso (*religionis status*)<sup>82</sup> partindo das mesmas possíveis origens latinas da palavra Religião citadas por Bluteau. Segundo Santo Tomás, os religiosos são aqueles que "se consagram totalmente ao serviço de Deus" e têm como objetivo a "perfeição da caridade":

A perfeição da caridade é o fim do estado religioso [*status religionis*]. Ora, o estado religioso é uma certa disciplina ou exercício para alcançar a perfeição. [...] é evidente que aquele que se esforça em alcançar um fim não é obrigado a já tê-lo obtido. O que se exige é que se esforce, de um modo ou de outro, por alcançá-lo. [...] também, não está obrigado a todos os exercícios pelos quais se chega à perfeição, mas só àqueles que, precisamente, lhe são prescritos pela regra em que professou.<sup>83</sup>

A perfeição da caridade significa uma aproximação perfeita com Deus. Como cada ordem religiosa possui um caminho para isso em suas regras, pode ser chamada de Religião. Há duas consequências dessa linha de raciocínio. A primeira é a valorização dos fundadores e das regras por eles escritas, pois não se tratam apenas de normas organizadoras da vida religiosa, mas de meios para alcançar a perfeição. A segunda consequência é a consideração de que aqueles que optaram por um "estado de vida, e modo de viver, separado do mundo" são superiores aos que optaram por viver no mundo, como são os leigos e clérigos seculares.

A origem da identificação de estado religioso com perfeição está no surgimento dos mosteiros, locais considerados mais adequados para o exercício da caridade e imitação do modo de viver de Jesus e seus apóstolos (obedientes, pobres e castos). As primeiras experiências monásticas cristãs<sup>84</sup> ocorreram no século III com os anacoretas, homens que viviam isolados em regiões desérticas no Oriente Médio. Eles entendiam que a vida austera proporcionasse uma maior união com Deus. Com a incorporação da religião cristã pelo Império Romano no primeiro quartel do século IV, houve um aumento do movimento monástico devido a crítica à

---

<sup>82</sup> De acordo com o teólogo Albert Raulin, responsável pelas notas da edição da *Suma Teológica* consultada: "Os substantivos 'um religioso', 'uma religiosa' e expressões como 'vida religiosa', 'comunidade religiosa', conservaram o sentido que lhes conferia Sto. Tomás. Em contrapartida, se muitos de nossos contemporâneos se interessam pela religião (estudam-lhe a história, a sociologia, a filosofia, etc.), bem poucos apreendem o sentido preciso do que Sto. Tomás chama de 'virtude de religião'. Ora, neste artigo, é a partir da noção de religião como virtude que Sto. Tomás estabelece que o estado religioso é um estado de perfeição. Em sua perspectiva, era ir do conhecido ao desconhecido." TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica* (II seção da II parte, questões 123-189). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. v. 7. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 679.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 681.

<sup>84</sup> "A experiência monástica, entendida como separação do mundo, caracterizada pela renúncia total aos valores terrenos (da propriedade à família) para melhor praticar a procura individual de Deus, é própria de muitas civilizações". BENVENUTI, Anna. O monaquismo. In: ECO, Umberto (org.). *Idade Média*: Bárbaros, cristãos e muçulmanos. Alfragide: Dom Quixote, 2011.

flexibilização da moral cristã promovida pela simbiose entre sociedade romana e cristianismo. Assim, o monasticismo se tornou um movimento contrário à cultura religiosa secularizada.<sup>85</sup>

Em paralelo ao anacoreto, se desenvolvia o monasticismo cenobítico no qual os monges habitavam mosteiros regidos por um abade. Os primeiros mosteiros que se têm notícia foram estabelecidos no Egito por São Pacômio na primeira metade do século III. Esse modelo migrou para Europa durante os dois séculos seguintes e vários mosteiros surgiram orientados por regras diferentes, cabendo ao abade o papel de legislador. Essa variedade de regras, segundo Raphael Bluteau, teve fim com São Bento de Núrsia “porque reduziu todos os Monges do seu tempo a huma certa ordem, e regra, não havendo então outra em Occidente, que os Monges geralmente professassem”<sup>86</sup>, dando início assim às ordens religiosas.

São Bento escreveu sua Regra após se tornar abade do mosteiro de Monte Cassino, localizado ao sul de Roma, no ano de 529. Conforme o seu primeiro capítulo, havia quatro gêneros monacais, mas a regra era proposta apenas aos cenobitas:

Cousa clara he que hai quatro maneiras de monjes. A primeira dos Cenobitas, que quer dizer, dos que estão em mosteiro, os quaes viuem debaixo de regra e Abbade. A segunda dos Anachoretas, que são os ermitãos [...] A terceira maneira de monjes he muy abominauel, e estes são os Sarabaitas, os quaes não sendo aprouados por algũa regra [...] viuendo de dous em dous, ou de tres em tres, porventura, soos, e sem pastor [...] A quarta maneira de monjes he a dos que se chamam girouagos, os quaes toda sua vida andam por diuersas prouincias [...] peores em tudo que os Sarabaitas [...]. Deixados pois estes tornemos a falar do muy forte genero de monjes, que se chamam Cenobitas.<sup>87</sup>

A Regra beneditina promoveu a unificação do modo de vida cenobítico no Ocidente, o que explica a afirmação de Bluteau de que “a primeyra das Religioens que se chamou Ordem [Religiosa], foy a de S. Bento”<sup>88</sup>. Porém, a Regra não se coloca como reguladora de uma *vita religiosa*, mas de uma *vita monachorum*, composta de *monachi* ou *frates*, não de religiosos<sup>89</sup>.

A integração dos termos *ordo* e *religio* ocorreu no século XII para distinguir grupos de mosteiros que compartilhavam o mesmo ordenamento de vida religiosa (*ordo religiosus*), não apenas a mesma regra, formando congregações, e tinham como referência uma casa-mãe

---

<sup>85</sup> DAWSON, Christopher Henry. *A formação da Cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 224-227.

<sup>86</sup> ORDEM. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 6. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 104.

<sup>87</sup> BENTO DE NÚRSIA. *Regra do glorioso Patriarca Sam Bento*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586. p. 4.

<sup>88</sup> ORDEM. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 6. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 104.

<sup>89</sup> BENTO DE NÚRSIA. *Regula Sanctissimi Benedicti monachorum omnium patris almifici*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586.

abacial<sup>90</sup>. Nesse mesmo século, no ano 1139, o Concílio Lateranense II reconheceu a existência de duas *religiones*, a monástica e a dos cônegos regulares, regidas, respectivamente, pela Regra de São Bento e pela Regra de Santo Agostinho.<sup>91</sup> A experiência congregacional foi resultado das reformas promovidas no mosteiro francês de Cluny, construído em 910, que propunham a restauração da vida monástica conforme a Regra de São Bento<sup>92</sup>.

O ordenamento cluniáco da vida religiosa deu origem à primeira ramificação da ordem beneditina, sem deixar de identificar-se como tal. A partir do século XI, outros mosteiros tomaram Cluny como modelo, constituindo uma congregação<sup>93</sup>. Assim como Cluny, outros movimentos reformistas beneditinos não propunham uma cisão explícita, apenas ofereciam uma nova forma de viver a Regra de São Bento, como é o caso da Ordem dos Camaldulenses, criada por Romualdo de Ravena em 1009, ou da Ordem dos Valombrosianos, criada por João Gualberto em 1039. Há aqueles que causaram cisões, como a Ordem de Cister, fundada na abadia francesa de mesmo nome em 1098 pelos monges Roberto de Molesme, Alberico de Cîteaux e Estêvão Harding.<sup>94</sup>

Os monges cistercienses se diferenciavam dos beneditinos e representavam uma nova Religião. Seguiam a Regra de São Bento de forma independente e eram orientados pela *La Charte de Charité*, escrita por Estêvão Harding para padronizar a forma de governo de todos os mosteiros que desejassem seguir o ordenamento religioso cisterciense. A carta de Harding foi aprovada pelo papa Calisto II, em 1119<sup>95</sup>. Essa aprovação pontifícia marca o início da vinculação jurídica entre as novas ordens e o papado.

O surgimento de novas ordens era decorrente de novas propostas de vida religiosa, não necessariamente resultado de uma cisão beneditina. Em 1084, Bruno de Colônia fundou a Ordem dos Cartuxos em um mosteiro localizado na comuna francesa de Saint-Pierre-de-Chartreuse, conhecida como a Grande Cartuxa. A proposta da ordem era promover uma vida monacal isolada e de inspiração beneditina, sem seguir uma regra específica.<sup>96</sup> Apenas em 1127, o prior da Grande Cartuxa, Guigo I, registrou os costumes da ordem desde o tempo de seu

---

<sup>90</sup> BENVENUTI, Anna. Ordens Religiosas. In: ECO, Umberto (org.). *Idade Média: Catedrais, Cavaleiros e Cidades*. Alfragide: Dom Quixote, 2011.

<sup>91</sup> MELLONI, Alberto. Os sete concílios “papais” medievais. In: ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995. p. 194.

<sup>92</sup> ALSTON, George Cyprian. Congregation of Cluny. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> GILDAS, Marie. Cistercians. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908.

<sup>95</sup> HUDDLESTON, Gilbert. St. Stephen Harding. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912.

<sup>96</sup> CAMPOS, Fernanda Maria Guedes de. *A ordem das Ordens Religiosas: roteiro identitário de Portugal (séculos XII - XVIII)*. Lisboa: Caleidoscópio, 2017. p. 390.

fundador, formando as *Consuetudines Cartusiae*, para orientar a vida dos seus religiosos, dando origem às suas regras<sup>97</sup>. Carca de 50 anos depois, em 1176, o papa Alexandre III concedeu aprovação pontifícia à todas as casas da Ordem da Cartuxa<sup>98</sup>. Outro caso de proposta inovadora de vida religiosa foi a fundação da Ordem dos Cônegos Regulares Premonstratenses, em 1120, por Norberto de Xanten. Esses novos cônegos não rompiam com a Regra de Santo Agostinho, mas adotaram costumes monásticos rigoristas, como abstinência e mortificação<sup>99</sup>.

Na primeira metade do século XIII, a *vita religiosa* deixou de ser restrita aos monges e cônegos. O desenvolvimento dos centros urbanos e a necessidade de pregação e conversão frente às heresias e à expansão islâmica fomentaram o surgimento do movimento mendicante, livre da clausura e das obrigações litúrgicas junto às catedrais. As três primeiras ordens mendicantes foram aprovadas oficialmente pelo papa Honório III. A Ordem dos Pregadores, ou dominicanos, foi aprovada em 1216 pela bula *Religiosam vitam*, no qual está explícito o reconhecimento papal de que seus membros optaram por uma vida religiosa, sendo-lhe outorgada a Regra de Santo Agostinho<sup>100</sup>. Posteriormente, Honório III aprovou as regras da Ordem dos Frades Menores, ou franciscanos, em 1223<sup>101</sup>, e da Ordem dos Frades Eremitas da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo, ou carmelitas, em 1226<sup>102</sup>.

#### 1.2.4. Da *vita monachorum* para *vita religiosa*: análise de uma tradução da Regra de São Bento do século XVI.

Quando a regra de São Bento foi escrita, no século VI, a vida religiosa estava restrita à *vita monachorum*. Em termos de nomenclatura, o século XII apresentou o termo *ordo religiosus* como o mais apropriado para indicar uma associação de mosteiros que compartilhavam o mesmo estilo de vida<sup>103</sup>. Com o surgimento de novas ordens e das ramificações beneditinas, a expressão *vita religiosa* se confirmou como a mais adequada para se referir aos grupos de

---

<sup>97</sup> WEBSTER, Douglas Raymund. The Carthusian Order. *The Catholic Encyclopedia*. v. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908.

<sup>98</sup> ALEXANDRE III (papa). Cum vos per Dei gratiam. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV*. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742. p. 45.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 133.

<sup>100</sup> HONÓRIO III (papa). Religiosam vitam. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV*. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742. p. 64.

<sup>101</sup> Idem. Solet annuer. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV*. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742. p. 66-68.

<sup>102</sup> Idem. Ut vivendi normam. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV*. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742. p. 70-71.

<sup>103</sup> BENVENUTI, Anna. Ordens Religiosas. In: ECO, Umberto (org.). *Idade Média: Catedrais, Cavaleiros e Cidades*. Alfragide: Dom Quixote, 2011.

pessoas que professavam os conselhos evangélicos e eram submissas às regras específicas, ou seja, às ordens religiosas.

Na bula *Religiosam vitam*, emitida por Celestino III, em 1198, para aprovação da Congregação de Monges de Montevergine, uma ramificação da Ordem de São Bento, a *vita monachorum* era considerada como *vita religiosa*. O mesmo ocorreu com os frades da Ordem dos Pregadores, aprovada em 1216 pela bula homônima de Honório III. Assim, os primeiros mendicantes também foram considerados religiosos. A partir do século XIII, a percepção de que monges e frades compartilham a mesma natureza está consolidada, sendo corroborada no Concílio de Trento pelo decreto *de regularibus et monialibus*. Não por acaso, Honório III iniciou sua bula<sup>104</sup> com as mesmas palavras de Celestino III<sup>105</sup>: “aos que escolheram aderir à vida religiosa convêm a proteção apostólica para que ataques perversos não os separem de seu propósito, nem mitiguem o vigor da sagrada Religião.”

A primeira publicação da Regra de São Bento em Portugal ocorreu em 1586. Foram duas versões, uma com o texto original latino, outra com a tradução em português. Na versão latina não há menções à *vita religiosa* ou termo similar. São Bento empregou *vita monachorum* e denominou os monges de *monachi* e *frates*, não *religiosi*. Na tradução, *vita religiosa* integra o texto da Regra e as palavras *monachi* e *frates* não são traduzidas apenas por *monges* e *irmãos*, mas também por *religiosos*. A escolha do tradutor visava uma adequação do texto original ao conceito de Religião que dava identidade às ordens religiosas.

Há alguns exemplos que ilustram essa escolha. Na parte da regra que trata da eleição do abade, o texto latino especifica que “*elegerit Abbas cum consilio fratrum timentium Deum ordinet ipse sibi Praepositum*”.<sup>106</sup> Na tradução portuguesa, a palavra *fratrum* está vertida em *religiosos*, ao invés de *irmãos*: “faça Prior a quem quiser com conselho de alguns religiosos tementes a Deos”.<sup>107</sup> Em latim, o título do septuagésimo capítulo é “*Ut non praesumat quisquam aliquem passim caedere aut excommunicare, onde aliquem*”<sup>108</sup>. Na tradução, optou-se em verter a palavra *aliquem* para *religioso* ao invés de *alguém*: “que não presuma castigar

---

<sup>104</sup> “*Religiosam vitam eligentibus Apostolicum convenit adesse praesidium, ne forte cujuslibet temeritatis incursus, aut eos à proposito revocet, aut robur (quod absit) sacrae Religionis infringat*”. HONÓRIO III (papa). *Religiosam vitam*. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV*. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742. p. 64.

<sup>105</sup> “*Religiosam vitã eligentibus Apostolicum convenit adesse praesidium, ne fortè cujuslibet temeritatis incursus, aut eos à proposito revocet, aut robur (quod absit) sacrae Religionis infringat*”. CELESTINO II (papa). *Religiosam vitam*. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV*. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742. p. 50.

<sup>106</sup> BENTO DE NÚRSIA. *Regula Sanctissimi Benedicti monachorum omnium patris almifici*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586. p. 42.

<sup>107</sup> Idem. *Regra do glorioso Patriarca Sam Bento*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586. p. 45.

<sup>108</sup> Idem. *Regula Sanctissimi Benedicti monachorum omnium patris almifici*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586. p. 44.

hum religioso a outro ou escomungalo.”<sup>109</sup> Em outros trechos, a palavra *religião* é acrescentada para indicar a comunidade de monges, como mostra a tradução do texto latino “noviter veniat si quis ad conversione, non ei facilis tribuatur ingressus”<sup>110</sup> para “não se conceda facilmente a entrada ao que de novo vem à religião”<sup>111</sup>.

A publicação da Regra de São Bento em 1586 era parte do processo de reformação dos mosteiros beneditinos portugueses, iniciado em 1566, para a adequação ao decreto *de regularibus et monialibus* do Concílio de Trento e cumprimento das determinações do papa Pio V, que visavam reforçar a observância da regra beneditina pelos monges e unir os diferentes cenóbios de uma região em congregações. Em Portugal, o mosteiro de Tibães, na região de Braga, se tornou a sede da Congregação Portuguesa e realizou seu primeiro capítulo em 1570<sup>112</sup>.

Foi o abade geral da Congregação, Plácido Vilalobos, que designou que a tradução fosse feita,<sup>113</sup> como indica a dedicatória “ao muito reverendo padre Frey Placido de Villalobos Geral da Ordem de Sam Bento”, assinada por “Frey João Pinto monje menor da mesma ordem”, quem acreditamos ser o tradutor. De acordo com a dedicatória, a sujeição à uma regra religiosa possibilitaria uma vida perfeita, principalmente a regra escrita por São Bento, cuja autoridade e legitimidade foi obtida pelas aprovações dos papas Gregório Magno (590-604) e Zacarias (679-752):

A brevidade da vida he o mais certo ganho que se pode tirar della, porque se não lembre o homẽ cõ tristeza o de que avia de tomar alegria: porque bem he que a necessidade ponha fim, ao que a vôtade não pos regra. O q entêdêdo os sanctos padres, na brevidade da vida se sogeitãrão de vontade á regra, que a podia fazer perfeita. E antre as regras que particulares fundadores das religiões derão pera os que os quisessem seguir, he hũa muy principal a de nosso glorioso pay S. Bento patriarcha da vida monastica nas partes Occidentaes, herdeiro do acezo spirito do grande Basilio Oriental: em a qual renovando e declarando o que nas mais estava escondido, mostrou aos q depois viessem, como nesta, avia de que podessem tomar. Sendo pois esta a que per voluntario voto somos obrigados a guardar, pareceo cousa conveniente, tresladala de latim em lingoajê Portugues, pera que assi, alem de ser de todos melhor entendida ficasse mais facil aos que quisessem ter por ella. A authoridade sua se pode ver nas confirmações dos Sũmos Pontifices. J. no insigne Pontifice e doutor da Igreja Gregorio magno, e de seu soccessor Zacharias [...] <sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Idem. *Regra do glorioso Patriarca Sam Bento*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586. p. 47.

<sup>110</sup> Idem. *Regula Sanctissimi Benedicti monachorum omnium patris almifici*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586. p. 36.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>112</sup> SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Para além do claustro: História social da inserção beneditina na América portuguesa, c. 1580 - c.1690*. Tese de doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011. p. 38.

<sup>113</sup> Ibidem.

<sup>114</sup> BENTO DE NÚRSIA. *Regra do glorioso Patriarca Sam Bento*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586. Não paginado.

A perfeição como uma consequência da vida regular, ideia que João Pinto atribui aos escritos patrísticos, foi um tema mais bem desenvolvido a partir do século XIII, por Santo Tomás de Aquino, à luz do surgimento das ordens mendicantes. No século XVI, essa ideia já estava consolidada como característica de todas as ordens religiosas, inclusive os clérigos regulares. Na versão portuguesa, a Regra de São Bento se apropriou dessa temática, como indica o quarto capítulo, originalmente intitulado *quae sunt instrumenta bonorum operum*,<sup>115</sup> traduzido como *das boas obras que são instrumentos pera a perfeição*.<sup>116</sup>

O processo de tradução não pode ser considerado como mera transposição de uma língua para outra. Caso assim fosse, o tradutor optaria pelas palavras *monges* e *irmãos* para traduzir *monachi* e *frates*, e não acrescentaria a palavra *perfeição*. Há uma intencionalidade, que pode ser entendida ao considerar o processo de reformas dos mosteiros beneditinos portugueses, iniciados em 1566, não apenas para adequação ao Concílio de Trento, mas para restauração da situação moral e espiritual da ordem, decadente pelo afastamento de sua própria regra<sup>117</sup>. A tradução do frei João Pinto converteu *vita monachorum* em *vita religiosa*, adequando a Regra de São Bento ao *religionis status* do século XVI, complexificado com o surgimento dos clérigos regulares em 1524, que trouxeram uma nova dinâmica de atuação aos religiosos.

### 1.2.5. Os Clérigos Regulares

A estrutura tripartite da vida religiosa (monges, cónegos e mendicantes) se manteve até o século XVI e representava o melhor caminho para a perfeição cristã. No contexto da Reforma Católica surgiu uma nova proposta de estado religioso. a Ordem dos Clérigos Regulares, fundada na cidade Chieti e aprovada pelo papa Clemente VII em 1524. Trata-se da iniciativa do padre Caetano (1480-1547) e do bispo de Chieti, Gian Pietro Carafa, eleito papa em 1555, quando adotou o nome de Paulo IV (1476-1559).

De acordo com a bula *Exponi nobis*, que conferiu a aprovação pontifícia, os primeiros clérigos regulares, depois chamados teatinos,<sup>118</sup> desejam professar os conselhos evangélicos, viver em comunidade utilizando as vestes clericais ordinárias, desempenhar as funções clericais

---

<sup>115</sup> Idem. *Regula Sanctissimi Benedicti monachorum omnium patris almifici*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586. p. 7.

<sup>116</sup> Idem. *Regra do glorioso Patriarca Sam Bento*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586. p. 8.

<sup>117</sup> FRAGOSO, Victor Murilo Maia. *Grafia e iconografia: traços identitários na Escola de Serviço do Senhor - Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1602-1802)*. Tese de doutorado em Geografia. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015. p. 91.

<sup>118</sup> A primeira ordem de clérigos regulares passou a ser conhecida como “os teatinos”, uma referência a Chieti, que em latim é Theate, para distingui-las das outras ordens de clérigos regulares que surgiram ainda no século XVI.



e se submeterem a autoridade e proteção do papado<sup>119</sup>. Foram-lhes concedidos os privilégios dos Cônegos Regulares Lateranenses, ao mesmo tempo em que os isentava de certas obrigações consideradas impeditivas ao ministério sacerdotal<sup>120</sup>.

Com o surgimento dos clérigos regulares, a presença da Igreja Católica aumentou na sociedade. O modelo teatino permitia aos clérigos desempenhar, com maior afinco, as funções presbiterais, sobretudo entre as camadas sociais de menor prestígio, e os possibilitava a atuar em diferentes espaços, como hospitais e instituições de ensino. A novidade de sacerdotes professos dos três votos inseridos no meio secular foi tratada pelo historiador eclesiástico Aubertus Miraeus<sup>121</sup> em *De congregationibus clericorum in communi viventium*<sup>122</sup>, publicado em 1632. O livro apresenta os grupos de clérigos de vida comum, dentre os quais estão os clérigos regulares, por meio, principalmente, de documentos pontifícios.

De acordo com Miraeus, onze desses grupos foram aprovados pelo papado entre 1376 e 1622<sup>123</sup>, sendo o mais antigo deles os Irmãos de Vida Comum<sup>124</sup>, formados por clérigos neerlandeses do final do século XIV, considerados a primeira *congregatio clericorum*. Ao apresentá-los, Miraeus não transcreve documentos papais, mas cita diretamente Christianus Massaeus, um autor da primeira metade do século XVI, que considerava essa fraternidade como *Ordo fratrum*,<sup>125</sup> mesmo sem o seguimento de uma regra, obrigatoriedade dos conselhos evangélicos ou aprovação pontifícia.

Os Irmãos de Vida Comum surgiram por volta do ano de 1376 em torno de Gerhard Groot (*Gerardus Magnus*) na cidade de Deventer. Eram dedicados ao ensino das letras e do bem viver em escolas por eles administradas<sup>126</sup>. A prática educativa dessa fraternidade se expandiu para as regiões belga, gálica e alemã, onde ensinavam as primeiras letras em muitos

---

<sup>119</sup> CLEMENTE VII (papa). Exponi nobis. MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium*. Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632. p. 9.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>121</sup> Aubertus Miraeus (1573-1640), também chamado de Aubert le Mire, sobrinho do bispo da Antuérpia, Jean Miraeus, que o fez cônego da catedral no ano de 1608. Em 1611, foi nomeado esmoleiro e bibliotecário do arquiduque Alberto da Áustria, governador dos Países Baixos. Em 1624 tornou-se decano da catedral de Antuérpia e vigário geral da diocese. OTT, Michael. Aubert Miraeus. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911.

<sup>122</sup> “Sobre as congregações de clérigos de vida comum”. MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium*. Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632.

<sup>123</sup> Irmãos de Vida Comum (1376), teatinos (1524), Clérigos Regulares de São Paulo (1533), Companhia de Jesus (1540), Ordem dos Clérigos Regulares de Somasca (1540), Congregação dos Padres do Oratório (1622), Congregação dos Oblatos de Santo Ambrósio (1581), Congregação dos Clérigos Regulares Ministros dos Enfermos (1586), Congregação dos Clérigos Regulares Menores (1588), Congregação dos Clérigos Seculares da Doutrina Cristã (1592), Padre Oratorianos do Senhor Jesus (1613). Ibidem, não paginado.

<sup>124</sup> Miraeus se refere aos Irmãos de Vida Comum como *Congregatio Fratrum seu Clericorum vita communii* (“Congregação de Irmãos ou Clérigos de vida comum”). Ibidem, p. 3.

<sup>125</sup> MASSAEUS, Christianus. *Chronicorum multiplicis historiae utriusque testamenti libri viginti*. Antuérpia: Joannes Crinitus, 1540. p. 251.

<sup>126</sup> Ibidem.

ginásios, prática que no século XVII foi exercida pelos padres da Companhia de Jesus.<sup>127</sup> Viviam em comunidade tendo como modelo a Igreja Primitiva, sem posses e, ao mesmo tempo, sem praticar a mendicância<sup>128</sup>.

A fraternidade de Gerhard Groot se converteu em segmento dos cônegos regulares agostinianos em 1386, quando ocupou um mosteiro de Windesheim, adotou os conselhos evangélicos e a Regra de Santo Agostinho.<sup>129</sup> Assim, assumiu as características de uma ordem religiosa, mas não de Clérigos Regulares, dando início à Congregação de Windesheim.<sup>130</sup> Um dos personagens históricos de destaque dessa Congregação foi Thomas de Kempis (c.1380-1471), egresso de uma das escolas dos Irmãos de Vida Comum e autor de *Imitação de Cristo*,<sup>131</sup> onde é referenciado como Cônego Regular de Santo Agostinho, como pode ser visto nas publicações de 1489<sup>132</sup>, 1679<sup>133</sup> e 1730<sup>134</sup>.

O decreto *de regularibus et monialibus* deixava claro quais grupos poderiam ser considerados como religiosos. À luz de Trento, a Congregação de Windesheim cumpriria os requisitos para tanto, diferentemente da Fraternidade, que não obrigava seus membros a professarem os votos de “obediência, pobreza, e castidade, e quaesquer outros votos, e preceitos particulares, que haja em alguma Ordem particular”<sup>135</sup>. Além disso, as características citadas pela bula *Exponi nobis* não estão presentes em Windesheim, muito menos nos Irmãos de Vida Comum. Elencar a fraternidade fundada por Gerhard Groot como a primeira Congregação seria mais uma escolha política do que analítica, tendo em vista a origem neerlandesa de Miraeus e sua relação com Alberto de Áustria e Isabel Clara Eugênia da Espanha, governadores dos Países Baixos<sup>136</sup>.

A consolidação da categoria de Clérigos Regulares se deu com as ordens que seguiram a esteira dos teatinos. Os primeiros foram os barnabitas<sup>137</sup>, criados no ano de 1530. Inicialmente,

---

<sup>127</sup> MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium*. Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632. p. 5-6.

<sup>128</sup> MASSAEUS, op. cit., p. 251.

<sup>129</sup> MIRAEUS, op. cit., p. 7-8.

<sup>130</sup> Atualmente, essa ramificação dos Irmãos de Vida Comum é denominada de Cônegos Regulares de Santo Agostinho da Congregação de Windesheim.

<sup>131</sup> SCULLY, Vincent. Thomas à Kempis. *The Catholic Encyclopedia*. v. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912.

<sup>132</sup> TOMÁS DE KEMPIS. *Imitatione Christi*. [S.l.: s.n.], 1489.

<sup>133</sup> Idem. *Imitação de Chisto que vulgarmente se intitula Contemptus Mundi*. Lisboa: Officina de Domingos Carneiro, 1679.

<sup>134</sup> Idem. *Thomae a Kempis De Imitatione Christi*. Bassano: Jo. Antonii Remondini, 1730.

<sup>135</sup> IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reyend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 2, p. 357-358.

<sup>136</sup> OTT, Michael. Aubert Miraeus. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911.

<sup>137</sup> O apelido de barnabitas era uma referência à igreja de São Barnabé em Milão pertencente a ordem. MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium*. Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632. p. 24.

foram reconhecidos como uma congregação de presbíteros que emitiram os três votos perante o arcebispado de Milão, como mostra a bula de aprovação *Vota per quae* emitida por Clemente VII em 1533<sup>138</sup>. Dois anos depois, o papa Paulo III, por meio da bula *Dudum felicitis*, designou que os barnabitas constituíam uma ordem religiosa de Clérigos Regulares e os denominou como Clérigos Regulares de São Paulo<sup>139</sup>, cujos membros deveriam professar os conselhos evangélicos, viver em comunidade utilizando as vestes clericais ordinárias, desempenhar as funções clericais e se submeter a autoridade e proteção do papado<sup>140</sup>, ou seja, se comportariam na mesma forma que os teatinos. Também receberam os privilégios dos Cônegos Regulares Lateranenses e isenção de certas obrigações consideradas impeditivas ao ministério sacerdotal<sup>141</sup>.

### 1.3. Os Clérigos Regulares da Companhia de Jesus

No ano de 1540, Paulo III concedeu aprovação pontifícia à Companhia de Jesus por meio da bula *Regimini militantis Ecclesiae*, que reproduz a *Formula vivendi*, um documento escrito em 1539 por Inácio de Loyola e seus primeiros companheiros com o intuito de formalizar o grupo como uma ordem religiosa<sup>142</sup>. Na *Formula vivendi*, os jesuítas não são considerados como Clérigos Regulares. Porém, os elementos da *Exponi nobis* estão presentes: os votos de castidade, obediência e pobreza, a permissão de recitar os ofícios em privado, a submissão especial ao papa, o desempenho das funções clericais.

O reconhecimento de que os jesuítas eram clérigos regulares não foi imediato. Na primeira edição do bulário organizado pelo canonista Laertius Cherobini<sup>143</sup>, publicada em 1586, há uma epígrafe para cada documento pontifício. Ao apresentar a bula *Regimini militantis Ecclesiae*, Cherobini diz que se trata “da instituição e confirmação da Sociedade [ou Companhia] denominada de Jesus”.<sup>144</sup> O bulário de Cherobini foi reeditado até o século XVIII, com atualização de novos documentos. Na edição de 1617, a epígrafe indica que a bula trata da

---

<sup>138</sup> CLEMENTE VII (papa). *Vota per quae*. MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium*. Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632. p. 14.

<sup>139</sup> PAULO III (papa). *Dudum felicitis*. MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium*. Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632. p. 21-22.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>142</sup> O'MALLEY, John W. *Uma história dos jesuítas: de Inácio de Loyola a nossos dias*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2017. p. 10-11.

<sup>143</sup> O termo bulário é comumente empregado à uma coletânea de bulas e outros documentos papais análogos. O canonista Laertius Cherobini, provavelmente, foi o primeiro a empregar esse termo em 1586, quando publicou o *Bullarium, sive Collectio diversarum Constitutionum multorum Pontificum*. THURSTON, Herbert. *Bullarium. The Catholic Encyclopedia*. v. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908.

<sup>144</sup> “*De Institutione et Confirmatione Societatis Nominis Iesu*”. IGREJA CATÓLICA. *Bullarium, sive Collectio diversarum Constitutionum multorum Pontificum*. Roma Antonii Bladii, 1586. p. 390

“aprovação do instituto e da Religião dos Clérigos Regulares da Companhia de Jesus”,<sup>145</sup> mesmo texto encontrado na edição de 1742.<sup>146</sup>

A *Formula vivendi* possui um tom beligerante. Os jesuítas não seriam apenas religiosos ou regulares, mas soldados da “milícia de Jesus Cristo”,<sup>147</sup> que desejavam, “sob a bandeira da cruz, militar por Deus e servir somente ao papa”<sup>148</sup> por meio de um voto especial de obediência:

Sujeitar-se ao Papa por voto especial. Desse modo, sujeitando-se ao comando do atual e demais Romanos Pontífices existentes ao longo dos tempos para aperfeiçoar as almas e propagar a fé em qualquer província que queiram nos enviar sem nenhuma tergiversação ou escusa. Seguir até o fim aquilo que nos mandar, seja nos enviando para os Turcos, ou quaisquer outros infiéis, mesmo que habitem naquelas partes chamadas Índias, seja a quaisquer heréticos ou cismáticos, ou ainda para quaisquer fiéis.<sup>149</sup>

O voto especial, conhecido como o quarto voto jesuíta, por ser acrescentado aos conselhos evangélicos, não era exatamente uma novidade. Os teatinos e os barnabitas também estavam imediatamente sujeitos ao papado, conforme indicam as bulas *Exponi nobis*<sup>150</sup> e *Dudum felicitis*<sup>151</sup>, respectivamente. A mudança está na exacerbação dessa submissão. Os jesuítas obedeceriam ao papa como soldados em guerra, atuando entre os mulçumanos e outras religiões não cristãs, entre protestantes e cismáticos (representados, a época, pelos luteranos, calvinistas e anglicanos) e entre os próprios católicos.

Enquanto os teatinos e barnabitas ensinavam desempenhar as funções presbiterais em diferentes espaços na sociedade na qual já estavam inseridos, a proposta da Companhia de Jesus era atuar em qualquer parte do mundo. A sujeição especial ao papa, ao invés de restringir a atuação da Companhia de Jesus às determinações do Vaticano, possibilitou uma rápida disseminação de seus membros dentro e fora da Europa.

---

<sup>145</sup> “Approbatio instituti et Religionis Clericorum Regularium Societatis Iesu”. IGREJA CATÓLICA. *Bullarium sive nova collectio plurimarum constitutionum apostolicarum diversorum romanorum Pont.* Tomus Primus: A Beato Leone Primo usque ad S.D.N. Paulum Quintum. Roma: Typographia Camerae Apostolicae, 1617. p. 652.

<sup>146</sup> IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV.* Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742. p. 743.

<sup>147</sup> “*Iesu Christi militiam*”. PAULO III (papa). Regimini militantis Ecclesiae. MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium.* Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632. p. 33.

<sup>148</sup> “...vult sub Crucis vexillo Deo militare, et soli Domino, atque Romano Pontifice, eius in terris Vicario servire...”. Ibidem, p. 27.

<sup>149</sup> “...speciali voto astringi. Ita ut quicquid modernus, et alii Romani Pontifices pro tempore existentes iusserint, ad profectum animarum et fidei propagationem pertinens, e ad quascunque provincias nos mittere voluerit, sine ulla tergiversatione aut excusatione, illico quantum in nobis fuerit, exequi teneamur, sive miserit nos ad Turcas, sive ad quoscunque alios infideles, etiam in partibus, quas Indias vocant, existentes, sive ad quoscunque haereticos, seu schismaticos, seu etiam ad quosvis fideles”. Ibidem, p. 29.

<sup>150</sup> “...sub nostra et S. huius Sedis Apostolicae immediata subiectione et speciali protectione...”. CLEMENTE VII (papa). *Exponi nobis.* MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium.* Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632. p. 12.

<sup>151</sup> “...sub nostra et Apostolicae sedis humili et immediata subiectione, et speciali protectione...”. PAULO III (papa). *Dudum felicitis.* MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium.* Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632. p. 18.

No século XVI, devido ao fenômeno da Reforma Protestante, os clérigos regulares respondiam à uma demanda papal de fazer a Igreja Católica mais presente no cenário europeu. Com as navegações portuguesas e espanholas, a Igreja teve a oportunidade de expandir sua influência eclesiástica pela África, Ásia e Américas. No entanto, em relação à essas partes do mundo, o papado transferiu seu dever de evangelização dos povos para as Coroas ibéricas por meio da patronagem real. Trata-se de um instituto jurídico que estabelecia direitos e deveres entre essas Coroas e a Igreja Católica contidos em diferentes documentos pontifícios promulgados entre as bulas *Dum diversas*, de Nicolau V, em 1452, e *Praecelsae devotionis*, de Leão X, em 1514.<sup>152</sup>

Para cumprir essa responsabilidade eclesiástica, os reinos ibéricos contavam com agentes religiosos. O clero secular estava ligado às dioceses europeias e não poderia ser simplesmente transferido por uma decisão régia, também não teria o espírito de coletividade presente nas ordens religiosas, que era capaz de unir seus membros em torno do mesmo objetivo. Como a política de colonização incluía a instalação de um corpo clerical para administração dos sacramentos, catequização e ensino das primeiras letras para nativos e colonos, o que garantiria o funcionamento dos direitos e deveres estipulados pelo sistema de patronagem<sup>153</sup>, Portugal e Espanha custeavam as atividades missionárias dos religiosos, que os tornavam funcionários da monarquia.

A aprovação da Companhia de Jesus em 1540 atendeu à demanda ibérica por agentes eclesiásticos. A ordem unia o método de atuação característico dos clérigos regulares à disponibilidade de empreender viagens para propagar a fé. A Coroa de Portugal foi a primeira a mobilizá-la para atuar em seus territórios. No ano de 1538, o reitor do Colégio de Santa Bárbara de Paris, Diogo de Gouveia, enviou uma carta ao monarca português, D. João III, recomendando antigos alunos ao serviço de evangelização da Índia Oriental

Eu mandei a carta a Mestre Simam Rodriguez, que partio daqui com 6 outros pera irem a Jerusalém. Elle e seus companheiros fazem grandissimo fructo em Italia, e tal que temos cartas de Roma que o Papa mandou chamar 2 delles a Roma. Outros 2 estam em Millam, 2 em Bollonha la Grassa, e hum outro com certos outros italianos que se com elles ajuntarom estam em Ferrara. Ora,

---

<sup>152</sup> BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia da Letras, 2007. p. 98-99.

<sup>153</sup> “Em termos mais específicos, os monarcas ibéricos foram autorizados pelo papa: (a) construir e permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, conventos e ermidas no âmbito de seus respectivos padroados; (b) apresentar à Santa Sé uma pequena lista de candidatos adequados a todos os arcebispados, bispados e abadias bem como encaminhar os postulantes a dignidade e cargos eclesiásticos de categoria inferior aos bispos pertinentes; (c) administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas, e vetar bulas e breves papais que não fossem primeiramente autorizados pela chancelaria das respectivas Coroas. Esses privilégios significavam que, na prática, todo sacerdote missionário, secular ou regular somente podia aceitar sua nomeação sob a condição de ser aprovado pela Coroa em questão, e ele dependia dela para sustento financeiro”. Ibidem, p. 99-100.

porque sua [in]tençam era, quando daqui partirom, vai em 2 anos, de irem a Jerusalém nom soo polla romaria, mas pera verem se podiam converter mouros, e nom poderom passar por ha armada do Turquo, fiquarom em Italia onde lhe fazem muito gassalhado e esmola. O principal delles hé hum Mestre Pedro Fabro, homem docto e de mui grande vida, e hum outro Inigo, castelhano. Se estes homens se podessem aver por irem à índia, seria hum bem inextimavel [...] Sam homens propios pera esta obra. E se V.A. deseja de fazer o que sempre mostrou, crea que nom podia nem a pidir de boca achar homens mais autos pera converter toda a índia. Elles sam todos sacerdotes e de muito exempro e letrados e nom demandam nada.<sup>154</sup>

No mesmo ano, Gouveia escreveu a Pedro Fabro sobre a utilidade que ele e seus companheiros teriam nas Índias atuando sob a bandeira portuguesa. Coerentemente com o quarto voto expresso na *Formula vivendi*, Fabro respondeu que iriam para onde o papa mandar e que “a causa por que assim nos sujeitamos ao seu parecer e vontade, foi sabermos que ele [o papa] possui maior conhecimento do que convém a toda a Cristandade”.<sup>155</sup>

Em agosto de 1539, D. João III contactou o embaixador português em Roma, Pedro Mascarenhas, ordenando que solicitasse a Paulo III o envio daqueles “letrados e homens de bem”<sup>156</sup> recomendados por Diogo de Gouveia<sup>157</sup>, pois teriam a intenção de “converter infieys; e dizem que, aprazendo ao Santo Padre, a quem se são offrecidos, e sem cujo mandado nam ham-de fazer nada, que elles yram à Índia”.<sup>158</sup> Após obter resposta afirmativa do papa, Pedro Mascarenhas retornou ao rei, em 10 de março de 1540, dizendo que em relação

aos crelyguos reformados, que aquy sam vimdos de Parys, sobre que me Vossa Alteza escreveo e mandou huma carta de Mestre Dioguo de Gouveia, eu me enformey bem de quem elles são; e por achar haver nelles todallas qualidades, que convem ao efeicto pera que os Vossa Alteza quer, lhe faley loguo de sua parte.<sup>159</sup>

Essa resposta de Mascarenhas foi dada seis meses antes da aprovação pontifícia da Companhia de Jesus. Não havia clareza que se tratava de uma ordem religiosa, mas a certeza

---

<sup>154</sup> Do Doutor Diogo de Gouveia, "o velho", a D. João III, Rei de Portugal. Paris, 17 de fevereiro de 1538. In LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Histórica Societatis Iesu, 1956. p. 95.

<sup>155</sup> A carta original está escrita em latim, transcrevemos a tradução feita por Serafim Leite. Do P. Pedro Fabro e Companheiros ao Dr. Diogo de Gouveia, Paris. Roma, 23 de novembro de 1538. In LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Histórica Societatis Iesu, 1956. p. 100.

<sup>156</sup> De D. João III, Rei de Portugal, a D. Pedro Mascarenhas, Roma. Lisboa, 4 de agosto de 1539. In LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Histórica Societatis Iesu, 1956. p. 102.

<sup>157</sup> Junto com a carta, D. João III enviou uma cópia da carta de Diogo de Gouveia: “...sobre que me Vossa Alteza escreveo e mandou huma carta de Mestre Dioguo de Gouveia...”. De D. Pedro Mascarenhas a D. João III, Rei De Portugal. Roma, 10 De março de 1540. In LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Histórica Societatis Iesu, 1956. p. 105.

<sup>158</sup> De D. João III, Rei de Portugal, a D. Pedro Mascarenhas, Roma. Lisboa, 4 de agosto de 1539. In LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Histórica Societatis Iesu, 1956. p. 103.

<sup>159</sup> De D. Pedro Mascarenhas a D. João III, Rei De Portugal. Roma, 10 De março de 1540. In LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Histórica Societatis Iesu, 1956. p. 105-106.

de que não eram frades, monges, nem clérigos seculares, subordinados a bispos e fixados em dioceses. Também não havia um critério de comparação. Os clérigos regulares ainda não estavam espalhados pela Europa. Em Portugal, os barnabitas não se instalaram e os teatinos chegaram apenas em 1640<sup>160</sup>. Essa falta de definição justifica que os jesuítas sejam chamados de clérigos reformados.

Em outro ponto da carta, Mascarenhas especifica quais seriam “todallas calidades, que convem ao efeito pera que os Vossa Alteza quer” ao descrever seu encontro com Paulo III para tratar da ida dos jesuítas à Portugal:

Sua Santidade louvou muyto a [in]temção de Vossa Alteza e seu samto pytitoryo, e me disse myl beens destes crelyguos, de letrados e vertuosos, e dos beens que faziam com suas pregações e samtos emxercicios em que se acupavão, e que lhes pareciam muy autos pera a ystruçam daqueles que novamente vinham à fee; mas que pera jornada tam larga e pyrygosa havia mester que elles a tomasem volunrya: por iso que os rogase eu, e que depois elle lho mandarya. E nysto houve pouquo trabalho com elles, porque com muyto contentamento acceitaram a jornada, e Sua Santidade asy lho mandou.<sup>161</sup>

De acordo com Mascarenhas, Paulo III considerava que os jesuítas eram adequados para atuar nas missões por serem “letrados e vertuosos, e dos beens que faziam com suas pregações”, seja entre os nativos e infieis, seja na “ystruçam daqueles que novamente vinham à fee” (os protestantes). Por um lado, essas características atribuídas aos jesuítas explicam o motivo pelo qual a Companhia de Jesus se disseminou em locais de missão e em diferentes pontos da Europa ainda no século XVI. Por outro, mostram que a imagem de que a Companhia era uma ordem intelectualizada e propensa à pregação foi gestada desde seu início, mesmo com uma pequena quantidade de jesuítas, tanto que apenas dois deles foram enviados à Portugal:

[...] no numero nam me poderam dar mais de dous, por ao presente nom estarem em Roma senam seis, dos quaes manda ho Papa outros dous a Ibernrya [Irlanda], que hé além d'Escorcya [Escócia], por algumas eryllyas que naquela ilha há. E dos que me deram hum hé portugûes, que das letras e vertudes nam lhe fazem vemtaja na Companhia, e por ser da propia nação e vassallo de Vossa Alteza o estimey mais; o outro hé castelhano. Ho portugûes veo agora de Sena, omde esteve reformando hum moisteiro de molheres por mandado do Papa, e de lá veo quartanayro. E por esta causa de sua imdesposyçam, de que, Deos seya louvado, já está mylhor, o mandey por maar em companhia de meus cryados e fato, e que o levasem a mynha casa até que Vossa Alteza delle ordene o que for servydo. Com este vay outro crelyguo ytalyano, que trabalha de fazer a mesma profiçam. Ho outro castelhano levarey comygo por terra. A

---

<sup>160</sup> CAMPOS, Fernanda Maria Guedes de. *A ordem das Ordens Religiosas: roteiro identitário de Portugal (séculos XII - XVIII)*. Lisboa: Caleidoscópio, 2017. p. 424.

<sup>161</sup> De D. Pedro Mascarenhas a D. João III, Rei De Portugal. Roma, 10 De março de 1540. In LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Histórica Societatis Iesu, 1956. p. 106.

mais enformação destes crelyguos e maneira de sua vida direy por mym a Vossa Alteza.<sup>162</sup>

Os dois jesuítas enviados à Portugal foram Simão Rodrigues (1510-1579) e Francisco Xavier (1506-1552). Apenas Francisco Xavier seguiu para a Índia, enquanto Rodrigues permaneceu em Portugal e se tornou o primeiro provincial português. Em 1542, D. João III mandou que fosse construído um colégio para servir de residência aos jesuítas que estudassem na Universidade de Coimbra. Em novembro de 1543, solicitou ao novo representante lusitano no Vaticano, Baltazar de Faria, entre outras demandas, que obtivesse autorização de Paulo III para que os mosteiros de São João de Longos Vales e de São Fins de Friestas fossem anexados ao novo colégio. Com a anexação, parte da renda dos mosteiros seria revertida ao colégio.<sup>163</sup>

A *Carta d'el-Rei a Balthazar de Faria* estava acompanhada de instruções de como o embaixador deveria proceder para atender as solicitações do rei. No que concerne à anexação dos mosteiros ao colégio dos jesuítas em Coimbra, a instrução diz o seguinte:

Vendo el Rey nosso senhor o fruto e proveito, que fazem os clerigos reformados da companhia de Jezuu na repubriqua christãã, e considerando quanto mais fruto farã sendo muitos deles leterados na sagrada theologia, ordenou huum colegio na cidade de Coimbra, em que estem clerigos reformados da dita companhia estudando e aprendendo, como de feito ao presente estam xxx dos ditos cleriguos estudando e aprendendo no dito colegio e huniversidade da dita cidade de Coimbra, o que assy ordenou e sustenta ao presente á custa de sua fazenda.<sup>164</sup>

A carta de João III à Baltazar de Faria, que mantém a designação de clérigos reformados aos jesuítas, ao mobilizar o tema da República Cristã, se alinhou às preocupações de Roma acerca da Reforma Protestante, apresentando a formação intelectual dos agentes eclesiásticos como requisito necessário para exposição e defesa da doutrina católica, no território europeu, e para a missionação no oriente e ocidente. A imagem da Companhia de Jesus como uma ordem intelectualizada, expressa nas palavras de Paulo III, conforme relatou Pedro Mascarenhas, a tornava a ordem ideal para promover o bem da República Cristã.

---

<sup>162</sup> De D. Pedro Mascarenhas a D. João III, Rei De Portugal. Roma, 10 de março de 1540. In LEITE, Serafim (org.). *Monumenta Brasiliae I (1538-1553)*. Roma: Monumenta Histórica Societatis Iesu, 1956. p. 106-107.

<sup>163</sup> Carta d'el-Rei a Balthazar de Faria, 1543 - Novembro 17. LEAL, José da Silva Mendes (org.). *Corpo Diplomatico Portuguez contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI até os nossos dias*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1874. t. 5. p. 232.

<sup>164</sup> Emformação pera se pedyr anexação dos moesteiros de Sam Johão de Longuovares e de Samfins de Friestas ao colegio dos clerigos reformados, que estam estudando e aprendendo na huniversidade da cidade de Coimbra. LEAL, José da Silva Mendes (org.). *Corpo Diplomatico Portuguez contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI até os nossos dias*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa, 1874. t. 5. p. 246.



Isso não significa a ausência de ordens com a mesma imagem perante a Igreja e a sociedade. Desde o século XIII, a Ordem dos Pregadores construía sua identidade como uma ordem de estudos, demonstrando ser grande defensora da ortodoxia doutrinária católica<sup>165</sup>. No entanto, a dinâmica de atuação do estado de vida religioso dos mendicantes era um impeditivo para rápida expansão dos dominicanos, algo necessário para as circunstâncias do século XVI.

O cumprimento dos deveres do padroado, a consequente contribuição à efetiva dominação dos territórios colonizados, e a defesa da ortodoxia católica frente aos argumentos teológicos protestantes eram demandas atendidas por agentes eclesiásticos livres de obrigações religiosas, como a recitação dos ofícios divinos em coro, e da fixação em territórios bem delimitados. Ao mesmo tempo, esses agentes deveriam compartilhar uma percepção de filiação própria aos religiosos e ter formação intelectual sólida. O grupo de clérigos reformados da Companhia de Jesus atendia a essa demanda.

#### **1.4. O significado eclesiológico de Igreja militante**

Os elementos que caracterizam os jesuítas como clérigos regulares foram gestados no ambiente eclesiológico do século XVI, que, como disse Paulo III, na bula de convocação do Concílio de Trento, estava sofrendo com cismas, discórdias e heresias.<sup>166</sup> Há uma relação entre a pretensão jesuítica de atuar onde fosse necessário e o desgaste da predominância católica na Europa. Essa conjunção de fatores contribuiu para a construção da imagem dos jesuítas como soldados da Igreja militante, sobretudo pelo título do documento que aprovou a Companhia, a bula *Regimini militantis Ecclesiae*, e pelos termos beligerantes presentes na *Formula vivendi*.

As bulas e outros documentos papais são nominados por suas primeiras palavras, o que nem sempre reflete o seu conteúdo. Como exemplo, podemos citar a bula de aprovação dos teatinos, que inicia com as palavras *exponi nobis*, cuja tradução literal pode ser “seja exposto por nós”. No caso da bula de aprovação dos jesuítas, as palavras *Regimini militantis Ecclesiae* estão relacionadas à função do papa, designado “para governar a Igreja militante, disposta pelo Senhor para presidência e salvação das almas”<sup>167</sup>, dizendo muito mais sobre a ideia de Igreja do que a própria Companhia de Jesus. O termo *Ecclesia militans* é um conceito teológico

---

<sup>165</sup> FORTES, Carolina Coelho. *Societas Studii: a Construção da Identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores no Século XIII*. Tese de doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011.

<sup>166</sup> IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reyceud. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 1, p. 5.

<sup>167</sup> “*Regimini militantis Ecclesiae meritis licet imparibus, disponente Domino, praesidentes, et animarum salutem, prout ex debito pastoralis officii tenemur*” [...]. PAULO III (papa). *Regimini militantis Ecclesiae*. MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium*. Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632. p. 25.

empregado para se referir ao conjunto de fiéis cristãos submetido ao papado, ou seja, toda a estrutura institucional religiosa, composta por clérigos e leigos, centrada em Roma.

Os sujeitos que pertencem à uma instituição religiosa hierarquicamente organizada, ao serem historicamente analisados, não devem ser descolados das concepções eclesiológicas próprias de seu tempo e, sobretudo, daquela por eles assumida. Há uma relação entre as maneiras de pensar e agir dos sujeitos e a concepção deles sobre a estrutura na qual estão inseridos. Essa concepção pode ser alcançada por meio da eclesiologia, ou seja, do conjunto de discursos elaborados para definir a natureza religiosa, política e social da Igreja.<sup>168</sup> O conceito de *Ecclesia militans* expressa um desses discursos em voga na Época Moderna, apresentando quais eram as características institucionais da Igreja na qual a Companhia de Jesus entendia estar inserida.

Concepções hodiernas de alguns termos podem servir de ponto de partida para a pesquisa histórica, mas devem ser relativizadas a medida em que o contato com o passado transcorre. No caso do termo *Ecclesia militans*, ao transportamos a aceção recente de militância para a Europa do século XVI e seguintes, podemos enxergar uma instituição cujo propósito era exclusivamente expandir o cristianismo, deixando de lado outras atividades nem sempre diretamente ligadas a objetivos clericais. Também é possível considerar militância como um atributo institucional ou uma particularidade de certa ala da Igreja, como frequentemente ocorre com a Companhia de Jesus, pensada como o braço militante do catolicismo.

A associação entre a Companhia de Jesus e militância tem certo embasamento quando se associa os jesuítas com o projeto colonizador das Coroas ibéricas. Um dos responsáveis por essa vinculação foi o historiador britânico Charles Ralph Boxer, que, em 1978, publicou *The Church Militant in Iberian Expansion, 1440–1770*,<sup>169</sup> obra de referência aos estudos sobre da colonização ibérica. Para Boxer, a Igreja militante era aquela que lutava pela conquista espiritual dos povos colonizados ao lado das Coroas ibéricas que almejavam a conquista

---

<sup>168</sup> De acordo com os historiadores Gabriel Castanho e Leandro Rust, o termo eclesiologia “já se encontra bastante difundido entre os estudiosos confessionais da Igreja para nomear as reflexões teológicas (espirituais e racionais) a respeito da instituição. [...] pesquisadores leigos cada vez mais se apropriam desse conceito em paralelo a sua congênere ‘sociologia’. Neste caso, a eclesiologia (*ecclesia + logos*) é vista como a variedade de discursos mais ou menos eruditos que pretendem conhecer (e fazer conhecer) o funcionamento das comunidades humanas a partir das maneiras de pensar e de agir que regem e são regidas pelas relações entre as pessoas. [...] ela tem o grande mérito de visar a compreensão de um objeto ao mesmo tempo cindido e universal, marca de muitas das pesquisas recentes que buscam compreender a Igreja histórica em sua totalidade”. CASTANHO, Gabriel; RUST, Leandro. A Igreja como passado: um prólogo historiográfico. *Veredas da História*, v. 10, p. 9-21, 2017. p. 15.

<sup>169</sup> Consultamos a versão brasileira publicada em 2007. BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

territorial. A imbricação entre os objetivos eclesiásticos e políticos revela uma interdependência expressa na patronagem real.

As três ordens mobilizadas pelo sistema de patronagem real (os jesuítas, os franciscanos e os dominicanos) são consideradas como o “cristianismo militante ibérico nos territórios ultramarinos”<sup>170</sup>. Entre elas, a imagem de ordem militante ficou mais afixada na Companhia de Jesus, que possui destaque na obra de Boxer devido a sua maior disseminação nas áreas colonizadas<sup>171</sup>. A identificação de algumas ordens religiosas como militantes, conforme o entendimento de Boxer, pode ser funcional para a abordagem da atividade missionária nos territórios ultramarinos, mas tem baixa operacionalidade historiográfica quando o recorte espacial engloba os centros urbanos, europeus ou não, onde muitos religiosos não se dedicavam à catequização e à pregação.

Em abordagens historiográficas marcadas por uma forte crítica ao processo colonizador europeu, a ideia de militância ganha um caráter pejorativo quando associada às ordens religiosas, entendidas como instrumento de suplantação das culturas locais por meio da imposição de elementos culturais europeus. Essa mesma crítica também é capaz de conferir um caráter positivo a ideia de militância, considerando os religiosos como defensores dos povos indígenas frente aos colonizadores, cujos interesses obedeceriam a uma espécie de lógica capitalista. Nesse caso, militância assume a acepção de luta política contra as injustiças sociais<sup>172</sup>.

Ambas posturas, pejorativa ou positiva, decorrentes da crítica ao processo colonizador europeu são deficientes em expor o que significava, de fato, pertencer à Igreja militante e apresentam uma visão delimitada da atuação dos religiosos. A interpretação da bula de Paulo III e das ações dos jesuítas, por meio dessas posturas, poderá desconsiderar a noção eclesiológica própria aos sujeitos históricos, correndo o risco de obnubilar os objetivos e

---

<sup>170</sup> BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia da Letras, 2007. p. 117.

<sup>171</sup> Para Boxer, essa disseminação era consequência da relação da Companhia de Jesus com o sistema de patronagem e de uma política interna da ordem: “É importante notar que os superiores-gerais da Companhia de Jesus em Roma, a despeito de suas origens nacionais, sempre se empenharam para dar à Ordem um caráter verdadeiramente internacional nos campos missionários da Igreja Militante. E, em boa parte, conseguiram”. *Ibidem*, p. 105.

<sup>172</sup> A acepção de militância como luta política pode ser encontrada na obra do teólogo e filósofo Leonardo Boff, um dos expoentes da Teologia da Libertação, corrente teológica desenvolvida na década de 1970 com o objetivo de orientar a doutrina cristã para pensar problemas sociais por meio de uma visão materialista e de instrumentos metodológicos oriundos das ciências sociais e humanas. Segundo Boff, uma eclesiologia militante tem a capacidade de formar um novo tipo de santo: “O santo não é apenas o asceta [...] Mais que lutar contra as próprias paixões (é uma luta permanente), luta-se, politicamente, contra a expoliação e geração de mecanismos de acumulação excludente, no esforço de construir relações mais comunitárias e equilibradas. As novas virtudes se expressam pela solidariedade de classe [...]”. BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder - ensaios de Eclesiologia Militante*. São Paulo: Editora Ática, 1994. p. 206.

estratégias traçadas pela Companhia de Jesus por restringi-la ao papel de propagadora do catolicismo ou protetora dos povos indígenas.

No desenvolvimento histórico da doutrina teológica católica, os conceitos tendem a manter seus significados ao longo do tempo e a permanecerem no léxico eclesiológico. No caso de *Ecclesia militans*, a concepção é anterior ao conceito, podendo ser encontrada na teologia cristã a partir do século II, de modo particular com Irineu de Lyon (130-202), que declarou ser Roma a Igreja principal do cristianismo. Nos dois séculos seguintes, houve o desenvolvimento de uma formulação teórica para justificar a autoridade do papa sobre os cristãos, culminada no papado de Leão I (440-461), principal defensor do primado da diocese de Roma sobre todas as demais dioceses, consolidando a ideia de que a Igreja é uma instituição governada pelo papa e bispos a ele unidos<sup>173</sup>.

Paralelamente ao tema da autoridade papal, a natureza institucional da Igreja era objeto de reflexão patrística<sup>174</sup>. Santo Agostinho (354-430) entendia que há uma única *Ecclesia*, formada por aqueles que peregrinam sobre a Terra em unidade com os bispos católicos, em constante esforço para conhecer Deus e em meio às dificuldades e tribulações, e por aqueles que já alcançaram a vida eterna<sup>175</sup>. Em decorrência ao papado de Leão I, ficou estabelecido, na doutrina católica, que a peregrinação na Terra pelos cristãos deveria ser orientada pelo bispo de Roma. Os bispos presentes no Concílio de Calcedônia, realizado em 451, corroboraram o papel do papa como guia do cristianismo ao emitirem a seguinte declaração a Leão I:

...Que coisa, de fato, dá alegria mais sublime que a fé?...Desde antigamente no-la transmitiu, para a salvação, o próprio Salvador, dizendo: “Ide, ensinais a todas as gentes...” [Mt 28,19s]; tu mesmo a tens conservado, qual corrente de ouro descida do céu até nós por ordem de quem rege, fazendo-te para todos o intérprete da voz do bem-aventurado Pedro e atraindo sobre todos a bem-aventurança de sua fé. Por isso, também nós, usando-te como guia para o aproveitamento deste bem, mostramos aos filhos da Igreja a herança da

---

<sup>173</sup> RIBEIRO, Daniel Valle. Leão I: a Cátedra de Pedro e o primado de Roma. In José Antônio de C. R. de Souza (org.). *O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 45-60.

<sup>174</sup> De acordo com o teólogo Heinrich Fries, devido ao “platonismo ou clima platonicamente determinado”, os autores patrísticos entendiam “a Igreja como o retrato variadamente delimitado da ideia original celeste, que porta os caracteres do definitivo, permanente e eterno. A estrutura e ordem da Igreja seria, pois, a reprodução duma ordem celestes; os sinais, símbolos, sacramentos e formas de atuação da Igreja seriam em correspondência as projeções de invisíveis realidades divinas, a se manifestarem por sua vez aos homens nas formas adequadas aos seus órgãos perceptivos”. FRIES, Heinrich. Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (org.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico salvífica. v. IV/2. Trad. Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 14.

<sup>175</sup> BARROS, Paulo César. *Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis*: a eclesiologia eucarística nos Sermones ad populum de Agostinho de Hipona e o movimento ecumênico. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

verdade, [...] tu, qual cabeça em relação aos membros, és o guia, demonstrando teu excelente conselho por meio dos que te representavam ...<sup>176</sup>

As mudanças sócio-políticas europeias entre os séculos V e XI não constituíram um fator desestabilizador forte o suficiente para modificar a imagem do papa como “guia dos filhos da Igreja”. No pontificado de Gregório VII (1073-1085), o papel institucional do papado foi fortalecido por sua política de defesa da liberdade da Igreja em governar espiritualmente os povos. A implementação das chamadas “reformas gregorianas”, entre outras coisas, reconhecia a separação entre os poderes espiritual e temporal, sendo que este seria concedido aos reis pelo papado; e condicionou a legitimidade dos bispos estaria à aprovação pontifícia.<sup>177</sup>

No papado de Inocêncio III (1198-1216), a imagem do poder papal construída por Gregório VII foi recrudescida;<sup>178</sup> Ele defendia abertamente a superioridade da esfera espiritual sobre a temporal<sup>179</sup> e a primazia de Roma sobre todos os cristãos.<sup>180</sup> No ano de 1199, Inocêncio III emitiu um documento para canonizar Santo Homobono de Cremona, no qual faz uma separação entre Igreja celeste e Igreja peregrina, as denominando, respectivamente, de Igreja Triunfante e Igreja militante:

Embora, de acordo com o testemunho da verdade, seja exigida apenas a perseverança até o fim para que a alma se santifique e vá para a Igreja Triunfante, porque aquele que persevera até o fim será salvo, duas coisas são requeridas para que alguém seja reconhecido como Santo pela Igreja militante: a virtude moral [*virtus morum*] e a virtude dos sinais [*virtus signorum*], ou seja, as obras de piedade em vida e os sinais milagrosos após a morte<sup>181</sup>.

O reconhecimento papal de um indivíduo como santo, e a consequente permissão aos fiéis para venerá-lo, estava condicionado ao modo como ele viveu e aos milagres realizados por

---

<sup>176</sup> Carta sinodal ao Papa Leão I, início de nov. 451. DENZINGER, Heinrich; HÜNNERMANN, Peter (org.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*. Trad. José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2006. p. 114-115.

<sup>177</sup> FRIES, Heinrich. Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (org.). *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico salvífica*. v. IV/2. Trad. Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 21-23.

<sup>178</sup> *Ibidem*. p. 23.

<sup>179</sup> Inocêncio III declarava que “o poder real recebe o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia”. Carta “Sicut universitatis” ao cônsul Acerbo de Florença, 30 out. 1198. DENZINGER, Heinrich; HÜNNERMANN, Peter (org.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*. Trad. José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2006. p. 266.

<sup>180</sup> “...a santa Igreja consagrada no beato Pedro, príncipe dos Apóstolos, se eleva como mestra e mãe sobre todas as outras”. Carta “Apostolicae Sedis primatus”, ao patriarca de Constantinopla, 12 nov. 1199. DENZINGER, Heinrich; HÜNNERMANN, Peter (org.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*. Trad. José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2006. p. 270.

<sup>181</sup> “*Licet autem juxta testimonium veritatis, sola finalis perseverantia exigatur, ad sanctitatem animae in Ecclesia Triumphanti, quoniam qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit; duo tamen, virtus videlicet morum, et virtus signorum, opera scilicet pietatis in vita, et miraculorum signa post mortem, ut quis reputetur Sanctus, in militanti Ecclesia requiruntur*”. INOCÊNCIO III (papa). *Quia pietas*. In: IGREJA CATÓLICA. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV. Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV*. Luxemburgo: 1742. p. 54.

meio de sua intercessão após a morte. Essas duas condições, chamadas, respectivamente, de *virtus morum* e *virtus signorum*, têm relação com a divisão da Igreja em militante e triunfante, sobretudo se considerarmos *virtus morum* como consequência de uma “batalha gloriosa” como fez o papa Gregório IX (1227-1241), sobrinho de Inocêncio III, ao canonizar São Francisco de Assis, em 1228, pela bula *Mira circa nos*.<sup>182</sup>

De acordo com Gregório IX, o patriarca da Ordem dos Frades Menores foi canonizado pela sua vida “santa, operosa e luminosa” e pelos milagres realizados após a morte<sup>183</sup>, ou seja, por sua *virtus morum* e *virtus signorum*, as duas condições apontadas por seu antecessor para canonizar Homobono de Cremona. Porém, enquanto Inocêncio III evidencia obras de caridade, Gregório IX declara que Francisco de Assis,

tendo superado enquanto estava na terra o tríplice inimigo, fez violência ao Reino dos Céus e com a violência arrebatou-o (Mt 11,12). E depois das numerosas e gloriosas batalhas desta vida, triunfando sobre o mundo, voltou ao Senhor, precedendo muitos dotados de ciência, ele que deliberadamente era sem ciência e sabiamente ignorante.<sup>184</sup>

A visão da vida como uma batalha para vencer o tríplice inimigo explica o porquê a Igreja, enquanto instituição humana, recebeu o adjetivo de militante. No século XVIII, Raphael Bluteau definiu Igreja militante como aquela “em que os fieis militão na terra debaixo do estandarte da Cruz, contra os tres inimigos, Mundo, Carne, e Demonio”<sup>185</sup>, mostrando que em seiscentos anos não houve mudanças na sua acepção.

Quando Paulo III, em meados do século XVI, empregou *Ecclesia Militans* na bula de aprovação da Companhia de Jesus, ele está recorrendo a um termo presente na Igreja há séculos, bem definido e conhecido no pensamento teológico. Não haveria dificuldades na época em interpretar que o papa estava se referindo à instituição encabeçada por ele, moderadora do poder real, presente em qualquer lugar onde havia um clérigo, religioso ou até mesmo um cristão católico (especialmente onde houvesse jurisdição episcopal) e auxiliadora do homem para derrotar o tríplice inimigo terrestre.

---

<sup>182</sup> Em relação à bula *Mirca circa nos*, consultamos a tradução, acompanhada do texto latino, disponibilizada pelo Centro Franciscano de Espiritualidade no *site* [www.centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes](http://www.centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes).

<sup>183</sup> “Na verdade, ainda que sua vida, tão santa, operosa e luminosa, tenha sido suficiente para que conquistasse a companhia da Igreja triunfante, a Igreja militante, que só vê a face exterior, não tem a presunção de julgar por sua própria autoridade aqueles que não são de sua alçada, para apresentá-los à veneração baseando-se só sobre a sua vida, principalmente porque algumas vezes o anjo de satanás transforma-se em anjo de luz (2Cor 11,14); o Onipotente e misericordioso Deus [...] declarou com múltiplos e grandiosos milagres que a vida dele era agradável para ela e que sua memória devia ser venerada na Igreja militante”. GREGÓRIO IX (papa). *Mira circa nos*. *Centro Franciscano de Espiritualidade*. [www.centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes](http://www.centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes).

<sup>184</sup> GREGÓRIO IX (papa). *Mira circa nos*. *Centro Franciscano de Espiritualidade*. [www.centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes](http://www.centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes).

<sup>185</sup> MILITANTE. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 5. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 487.

## 1.5. Eclesiologia pós-tridentina

Após o Concílio de Trento, a eclesiologia católica, ao mesmo tempo em que mantinha o significado de *Ecclesia Militans*, passou a salientar a imagem da Igreja sediada em Roma como a única que conserva a fé verdadeira, que era contestada pela Reforma Protestante. A contestação dos reformistas, sobretudo a partir dos escritos de Martinho Lutero, estava baseada na negação de que só seria possível interpretar as Escrituras Sagradas e vivenciar a fé cristã no âmbito da Igreja comandada pelo papado. Protestantes e católicos disputavam quem postulava a verdadeira “regra de fé”, ou seja, o critério verdadeiro para se obter o conhecimento religioso cristão<sup>186</sup>.

Essa disputa levou a um embate de ideias inconciliáveis, sobretudo pela postura luterana, que negava peremptoriamente a autoridade da Igreja Católica Romana em questões de fé. Essa negação foi respondida pelos decretos de Trento, de modo especial por aqueles promulgados na primeira e na segunda sessão, marcados pela afirmação da identidade Católica, do sistema sacramental e dos dogmas. Uma eclesiologia tridentina só é possível de ser identificada se selecionarmos elementos que tratam da natureza institucional da Igreja em diferentes decretos, posto que não há um documento tridentino explicitamente eclesiológico<sup>187</sup>. A imagem conciliar é de uma Igreja fundamentada nos sacramentos, responsável pelo ofício de ensinar a doutrina cristã, com forte estrutura hierárquica, cuja composição se dá pelo sacramento da ordem.

Comumente, à Reforma Protestante é atribuído como marco inicial as 95 teses de Lutero, divulgadas em 31 de outubro de 1517 para promoção de um debate teológico em Wittenberg<sup>188</sup>. As teses não apresentam uma nova “regra de fé”, são uma crítica ao sistema de concessão de indulgências da Igreja Católica. O protagonismo de Lutero pode ser posto em questão. A Reforma não foi um fenômeno histórico linear iniciado em 1517. Há múltiplas origens que não podem ser reduzidas a um único pensador. No entanto, os decretos tridentinos

---

<sup>186</sup> O filósofo Richard Popkin considera a disputa pela verdadeira “regra de fé”, entre protestantes e católicos, como uma porta de entrada do pensamento cético. De acordo com Popkin, a incompatibilidade de critérios promoveu a crise intelectual da Reforma, pois não era possível estar seguro em qual caminho escolher. O problema do critério migraria para outras áreas do conhecimento, se tornando característica importante da ciência moderna. POPKIN, Richard. *The History of Scepticism From Erasmus to Spinoza*. Los Angeles: University of California Press, 1979.

<sup>187</sup> MOTTA, Franco. Roma Lovanio Trento. Una teologia conciliare? *Roma moderna e contemporanea: rivista interdisciplinare di storia*, v. 18 n. 1/2, p. 25-37, 2010.

<sup>188</sup> O cabeçalho das teses aponta essa intenção: “Por amor à verdade e no empenho de elucidá-la, discutir-se-á o seguinte em Wittenberg, sob a presidência do reverendo padre Martinho Lutero, mestre de Artes e de Santa Teologia e professor catedrático desta última, naquela localidade. Por esta razão, ele solicita que os que não puderem estar presentes e debater conosco oralmente o façam por escrito, mesmo que ausentes. Em nome do nosso Senhor Jesus Cristo. Amém”. LUTERO, Martinho. “95 teses”. In FISCHER, Joachim (org.). *Obras selecionadas*. Volume 1: Os Primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987. p. 22.

que expressam a identidade eclesiológica católica partem de refutações da doutrina de Lutero. Por isso, sua relevância para a elucidação da imagem de Igreja promovida por Trento.

O desenvolvimento da doutrina luterana pode ser verificado em dois tratados de 1520, *Apelo à nobreza germânica* e *O cativo babilônico da Igreja*. O primeiro possui um viés político pela defesa da autonomia do poder régio perante o papado, especificamente do poder de Carlos V, eleito imperador do Sacro Império Romano-Germânico em 1519. Em relação à doutrina religiosa, o tratado apresenta e contesta “três muros” pelos quais a Igreja Católica manteria sua estrutura, são eles: superioridade do poder espiritual em relação ao temporal; autoridade na interpretação das Escrituras; exclusividade do papa na convocação de um concílio.

A demolição desses muros seria possível pela redução do estado clerical a uma função, retirando sua indelebilidade conforme defendia a doutrina católica. Lutero sustentava que “cada pessoa que recebeu o batismo pode gloriar-se de ter sido consagrada sacerdote, bispo e papa, embora não convenha a cada um exercer esses ofícios”, ofícios que deveriam ser exercidos de acordo com consentimento ou eleição da comunidade. Dessa forma, qualquer autoridade conferida aos membros do clero, inclusive ao papa, poderia ser revogada quando suas ações fossem consideradas contrárias às Escrituras. Ao retirar a sacralidade da função clerical, os “três muros” desabariam, pois não haveria autoridade na Terra incapaz de ser contestada em assuntos de fé, a não ser a autoridade das Escrituras, que é palavra de Deus.

O fundamento desse posicionamento de Lutero está em sua interpretação das Escrituras. Nessa autonomia interpretativa reside a sua “regra de fé”, por meio da qual irá fundamentar todo seu discurso condenatório ao cristianismo católico.

Se é certo o artigo de nossa fé “creio na santa Igreja Cristã”, então o papa não pode estar certo sozinho; do contrário deveríamos dizer: “creio no papa de Roma” e reduzir a Igreja cristã a um único homem, o que é uma heresia diabólica e condenável. Além disto, somos todos sacerdotes, como já disse, e todos temos uma fé, um Evangelho, um sacramento; como então não teríamos o poder de discernir e julgar o que é certo ou errado em matéria de fé?<sup>189</sup>

Havendo uma universalidade da condição sacerdotal pelo batismo, que permite a cada um discernir e julgar o que é certo ou errado em matéria de fé por meio da leitura das Escrituras, haverá uma multiplicidade de juízos que daria azo a um relativismo teológico devido à subjetividade inerente a interpretação pessoal. O subjetivismo na teologia de Lutero fica latente

---

<sup>189</sup> LUTERO, Martinho. *Apelo à nobreza germânica*. In BETTENSON, Henry (org.). *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967. p. 243.



quando ele valoriza o juízo particular, ou seja, a consciência, como algo que legitima e justifica seus posicionamentos.

Em *O cativo babilônico da Igreja*, a interpretação pessoal reaparece como fundamento das críticas ao sistema sacramental da Igreja Católica, sobretudo ao que concerne ao sacramento da Eucaristia, redefinido por Lutero como “sacramento do pão” ou “ceia do senhor”. O fundamento da doutrina católica da Eucaristia está no conceito de transubstanciação, ou seja, o pão e o vinho utilizados na celebração deste sacramento se transformam verdadeiramente no corpo e no sangue de Jesus, mantendo apenas a aparência de pão e vinho. Para Lutero, no “sacramento do pão” há a consubstanciação, as substâncias do corpo e do sangue de Jesus se unem às substâncias do pão e do vinho, havendo uma concomitância.

De acordo com Lutero, sua simpatia com a doutrina da consubstanciação vinha desde o tempo em que era estudante, mas não a expressava por ser contrária a doutrina católica e pela sua passiva adesão ao costume e ao que papa acreditava ser correto. *O cativo babilônico da Igreja* foi publicado em outubro de 1520, três meses após a bula *Exsurge Domine*, do papa Leão X, que condenou e proibiu os escritos de Lutero. Essa condenação e seu juízo pessoal sobre o sacramento da Eucaristia motivaram sua defesa da consubstanciação:

Direi, pois, até que ponto cheguei meditando sobre o ministério desse sacramento. Pois, na época em que publiquei o sermão sobre a Eucaristia, estava preso ao uso comum, sem preocupar-me com o fato de o papa estar ou não com a razão. Mas agora, provocado e exercitado e, inclusive, arrastado pela força a essa arena, exporei livremente o que sinto. Que riam ou chorem os papistas todos de uma só vez!<sup>190</sup>

Além do caráter subjetivista de sua doutrina, Lutero nega a necessidade de autoridade, sobretudo a do papa. Os juízos particulares acerca das verdades reveladas por meio das Escrituras não precisam de respaldo ou ratificação. Esse posicionamento está evidenciado na contestação da doutrina da transubstanciação, um conceito que estaria fundamentado no pensamento aristotélico-tomista e não nas Escrituras:

[..] quando vi qual era a Igreja que havia determinado isso [a transubstanciação], a saber, a tomista, isto é, a aristotélica, fiquei mais audaz. Estando entre a espada e a parede, tranquilizei, afinal, minha consciência com a primeira afirmação [a consubstanciação], a saber, que existem o verdadeiro pão e o verdadeiro vinho, nos quais a verdadeira carne e o verdadeiro sangue de Cristo não existem de outra maneira nem em menor grau do que eles os põem debaixo de seus acidentes. Fiz isso porque vi que as opiniões dos tomistas, ainda que aprovadas pelo papa ou por um concílio, não deixam de ser opiniões e não se convertem em artigos de fé, mesmo que um anjo do céu

---

<sup>190</sup> LUTERO, Martinho. Do cativo babilônico da Igreja. In FISCHER, Joachim (org.). Obras selecionadas. Volume 2: O programa da Reforma. Escritos de 1520. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988. p. 349.

estabelecesse outra coisa. Pois o que é afirmado sem as Escrituras ou sem revelação comprovada pode ser opinado, mas não é necessário que se creia.<sup>191</sup>

O sistema argumentativo que sustenta a doutrina da consubstanciação se baseia na interpretação pessoal das Escrituras. Lutero, ao dizer que a adoção dessa doutrina trouxe tranquilidade para a sua consciência, aponta para um ponto importante de sua teologia: as ações devem estar conforme o juízo particular, evitando um conflito decorrente da obrigatoriedade de seguir uma autoridade externa a si mesmo.

O critério do conhecimento religioso cristão estabelecido por Lutero negava o critério estabelecido pela Igreja Católica, que o reafirmou no Concílio de Trento. A incompatibilidade entre as “regras de fé” foi um dos principais fatores de ruptura da cristandade, minando a hegemonia católica no Ocidente. Essa divisão pode ser percebida na, já citada, bula de convocação do Concílio de Trento, *Initio Nostri Pontificatus*, emitida pelo papa Paulo III em 1542, que considera como fatores de crise da “República Cristã”: a Reforma Protestante, o conflito bélico entre Francisco I de França e Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico e o perigo de invasão dos turcos.

O Concílio reafirmou o corpo doutrinal católico frente às críticas luteranas, que foram apropriadas pelo calvinismo, pelo anglicanismo e outras vertentes protestantes. No catolicismo, a obtenção do conhecimento religioso está fundamentada em três elementos: as Escrituras, a Tradição e a autoridade dos bispos. O decreto *de Canonicis Scripturis*, emitido durante a sessão IV do Concílio, realizada em 1546, ao ratificar a lista de 46 livros que formam as Escrituras Sagradas para contrapor Lutero, que considerava apenas 39 livros, apresenta esses elementos:

[...] tendo continuamente diante dos olhos o desterrar os erros; para que se conserve na Igreja a pureza do Evangelho, prometido antigamente pelos Profetas nas santas Escrituras, e primeiramente promulgado pela propria boca de Nosso Senhor Jesus Christo Filho de Deus; e depois pelos seus Apostolos, como fonte de toda a verdade salutífera, e doutrina dos costumes, o mandou prégar a toda a creatura; e vendo que esta verdade, e disciplina se contém em livros escritos, e sem escritos, nas Tradições, que recebidas pelos Apostolos da boca de Christo, ou dictadas pelo Espirito Santo, dos mesmos Apostolos como de mão em mão chegarão até a nós [...] sendo Deos o unico Author de ambos os Testamentos; e tambem as mesmas Tradições, que pertencem tanto a Fé, como aos costumes; como dictadas pela boca de Christo, ou pelo Espirito Santo, e por huma continua successão, conservadas na Igreja Catholica, as recebe , e venera com igual piedade, affecto, e reverencia.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> LUTERO, Martinho. Do cativeiro babilônico da Igreja. In FISCHER, Joachim (org.). Obras selecionadas. Volume 2: O programa da Reforma. Escritos de 1520. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988. p. 355-356.

<sup>192</sup> IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 1, p. 53-55.

Enquanto Lutero estabelecia o livre exame das Escrituras, consequência da ideia de sacerdócio universal dos fiéis, a Igreja Católica demonstrava que os critérios para o conhecimento religioso seriam os “livros escritos, e sem escritos”, que são indissociáveis. A legitimidade e a autoridade da Igreja Católica em interpretar corretamente as Escrituras e postular sobre matérias concernentes à fé e aos costumes caberia apenas ao papado e aos bispos a ele unidos, pois conservam a doutrina de Jesus Cristo, a qual receberam dos apóstolos “de mão em mão”. Tal premissa vincula o papa e o clero diretamente a Cristo e confere autoridade aos pensadores católicos que contribuíram para formação e consolidação do corpo doutrinal, sobretudo os chamados “Padres da Igreja”.

Trento não promulgou decretos acerca da natureza institucional do papado, mas reforçou o entendimento católico sobre a hierarquia, dando relevância ao papel dos bispos. Na sessão XXIII, essa autoridade episcopal está bem especificada ao mesmo tempo em que reafirma a separação entre laicato e clero:

[...] se alguém afirmar, que todos os Christãos sem distinção são Sacerdotes do novo Testamento, ou asseverar, que todos são dotados de igual poder espiritual, parece não fazer outra coisa, senão confundir a Jerarchia Ecclesiastica, que he como hum exercito bem formado: como se contra a doutrina de S. Paulo, todos fossem Apostolos, todos Profetas, todos Evangelistas, todos Pastores, e todos Doutores. Por tanto declara o santo Concilio, que além dos mais grãos Ecclesiasticos, os Bispos que succedêrão em lugar dos Apostolos, pertencem principalmente a esta ordem jerarchica; e elles forão estabelecidos pelo Espirito Santo, como diz o Apostolo, para governar a Igreja de Deos; que elles são superiores aos Presbyteros, conferem o Sacramento da Confirmação, e ordenão Ministros da Igreja; e podem fazer outras muitas funções, que os outros da ordem inferior não pódem exercer.<sup>193</sup>

Em relação à transubstanciação, considerada por Lutero como doutrina aristotélicotomista, o decreto tridentino sobre a Eucaristia, promulgado em 1551, declara que é uma doutrina verdadeira por meio de citações escriturísticas, de autores ligados a Tradição, como Inácio de Antioquia (ca.35-ca.107), Justino Mártir (100-165) e Ambrósio de Milão (ca.340-397), e pelo argumento de que sempre esteve presente na doutrina cristã:

[...] declarando aqui aquela sã, e sincera doutrina deste veneravel, e divino Sacramento da Eucharistia, que a Igreja Catholica sempre manteve, instruida por Jesus Christo, e seus Apostolos, e ensinada pelo Espirito Santo, que depois lhe inspirou toda a verdade, que conservará até o fim dos séculos.<sup>194</sup>

[...] os nossos maiores, todos quantos houve na verdadeira Igreja de Christo, e disputarão deste Santíssimo Sacramento, assim o confessarão expressissimamente, que Nosso Redemptor instituiu este tão admiravel Sacramento na ultima Ceia, quando depois de benzer o pão, e o vinho,

---

<sup>193</sup> Ibidem, v. 2, p. 151-153.

<sup>194</sup> Ibidem, v. 1, p. 243.

testificou com palavras distintas, e claras, que elle lhes dava o seu mesmo Corpo, e o seu Sangue.<sup>195</sup>

Apesar de Trento não ter elaborado decretos específicos sobre a Igreja, as respostas às teses luteranas constituíram uma eclesiologia fragmentada, distribuída em diferentes decretos. O resultado foi a criação de uma imagem de Igreja fundamentada nos sacramentos, com forte estrutura hierárquica constituída pela ordenação e única responsável pelo ofício de ensinar a doutrina cristã. A partir dessa imagem surgiu uma eclesiologia pós-tridentina, cujas definições do que seria a Igreja Católica estavam ancoradas nas Escrituras, nas Tradições (aqui representadas por teólogos proeminentes e papas) e desenvolvidas por meio da refutação de teses eclesiológicas protestantes.

O maior expoente dessa eclesiologia foi o cardeal jesuíta Roberto Belarmino. No primeiro tomo das suas “disputas sobre as controvérsias da fé cristã”, publicado em 1586, apresenta a Igreja como uma realidade, simultaneamente, terrestre e transcendente, subdividida em três aspectos: a Igreja que está no purgatório<sup>196</sup>, a Igreja Triunfante<sup>197</sup> e a Igreja Militante. Quando disserta, especificamente, “sobre a Igreja militante, espalhada por todo orbe terrestre”<sup>198</sup>, apresenta uma definição baseada nos antigos atributos eclesiásticos evocados por papas passados, ao mesmo tempo em que critica a crescente fragmentação do cristianismo:

A Igreja é uma, não duas. A única Igreja verdadeira é aquela formada por um grupo de homens unidos pela mesma profissão de fé Cristã e pela participação nos mesmos sacramentos, sob o governo de pastores legítimos [bispos], de modo especial do único Vicário de Cristo na Terra, o Romano Pontífice.<sup>199</sup>

Essa definição é uma resposta às concepções eclesiológicas protestantes, que contrariavam o poder papal em seus aspectos espiritual e político, especificamente as concepções luterana e calvinista, que negam a estrutura hierárquica como característica essencial da Igreja e simplificam a sua institucionalidade à uma reunião de crentes ao entorno das Escrituras<sup>200</sup>. Para Belarmino, a Igreja deveria ser entendida como uma instituição “tão visível e palpável quanto o povo romano, ou o Reino da França, ou a República de Veneza”<sup>201</sup>,

---

<sup>195</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>196</sup> “*Ecclesia quae est in purgatorio*”. BELARMINO, Roberto. *Disputationes Roberti Bellarmini politiani, Societatis Iesu, de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Ingolstadt: Davidis Sartoriit, 1586. t.1, p. 1833-1963.

<sup>197</sup> “*Ecclesia triumphans*”. Ibidem, p. 1964-2274

<sup>198</sup> “*De Ecclesia militante, toto orbe Terrarum diffusa*”. Ibidem, p. 1259-1330.

<sup>199</sup> “*Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem Christiane fidei professione, et eorumdem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis*”. Ibidem, p. 1263.

<sup>200</sup> Ibidem, p. 1261-1263.

<sup>201</sup> “*Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel Regnum Galliae, aut Respublica Venetorum*”. Ibidem, p. 1264.

hierarquicamente constituída, centrada em Roma e diretamente ligada a suas dimensões transcendentais.

O desenvolvimento da eclesiologia belarminiana estava em sintonia com o Concílio de Trento, que, na sessão XXIII, realizada no ano de 1563, defendeu a hierarquia católica como algo instituído por Cristo<sup>202</sup>, cujos membros são formados por meio do sacramento da ordem, sem a necessidade de haver “consentimento do Povo, nem de qualquer poder, e Magistrado secular”<sup>203</sup>, e recebem a incumbência de fazer “conhecer, e conservar a verdade da Fé Catholica, no meio das trevas de tantos erros”<sup>204</sup>.

A eclesiologia pós-tridentina foi apologética, elaborando argumentos em prol da institucionalização da fé cristã em torno do papado, mantendo a sintonia com a ideia de que “a Igreja é uma, não duas”. A afirmação de que a cristandade deveria ser hegemonicamente católica esteve no centro de tratados teológicos e políticos no final do século XVI e na primeira metade do século seguinte. A defesa da hegemonia papal sobre os cristãos trazia consigo outra questão, a amplitude da jurisdição de Roma.

A questão não era simples, pois colocava em conflito as esferas secular e religiosa. O episódio histórico conhecido como Interdito de Veneza ilustra esse problema. Em 1606, a República de Veneza prendeu dois sacerdotes por crimes comuns (um por roubo, outro por homicídio), ao invés de entregá-los ao foro eclesiástico. O papa Paulo V considerou esse ato como uma negação do primado pontifício e aplicou o interdito em Veneza, proibindo o clero de administrar os sacramentos, exigiu a entrega dos criminosos e a revogação de uma lei que proibia a criação de novas igrejas no território veneziano. O doge Leonardo Donà não atendeu ao papa, impediu o cumprimento do édito de interdição e expulsou jesuítas, capuchinos e teatinos por obedecerem às diretrizes de Roma. O conflito foi resolvido no ano seguinte, quando os sacerdotes foram enviados para França e de lá deportados para Roma, após mediação do rei francês, Henrique IV.<sup>205</sup>

Esse conflito não se restringiu ao campo diplomático e migrou para o debate intelectual. Do lado veneziano, o frei servita Paolo Sarpi defendia a posição do Doge, enquanto,

---

<sup>202</sup> “Exposição da doutrina verdadeira, e Catholica, pertencente ao Sacramento da Ordem, definifa, e publicada pelo santo Concilio de Trento em a setima sessão; para condemnação dos erros dos nossos tempos”. IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 2, p. 145.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>204</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>205</sup> CAMENIETZKI, Carlos Ziller. A mão do Rei e a férula papal. Gabriel Pereira de castro, crítico de Francisco Suárez. *Clio*, Recife, n. 36, p. 6-23, jul./dez. 2018. p. 10. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos Dias. A era do absolutismo*. Trad. Orlando Soares Moreira. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. v. 2. p. 56.

no lado romano, estava Roberto Belarmino. Ainda no ano de 1606, ambos debateram por meio de publicações, o que fomentou o questionamento acerca da amplitude jurisdicional do papado (os clérigos eram súditos do rei ou do papa?) para as demais cortes europeias.

As obras de Sarpi foram traduzidas em diferentes línguas, como o latim, o francês, o alemão e o inglês, o que demonstra uma ampla recepção. O debate travado com Belarmino fomentou a política regalista na Europa católica e conferiu fama ao servita, que foi bem recebido por outras vertentes do cristianismo, inclusive pela Igreja Anglicana, como mostram as traduções inglesas de sua História do Concílio de Trento<sup>206</sup> e de suas defesas da jurisprudência da Coroa em assuntos eclesiásticos<sup>207</sup>. O anglicanismo partia do princípio de que a religião deveria ser nacional e submetida ao monarca, considerando o papa como um rei estrangeiro, por isto a recepção de Sarpi.

Enquanto ocorria o episódio do Interdito de Veneza, o rei inglês Jaime I não apenas desempenhava a dupla jurisdição, própria do anglicanismo, mas a fomentava por meio de seus escritos<sup>208</sup>. A divulgação das ideias do monarca inglês requereu uma resposta, que foi dada pelo jesuíta Francisco Suárez, professor da Universidade de Coimbra, em 1613, com a publicação de *Defensio Fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*. Para Suárez, Jaime I atacava diretamente a Igreja Católica, tentando convencer os demais monarcas a aderir ao modelo anglicano, que colocava o rei como chefe da religião<sup>209</sup>.

*Defensio Fidei* é um tratado jurídico elaborado para contrapor Jaime I e defender o poder indireto do papa no governo civil. A eclesiologia pós-tridentina permeia os argumentos desenvolvidos por Suárez, especialmente a desenvolvida por Belarmino, que é frequentemente citado. Somado a isso, apresenta considerações advindas do direito natural, construindo assim um arcabouço teórico robusto, corroborado e criticado ao longo do século XVII e XVIII.

---

<sup>206</sup> A História do Concílio de Trento de Sarpi foi publicada pela primeira vez, em italiano, no ano de 1619 em Londres, com o pseudônimo Pietro Soave Polano. No ano seguinte, Nathaniel Brent verteu a obra para o inglês. No título consta que o objetivo da era expor as manobras da Igreja de Roma para não revelar a verdade sobre os dogmas, sobre o papado e sobre a Igreja. SARPI, Paolo. *Historia del concilio tridentino di Pietro Soave Polano. Nella quale si scoprono tutti gl'artificii della Corte di Roma, per impedire che né la verità di dogmi si palesasse, né la riforma del Papato, et della Chiesa si trattasse*. Londres: Giovan. Billio, Regio Stampatore, 1619.

<sup>207</sup> Publicada em 1722 e acompanhada por uma biografia elogiosa do autor. SARPI, Paolo. *The Rights of Sovereigns and Subjects*. Londres: J. Graves, 1722.

<sup>208</sup> Em 1616 foi publicada uma coletânea dos escritos de Jaime I, republicada recentemente: JAIME I (rei da Inglaterra). *The Political Works of James I*. Nova Jersey: The Lawbook Exchange, 2002.

<sup>209</sup> Diz Suárez: “Em livro editado recentemente, Jaime, rei da Grã-Bretanha, quase como ao toque de um clarim amigo, convocou os reis e príncipes católicos a comungar de sua religião. Fê-lo no intuito de que, mediante o comunicado de tal conselho, aqueles que Cristo, Rei dos Reis e Senhor dos Senhores, armou com soberania para defender a Igreja Romana – a qual Ele adquiriu com seu sangue – fossem incitados a atacá-la”. SUÁREZ, Francisco. *Defesa da fé católica*. Trad. Luiz Astorga; Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015. p. 49.

A premissa básica do tratado de Suárez, para distinguir o poder real do poder pontifício, é que todo poder vem de Deus. Há duas formas de concessão de poder, a primeira é de acordo com a natureza das coisas, decorrente da criação; a segunda é posta por adição e possui caráter sobrenatural. A soberania é um poder natural, está na natureza dos homens e se manifesta quando estes se reúnem. O rei não a cria, nem a recebe diretamente de Deus, mas indiretamente por meio da comunidade por ele governada, o que não retira seu caráter divino, pois tudo que está na natureza foi criado por Deus<sup>210</sup>. Feita a concessão da soberania ao monarca, a insurgência só seria possível pela instalação de uma tirania, pois a comunidade, por opção, abriu da liberdade para ser governada.

Suárez enfatiza a diferença entre monarquia real e monarquia pontifícia durante todo o texto, distinguindo a função de cada uma. A primeira desempenha o poder temporal, deve conservar a paz e a integridade moral da república, a segunda o poder eclesiástico, ou espiritual, cujo objetivo é salvar almas<sup>211</sup>, conforme expressa o conceito de *Ecclesia Militans*. Essa diferença de função ocorre pelo fato de o poder temporal proceder da natureza e ser regulado pelos homens, enquanto que o poder eclesiástico procede de Deus e, portanto, é de direito divino:

O poder temporal tem origem em Deus enquanto autor da natureza, por intermédio da razão natural. Considerado em si mesmo, pertence ao direito natural; na medida em que se encontra num rei ou num senado, pertence ao direito humano. Já o poder eclesiástico é de direito divino positivo, mediante promessa e concessão especiais de Cristo: *A ti darei as chaves; Apascenta minhas ovelhas; Assim como o Pai me enviou, eu vos envio a vós.*<sup>212</sup>

Tanto para Jaime I, quanto para Suarez, o direito divino é imutável, pois aquilo que foi estabelecido por Deus deve ser mantido tal como foi constituído. A diferença entre eles está na interpretação sobre a origem do poder do rei. Enquanto o monarca inglês entendia como algo outorgado diretamente por Deus, Suarez defendia a existência da intermediação do povo nessa outorga. Devido a essa intermediação, aos homens é facultado escolher diferentes formas de governo sem prejuízo à soberania advinda do direito natural. O mesmo não pode ser aplicado à monarquia pontifícia, “instituída e ordenada imediatamente pelo próprio Deus para toda a Igreja

---

<sup>210</sup> “...todas as coisas que pertencem ao direito natural provêm de Deus como autor da natureza. Ora, o principado político pertence ao direito natural. Logo, provém de Deus como autor da natureza”. Ibidem, p. 56.

<sup>211</sup> “o poder temporal se ordena a conservar a paz e a integridade moral da república, conforme as palavras de São Paulo em I Timóteo [2:2]: Para que possamos viver uma vida calma e tranqüila, em toda a piedade e castidade. Já o poder eclesiástico se ordena a alcançar a salvação eterna; diz-nos o Apóstolo, em Efésios [4:12]: Até a consumação dos santos, etc., e em Hebreus [13:17]: Obedecei aos vossos pastores, e sujeitai-vos a eles, pois velam por vossas almas e delas deverão dar conta”. Ibidem, p. 117.

<sup>212</sup> Ibidem.

de uma maneira tal que não pode ser mudada”, com prerrogativas de governo próprias do papa, cujo poder espiritual é exclusivo, pois

nunca existiu na comunidade de toda a Igreja: Cristo não o conferiu ao corpo da Igreja, mas à sua cabeça, seu vigário; portanto, não pode a Igreja concorrer na escolha do Pontífice à maneira de quem dá o poder, mas apenas enquanto designa a pessoa. Já o poder civil encontra-se por natureza na própria comunidade, e mediante ela é transferido a este ou aquele príncipe, por vontade da própria comunidade, à maneira de quem – por assim dizer – dá a outro uma coisa que é sua.<sup>213</sup>

A jurisdição espiritual sobre toda a Igreja pertence ao papa, considerado o sucessor de São Pedro. A negação da jurisdição pontifícia sobre todos os cristãos era condição basilar para que novas formas de cristianismo pudessem se estabelecer e se justificar. Suárez, ciente disso, retoma interpretações bíblicas presentes na tradição católica para embasar a constituição hierárquica da Igreja, formada por bispos submetidos ao papa, sacerdotes e diáconos. Contestando diretamente os argumentos de Jaime I, Suárez diz que “é falso que Cristo não nos prometeu um Pedro para reger-nos e ensinar-nos”<sup>214</sup> e reafirma a origem divina do poder espiritual, que “na Igreja primitiva, os apóstolos o obtiveram não do povo cristão, mas do próprio Cristo, e o comunicaram aos demais bispos por autoridade sua, independentemente do povo”<sup>215</sup>.

A eclesiologia, mobilizada por Suárez para elaborar sua *Defensio Fidei*, não está limitada à apresentação da hierarquia eclesiástica como detentora de um poder espiritual concedido por Deus. Segundo ele, a Igreja Católica foi instituída divinamente

ao modo de um só corpo místico espalhado por todo o mundo, no qual pudesse conservar-se a unidade da fé e a concórdia no rito substancial da religião, ordenado ao culto divino e à santificação dos homens. Ora, isto não podia realizar-se sem soberania espiritual, como antes mostrei. Mas o poder universal sobre o mundo inteiro não pôde proceder dos próprios homens, dispersos por toda parte. Portanto, deveu proceder de Cristo.<sup>216</sup>

Por meio de Belarmino e Suárez, verificamos uma eclesiologia pós-tridentina portadora de uma imagem de Igreja Católica divinamente constituída, consciente de que é a única digna de portar o nome de Igreja Cristã, com a missão de reafirmar sua identidade perante as demais denominações e com o objetivo de salvar almas. Essa imagem, de certa forma combativa e com impulso missionário, esteve presente no imaginário das ordens religiosas, especialmente entre

---

<sup>213</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>214</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>215</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 142.



os membros da Companhia de Jesus. Mantê-la presente durante o estudo de uma ordem religiosa permite verificar qual sentido eclesiástico estão presentes em suas ações.

### **1.6. A hierarquização das ordens religiosas**

A conceituação teológica de Igreja não está desconectada da sua constituição hierárquica, que pode ser apresentada em dois grandes grupos. Em primeiro lugar está o clero, responsável pela administração dos bens eclesiásticos, pelo ofício de ensinar a doutrina cristã, pela realização dos ofícios litúrgicos e por ministrar os sacramentos. Em segundo, está o laicato, composto por todos os cristãos, submetidos espiritualmente ao clero. Os religiosos constituem um grupo de interseção. Nas ordens religiosas masculinas nem todos são clérigos, há aqueles que não receberam o sacramento da Ordem e podem ser caracterizados como irmãos leigos.

A perfeição atribuída ao modo de vida religioso colocava os membros de ordens em uma posição privilegiada na hierarquia eclesiástica, mesmo que não tivessem poder de governo fora de suas propriedades. Era um privilégio simbólico, presente também nas ordens femininas, que expressava a superioridade espiritual da vida religiosa. Essa ideia surgiu com o movimento monástico e estava presente no imaginário eclesiástico. No século V, antes do estabelecimento da regra beneditina, a valorização da vida monacal já era uma realidade, como demonstra uma carta de Leão I:

O propósito de um monge, se assumido de própria decisão e vontade, não pode ser abandonado sem pecado. Na verdade, se alguém dedicou algo a Deus deve também cumpri-lo [Dt 23, 21;Sl 50,14]. Por isso, quem, abandonada a profissão de viver na solidão, se entrega à vida militar ou se casa deve ser purificado com aplicação de uma penitência pública: pois, mesmo que a vida militar possa ser sem culpa e o matrimônio, honesto, é transgressão ter abandonado a escolha do melhor.<sup>217</sup>

Com o desenvolvimento das missões, e a conseqüente necessidade de missionários, o papado concedeu benefícios aos religiosos ao longo do século XVI, inclusive a liberdade de atuação com isenção do controle episcopal, concedida pelo papa Adriano VI em 1522. Após o Concílio de Trento, o fortalecimento institucional do papel dos bispos passou a conflitar com esse benefício, sendo necessário o desenvolvimento de um clero secular local para substituir o clero regular. Os nativos, que se tornavam sacerdotes, preferiam atuar nas cidades e aldeias. Os missionários continuavam a ser religiosos. A coexistência dos clérigos subordinados aos bispos e dos religiosos livres trouxe para as terras de missão a mesma ideia de superioridade da vida

---

<sup>217</sup> Leão I (papa). Carta “Epistolas fraternitatis”, ao bispo Rústico de Narbonne, ano 458 ou 459. In DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*. trad. José Marino e Johan Konings. São Paulo: Palinas: Edições Loyola, 2007. p. 120.

religiosa presente no continente europeu. Consequentemente, houve um incremento da rivalidade entre as ordens, especialmente entre os mendicantes (franciscanos e dominicanos) e os jesuítas.<sup>218</sup>

Esse quadro de conflitos permite dois pontos de análise. O primeiro é sobre o fortalecimento institucional do papel dos bispos por Trento. Para que a autoridade episcopal fosse efetiva, era necessária a subordinação dos religiosos aos bispos dos locais onde estavam exercendo suas atividades, não sendo possível atuarem sem permissão, sobretudo naquilo que concerne ao atendimento religioso dos diocesanos, como administração dos sacramentos e orientação espiritual. Essa subordinação obrigava aos membros de ordens religiosas a participarem de festas e procissões públicas organizadas pelos bispos, exceto aqueles que vivem em rigorosa clausura.

Na sessão XXI, ocorrida em 1562, o decreto da reforma, ao apontar que “he justo, que o Ordinario cuide com diligencia em tudo o que na Diocese ha pertencente ao Culto Divino”, realça a subordinação entre o ordinário da diocese e as ordens nela existente, sobretudo ao determinar que “provejão os Bispos com partenaes admoestações, que os Superiores desses Regulares, conforme os Estatutos das suas Regras, observem, e fação observar o devido modo de vida, e contenção, e moderem seus subditos nas suas obrigações”. Dessa forma, cabe aos bispos vigiar os religiosos de suas dioceses, aplicando instrumentos jurídicos para correção de desvios de suas regras e de suas finalidades, principalmente a visitação, mas só em casos em que os superiores fossem incapazes de fazê-la<sup>219</sup>.

O segundo ponto de análise que podemos fazer do quadro de conflitos desenhado acima é em relação à rivalidade entre as ordens. O conflito entre os religiosos, nas áreas de missão, pode ser entendido como resultante da disputa de protagonismo. O reconhecimento da Coroa responsável pelo processo de colonização era parte do jogo político em busca de prestígio nos reinos. Havia outra forma, aparentemente simplória, de buscar e manter prestígio, a posição nas procissões. A precedência era reflexo da hierarquização entre os religiosos.

Em Portugal do século XVIII, a questão da precedência nas procissões resultou em uma querela entre jerônimos e beneditinos, relatada e analisada pelo frei Manoel de Santo Antônio, monge da Ordem de São Bento, em *Escudo beneditino ou dissertação historica, escholastica e theologica*, publicado em 1736. De acordo com o autor, após a elevação da diocese de Lisboa

---

<sup>218</sup> BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia da Letras, 2007. p. 84-87.

<sup>219</sup> IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 2, p. 75-77.

à dignidade de patriarcado em 1716, o monarca português, D. João V, ordenou que, no dia de *Corpus Christi*, houvesse uma soleníssima procissão com a presença de todos os religiosos monacais e mendicantes que tivessem mosteiros em Lisboa. No dia da festa, a Ordem de São Jerônimo teve precedência sobre as demais, conforme determinação de D. João Cardoso Castelo, arcebispo de Lacedemônia e provisor do patriarcado. Os beneditinos recorreram a nunciatura apostólica por considerarem que o seu lugar foi usurpado.<sup>220</sup>

A referida procissão de *Corpus Christi* ocorreu em 08 de junho de 1719. A *Gazeta de Lisboa*, na semana seguinte, disse que “foy hum verdadeyro Triunfo do Santissimo Sacramento da Eucharistia. A magnificencia que se via em tudo, não cabe no limitado termo de huma gazeta”<sup>221</sup>. O ano de 1719 ocasionou uma mudança no estilo da procissão, que ganhou um caráter pomposo mais adequado ao barroco, se tornando uma cerimônia de ostentação do poder da Corte de Lisboa e modelo para as demais partes do Império português.<sup>222</sup>

O principal relato dessa procissão foi publicado em 1759 com o título *Historia critico-chronologica da instituiçam da festa, procissam, e officio do corpo santissimo de Christo no Veneravel Sacramento da Eucharistia*. De acordo com seu autor, o cronista Inácio Barbosa Machado, essa obra foi um pedido de D. João V feito dois dias antes do festejo. A publicação tardia seria uma homenagem ao monarca já falecido e um registro de como eram as procissões antes do terramoto de 1755, que seguiam o evento de 1719 como modelo<sup>223</sup>.

Inácio Machado descreve a disposição da procissão, mostrando um grande cortejo com a presença de todo o clero secular, de todos os religiosos, irmandades e confrarias de Lisboa Ocidental, além de autoridades e membros da Corte. Em relação as ordens religiosas, os primeiros a se apresentarem no cortejo eram os mendicantes, depois os monges, por fim os clérigos regulares. A respeito dos monges, estavam os cistercienses, os beneditinos e os jerônimos<sup>224</sup>.

Um número tão grande de participantes poderia tornar insignificante o lugar ocupado por cada grupo. A questão era simbólica. Por séculos, a Ordem de São Bento era a principal referência para a vida cenobítica no Ocidente. Por vezes, o próprio santo fundador era chamado

---

<sup>220</sup> SANTO ANTÔNIO, Manoel de. *Escudo beneditino ou dissertação historica, escolastica e theologica*. Salamanca: Officina de la Viuda de Antonio Ortiz Gallardo, 1736. p. 1; 265-266.

<sup>221</sup> *Gazeta de Lisboa*, n. 24, 15 de junho de 1719, p. 192.

<sup>222</sup> SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América – Século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 139-142.

<sup>223</sup> Ver “Advertencia aos que lerem esta obra”. MACHADO, Inácio Barbosa. *Historia critico-chronologica da instituiçam da festa, procissam, e officio do corpo santissimo de Christo no Veneravel Sacramento da Eucharistia*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759. Não paginado.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 177-183.

de príncipe dos patriarcas. A antiguidade e a venerabilidade da ordem estariam sendo contestada ao se dar o melhor aos jerônimos, como dito por Inácio Machado:

[Após os cistercienses] Seguiãõ-fe os Monges da muito veneravel, e antiga Ordem, do Principe dos Patriarcas S. Bento, que sendo neste Reino os mais antigos Regulares, como o asseguraõ as Historias, fundaraõ em Lisboa o seu Convento no anno de 1598, sendo já o Collegio de Nossa Senhora da Estrella mais antiga fundaçãõ, pois se fabricou pelos annos de 1571. Mostravaõ estas duas Communitades na sua compostura a magestade do Estado-Monacal [...] Os ultimos, como da Ordem Monacal, foraõ os Eremitas de S. Jeronymo, luz brilhante da Igreja Latina, que o Veneraõ com os cultos de Patriarca do seu Instituto; ainda que a sua origem seja muito mais moderna, que o Santo Doutor: como Eremitas Monges, tiveraõ o melhor lugar; porque a fundaçãõ do Real Mosteiro de Belém, e seu sumptuoso Templo, precede na antiguidade às fundações dos Padres Bernardos, e Bentos, e teve principio pelo generoso animo do sempre Augusto Rey D. Manoel no armo de 1497, que levantou este milagre da architectura [...]<sup>225</sup>

Além de os jerônimos ocuparem, erroneamente, o melhor lugar entre as comunidades monacais, o beneditino Manoel de Santo Antônio não os considera como monges, mas como mendicantes, o que faria a usurpação ser ainda mais grave. São dois modos de vida religiosa com propostas diferentes, sendo o monasticismo considerado mais adequado a ascese. Para justificar sua posição, além de apresentar a decisão da nunciatura, Manoel de Santo Antônio apresenta argumentos histórico-teológicos, que muito revelam sobre o imaginário social eclesiástico acerca das ordens na primeira metade do século XVIII, afirmando que o estado religioso sempre existiu:

Em todas as idades do mundo tem havido Estado Religioso, porque em toda a ley houve homens, que se dedicarãõ ao servisso de Deos. Porque na Ley da Natureza, e na Ley Escrita, em que se sacrificavaõ a Deos os animaes, naõ faltãõ homens, que fizessem mais nobre sacrificio, oferecendo ao mesmo Senhor os seus espíritos. A este taõ antigo Estado Religioso na Ley da Natureza chamaõ os Santos Podres (como dizem Berllarmino, Soares, e outros, o que refere Rotario *tom. 1. cap. 1. num. 2.*) sombra do Estado Religioso; e ao da Ley Escrita chamaõ mais expressa figura deste Estado; e ao Estado Religioso, que Christo instituiu na Ley da Graça, e os Sagrados Apostolos professaraõ, chamaõ os mesmos Santos Padres contra os Hereges *completo, e perfeyto*.<sup>226</sup>

O pensamento cristão comporta uma divisão do desenvolvimento histórico-teológico em três partes. A primeira seria regida pela lei da natureza, criada por Deus no momento da criação e presente em todos os homens. A segunda fase era regida pelo Antigo Testamento e privilegiava o povo judeu. Por fim, a última fase é regida pela lei da graça, instituída por Jesus

---

<sup>225</sup> Ibidem, p. 181.

<sup>226</sup> SANTO ANTÔNIO, Manoel de. *Escudo beneditino ou dissertação historica, escholastica e theologica*. Salamanca: Officina de la Viuda de Antonio Ortiz Gallardo, 1736. p. 8-9.

Cristo e expressa no Novo Testamento. Cada lei complementa e aperfeiçoa a anterior<sup>227</sup>. Os meios para se alcançar o estado religioso perfeito teriam surgido na terceira fase. Para Manoel de Santo Antônio, os apóstolos de Jesus Cristo foram os primeiros a alcançar esse estado, pois deixaram tudo para seguir Cristo, conforme a passagem bíblica onde o apóstolo Pedro diz a Jesus: “Eis que deixamos tudo para te seguir”<sup>228</sup>.

A atribuição de perfeição à vida religiosa decorre das primeiras experiências monásticas. Manoel de Santo Antônio retomou parte dessa afirmação para apresentar uma categorização dentro do catolicismo, assim como fizeram outros autores, dentre os quais está o padre jesuíta Antônio Vieira, conforme suas palavras no sermão sobre São Pedro Nolasco, fundador da Ordem de Nossa Senhora das Mercês. De acordo com Vieira, partindo da mesma passagem bíblica citada pelo autor de *Escudo beneditino*, os religiosos são chamados a perfeição evangélica:

Estas duas clausulas de S. Pedro: deyxar e seguir: são os dous polos da virtude, são o corpo, e alma da santidade, são as duas partes, de que se compoem toda a perfeição Evãgelica. A primeyra, deyxar tudo: *Ecce nos reliquimus omnia*: a segunda, seguir a Christo: *et secuti sumus te*.

Se lançãrmos com advertencia os olhos por todo o mundo Christão, acharemos nelle quatro differenças de homens, em que este deyxar, e seguir do Evangelho está variamente complicado. Ha huns, que nem deyxão, nem seguem: ha outros, que deyxão, mas não seguem: outros que deyxão, e juntamente seguem. Não deixar, nem seguir, he miseria: deyxar, e não seguir, he fraqueza: seguir, e não deyxar, he desengano: deyxar e seguir he perfeição. Em nenhum destes quatro predicamentos entrão os homens do mundo, ainda que sejam Christãos: porque nenhum delles professa deyxar, e seguir. A sua profissão he obedecer aos preceitos, mas não seguir os conselhos de Christo. Os que sómente profissão deyxar, e seguir, somos todos os que temos nome de Religiosos. [...] os perfeitos, e santos, que deyxão, e juntamente seguem, são os que chamados, e subidos pela Graça Divina ao cume mais alto da perfeição Evangelica, imitão gloriosamente a S. Pedro, e aos outros Apostolos, os quaes tudo o que tinham, e tudo o que podião ter, deyxarão, e ensinarão, fizerão, e padecerão, seguirão, e imitarão a Christo. E por isso S. Pedro em nome de todos, e todos por boca de S. Pedro dizem hoje com tanta confiança, como verdade: *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te*.<sup>229</sup>

De acordo com esse trecho do sermão de Vieira, os religiosos que desejam atingir a perfeição devem “deixar e seguir”, caso contrário serão miseráveis, fracos ou desenganados.

---

<sup>227</sup> As três leis não consistem em uma temática da Época Moderna. No século XIII, Santo Tomás de Aquino dedicou parte de sua *Suma Teológica* a essa questão. TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica* (I seção da II parte, questões 49-114). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. v. 4. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

<sup>228</sup> “*Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quid ergo erit nobis?*”, que quer dizer, “Eis que deixamos tudo para te seguir. Que haverá então para nós?” (Mt 19, 27).

<sup>229</sup> VIEIRA, Antônio. Sermão de S. Pedro Nolasco, pregado no dia do mesmo Santo, no qual se dedicou a Igreja de N. Senhora das Mercês, na cidade de S. Luis do Maranhão. *Sermoens do P. Antonio Vieira*. Segunda parte. Lisboa: Miguel Deslandes, 1682. p. 184-187.

Os cristões que estão no mundo, ou seja, os seculares, não podem deixar, nem seguir, pois “a sua profissão he obedecer aos preceitos [da Igreja], mas não seguir os conselhos de Christo”, ou seja, os três conselhos evangélicos. Essa divisão entre religiosos e seculares não possui uma hierarquia subordinativa, mas uma hierarquia de valores.

Em *Escudo beneditino*, os seculares e os religiosos são denominados, respectivamente, de Religião Cristã e Religião Regular (ou Estado de Religião), indicando que estas duas esferas são modos diferentes de viver o cristianismo: os seculares são obrigados a seguir os preceitos, os regulares são obrigados a seguir regras e professar os votos de pobreza, castidade e obediência.

a Religião Christã, e a Religião Regular, tiverão o seu principio na primitiva Igreja, e foraõ como duas filhas do mesmo tempo nascidas desta mesma Mãe: e assim como hia crescendo a Religião Christã, se aumentava também a Regular. A Religião Christã tem por fim o buscar a perfeição pela observância dos preceitos Divinos, e Ecclesiasticos, e a Religião Regular tem por fim o buscar a perfeição pela observancia dos tres votos essenciaes a este Estado. O Estado de Religião se divide em Religião Regular, Monachal, e Mendicante. A Religião Mendicante tem por fim o buscar a perfeição com a observância dos tres votos na vida activa, isto he, na utilidade do próximo, prégando, ensinando, confessando, e fazendo outros actos de caridade. A Religião Monachal busca a perfeição com a observancia dos votos na vida contemplativa, como meyo principal, isto he, que o Monge continuamente hade orar, sendo este o primeyro meyo para adquirir o fim da perfeição. O Estado Monachal ainda se divide em Estado Monachal Cenobita, que tem os Monges, que vivem juntos em Comunidade; e em Estado Monachal Eremita, que tem os que vivem solitários nos ermos, e desertos. Esta doutrina he commua dos Doutores.<sup>230</sup>

Apesar de indicar que a vida religiosa pode ser dividida em regular, monacal e mendicante, Manoel de Santo Antônio não especifica qual seria o objetivo da vida religiosa regular, ou seja, dos clérigos regulares. Ao que tudo indica, não se trata de uma omissão do autor. A descrição que apresenta dos mendicantes pode ser atribuída aos clérigos regulares, que se diferenciam pelos hábitos religiosos e pela obrigação de rezar em coro, própria aos mendicantes. Não por acaso, no breve *Dominus ac Redemptor*, de 1773, promulgado por Clemente XIV, a Companhia de Jesus é considerada como “uma Sociedade compreendida no número das ordens mendicantes, assim pelo seu Instituto, como pelos seus privilégios”<sup>231</sup>.

Além disso, o autor beneditino não menciona os cônegos como um tipo de vida religiosa, pois eles são considerados como uma categoria de vida monacal. Manoel de Santo

---

<sup>230</sup> SANTO ANTÔNIO, Manoel de. *Escudo beneditino ou dissertação historica, escolastica e theologica*. Salamanca: Officina de la Viuda de Antonio Ortiz Gallardo, 1736. p. 12.

<sup>231</sup> CLEMENTE XIV (papa). *Dominus ac Redemptor*. ARAÚJO, André Luís de (org.). *Dois períodos de uma mesma história num mesmo espírito: Documentos para a história da Companhia de Jesus: supressão e restauração*. São Paulo: Pateo do Collegio: Loyola, 2013. p. 40.

Antônio, ao comentar a decisão da nunciatura apostólica, diz que há duas religiões monacais, as regulares, fundadas por São Bento e São Basílio, e as clericais, que seguem a Regra de Santo Agostinho, que correspondem à Religião dos cônegos<sup>232</sup>.

O fato de os cônegos serem considerados monges clericais não tem relação com a regra que seguem. De acordo com Manoel de Santo Antônio, as ordens não são definidas pelas suas regras, mas pelos objetivos para os quais foram criadas:

[...] todos os Discipulos de Santo Agostinho, e todas as Religioens Canonicaes, que guardaõ a sua Regra, não são Mendicantes, porque tem só pobreza em particular, e tem bens, e rendas em commum, para que com o pedir esmolhas se não divirtaõ da vida contemplativa, que he o meyo principal, porque tende para a perfeçãõ o Estado propriamente Monastico.<sup>233</sup>

Nesse sentido, a regra pode ser interpretada como secundária, uma ferramenta utilizada para auxiliar os religiosos na concretização do objetivo para o qual sua ordem foi criada. Há um paralelo entre Manoel de Santo Antônio e o historiador eclesiástico Giacomo Martina, quando este fala que há dois elementos presentes nas ordens religiosas, “o carisma (livre inspiração de Deus, independe de qualquer lei e de qualquer mediação) e o enquadramento jurídico (necessário ou utilíssimo para distinguir o verdadeiro do falso carisma e para garantir sua estabilidade)”<sup>234</sup>. O objetivo da ordem foi dado pelo seu fundador inspirado por Deus e a regra deve servir a esta inspiração.

Essa lógica leva a valorização dos fundadores, tanto que são chamados de patriarcas, e dos principais protagonistas por estarem adequados ao cumprimento do carisma. Desde os primeiros séculos do cristianismo, há obras que narram a trajetória desses personagens, como as biografias dos precursores do monasticismo cristão: São Paulo de Tebas escrita por São Jerônimo, Santo Antão do Deserto por Santo Atanásio e São Bento de Núrsia por São Gregório Magno. A partir do século XII, o conceito de fundador se consolida como parte essencial da identidade das ordens, sendo denominadas onomasticamente (franciscanos, nobertinos, inacianos, etc),<sup>235</sup> o que fomenta mais a produção de biografias e narrativas sobre os fundadores.

---

<sup>232</sup> SANTO ANTÔNIO, Manoel de, op. cit., p. 267-268.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 269.

<sup>234</sup> MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos Dias. O Período da Reforma*. Trad. Orlando Soares Moreira. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 212.

<sup>235</sup> De acordo com Fernanda Campos, “no século XII que emerge um novo conceito, o de “fundador”, ao qual se atribui um papel institucional e identitário no surgimento da ordem. Esta origem carismática que reconhece-se em S. Bruno (c.1030-1101) no referente aos Cartuxos e em S. Norberto de Xanten (c.1080-1134) para os Premonstratenses, estes com escassa presença em Portugal entre os séculos XIV e XVI. Está, igualmente, na origem dos Franciscanos, com a figura de S. Francisco de Assis (1182-1226) e dos Dominicanos com S. Domingos de Gusmão (1170-1221). Para outras ordens cenobíticas, congregações e sociedades de vida religiosa, este será, sem dúvida um traço identitário que se manterá ao longo dos séculos”. CAMPOS, Fernanda Maria Guedes de. *A ordem das Ordens Religiosas: roteiro identitário de Portugal (séculos XII - XVIII)*. Lisboa: Caleidoscópico, 2017. p. 20.

As narrativas sobre os fundadores podem ser encontradas em sermões, onde são chamados de patriarcas, independentemente da ordem religiosa a qual pertence o pregador. No caso dos jesuítas, os sermões sobre Inácio de Loyola mostram uma correlação entre sua trajetória e a Companhia de Jesus, valorizando a ordem em relação às demais. Há um sermão de Antônio Vieira, proferido em 1669, no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, em que o passado cavalheiresco de Inácio é visto como um preparo para o surgimento dos jesuítas<sup>236</sup>.

Inácio participou da batalha de Pamplona em 1521, conforme narra sua autobiografia. Após o desfecho da batalha, ficou em longo repouso para recuperar a perna fraturada, tempo em que dedicou a ler *Vita Christi* de Ludolfo de Saxônia e livros sobre a vida dos santos<sup>237</sup>. Considerando que a vida religiosa precisa de uma criação carismática, Vieira vê nesse episódio a inspiração divina que moveu Inácio a criar a Companhia de Jesus<sup>238</sup>, mesmo que tenha sido por meio da leitura e não por uma experiência mística direta, como um êxtase,<sup>239</sup> o que ocorreria durante a escrita das *Constituições* da Companhia<sup>240</sup>.

A origem carismática dos jesuítas conferia legitimidade à sua atuação. A Companhia de Jesus foi fundada por um santo, assim como a maioria das ordens da Época Moderna, algo presente no imaginário social cristão e lembrado nas festividades litúrgicas, comumente acompanhadas pela Corte, assim como nas demais festividades de fundadores. Durante o reinado de D. João V (1706-1750), a família real frequentava as casas religiosas para assistir os atos litúrgicos, o que colocava a relação onomástica mais em evidência. O mesmo ocorria nos dias de festas dos protagonistas das ordens, como São Francisco Xavier.

A solenidade da festa litúrgica dos fundadores e protagonistas proporcionava uma oportunidade para valorização das ordens, sobretudo na presença da Corte. Em 31 de julho de

---

<sup>236</sup> VIEIRA, Antônio. Sermam de S. Ignacio, Fundador da Companhia de Iesu. Em Lisboa, no Real Collegio de S. Antão. Anno 1669. *Sermoens do P. Antonio Vieira*. Primeyra parte. Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1679.

<sup>237</sup> “E porque era muito dado a ler livros mundanos e falsos, que costumam chamar-se de cavalaria, sentindo-se bem, pediu que lhe dessem alguns para passar o tempo, mas na casa não se encontrou nenhum daqueles que ele costumava ler e por isso deram-lhe uma *Vita Christi* e um livro da vida dos Santos em língua pátria”. INÁCIO DE LOYOLA. *Autobiografia de Santo Inácio de Loiola*. Trad. Antônio José Coelho. Braga: Editorial A. O., 2005. p. 29.

<sup>238</sup> “Aos outros Santos manda Christo, que sejam semelhantes aos homens, que servem aos senhores da terra: Hominibus expectantibus dominum suum: a Santo Ignacio mandalhe Christo, que seja semelhante aos homens, que serviraõ aos Senhor do Ceo [...] Aos outros Santos metteolhes Christo na mão este Evangelho, e disselhes: servime, assi como os homens servem aos homens: a Santo Ignacio mettelhe na mão hum livro das vidas de todos os Santos, e dizlhe: Serveme assi como estes homens me servirão a mi”. VIEIRA, Antônio, op. cit., p. 366-367.

<sup>239</sup> “[...] vede quanto importa a liçaõ de bons livros. Se o livro fora de cavallerias, sahiria Ignacio hum grande cavalleyro: foy hum livro de vidas de Santos, sahio hum grande Santo. Se lera cavallerias, sahiria Ignacio hum cavalleyro da ardente espada: leo vidas de Santos, sahio hum Santo da ardente tocha”. Ibidem, p. 368-369.

<sup>240</sup> “Oyto dias inteyros esteve S. Ignacio arrebatado em hum extasi, em que Deos lhe revelou o instituto da Religião, que havia de fundar.” Ibidem, p. 385.



1717, primeira festividade de Santo Inácio após a elevação da diocese de Lisboa a patriarcado, de acordo com a *Gazeta de Lisboa*,

se celebrou com grande solemnidade a commemoração do falecimento deste glorioso Patriarcha, celebrando pontificalmente na sua Igreja o Illustrissimo, e R.mo Patriarcha de Lisboa Occidental D. Thomas de Almeyda, assistido do seu Illustrissimo Cabido. A Igreja se armou com aquella magnificencia que deyxou recomendada a Serenissima Rainha da Grãa Bretanha, com hum legado especial para esta despeza. El-Rey nosso Senhor vio de huma tribuna toda a solemnidade deste acto, e fez aos Religiosos a honra de comer este dia no seu Convento”.<sup>241</sup>

No sermão de Vieira sobre Inácio de Loyola, há uma analogia entre a Companhia de Jesus e a visão do profeta Ezequiel relatada no Antigo Testamento. Vieira mostra que os jesuítas estão presentes nos quatro cantos do mundo, que diferem das demais religiosos pelo quarto voto e pelos quatro papéis que desempenhavam, representados pelas quatro faces de quatro animais enigmáticos. A face humana representa os ofícios clericais e a condução dos exercícios espirituais; a face da águia, o ensino e a produção do conhecimento; a face do leão, a defesa da fé por meio da apologética e das disputas teológicas; a face do boi, as missões e o risco de morte dos missionários:

Vio Ezechiel hum carro mysterioso, que se movia sobre quatro rodas vivas, e tinha por nome o carro da Gloria de Deos. Tiravaõ por este carro quatro animaes enigmaticos, cada hum com quatro rostos, de Homem, de Aguia, de Leão, de Boy [...] Que respresentasse este carro a Religião da Cõpanhia de Iesu, muytos Autores o disseraõ. Chamavase carro da Gloria de Deos; porque essa foy a empreza de S. Ignacio: *Ad maiorem Dei gloriã*. Assentava sobre quatro rodas; porque essa he a differença da Companhia. As outras Religiões geralmente estribaõ em tres rodas, isto he, em tres votos essenciaes: mas a Companhia em quatro. Em Voto de Pobreza: em Voto de Castidade: em Voto de Obediencia, como as de mays: e em Quarto Voto de Obediencia particular ao Summo Pontifice. Olhavaõ os Animaes juntamente para as quatro partes do mundo; porq este he o fim, e Instituto da Companhia: Ir viver, ou morrer em qualquer parte do mundo, onde se espera mayor serviço de Deos, e proveyto das almas. Tinhaõ rosto de Homem, de Aguia, de Leaõ, de Boy: de Homẽ, pelo tratto familiar com os proximos: de Aguia, pela ciencia, com que ensinaõ, e escrevem: de Leaõ, pela fortaleza, com q resistem aos inimigos da Fé: de Boy, pelo trabalho, com que cultivaõ a seara de Christo; passando tantas vezes do arado ao sacrificio.<sup>242</sup>

Em relação à distinção entre a Companhia de Jesus e as demais ordens, Vieira diz que ela é diferente por ser semelhante a todas<sup>243</sup>. No sermão, Vieira apresenta treze fundadores de

---

<sup>241</sup> *Gazeta de Lisboa*, n. 31, 05 de agosto de 1717, p. 244.

<sup>242</sup> VIEIRA, Antônio, op. cit., p. 397-398.

<sup>243</sup> “Assi o fez o grande imitador de Christo, Ignacio. Unio no seo Instituto todos os Institutos: mas o q tomou, forão os generos; o que acrescentou, forão as differenças: o que tomou, forão os generos, e por isto he semelhante: o que acrescentou, forão as differenças; e por isso não tem semelhante”. Ibidem, p. 424-425.

ordens religiosas<sup>244</sup> indicando quais de suas características foram imitadas por Inácio e de que forma estão presentes na Companhia de Jesus. Entre os citados, Vieira diz que Inácio imitou São Bento na criação de escolas e educação dos jovens “para que na prensa das letras se lhes imprimaõ os bons costumes, e estudando as humanas aprendão a ser homens”<sup>245</sup>; imitou São Domingos de Gusmão na devoção à Maria e no seguimento da doutrina tomista<sup>246</sup>; imitou São Caetano de Thiene<sup>247</sup> ao fundar uma comunidade de clérigos regulares<sup>248</sup>, o que é um reconhecimento de que ele foi o precursor deste tipo de ordem religiosa.

Ao apresentar os diversos fundadores e as características herdadas por Inácio e pelos jesuítas em ordem cronológica, Vieira mostra a Companhia de Jesus como o resultado de um processo gradual de aperfeiçoamento da vida religiosa:

Comparei S. Ignacio com os Patriarcas Sãtissimos das outras Religiões Sagradas; e na mesma comparação parece que introduzi, ou distingui algũa ventagem; mas isso he, o que que nego. [...] as diferenças que ponderey, posto que pareçaõ ventagens, naõ saõ mays que semelhanças: antes acrecento, que nenhũa dellas fora semelhança, se naõ tivera algũa cousa de ventagem; porque essa he a prerogativa dos que vieraõ primeyro. S. Ignacio veyo depoes, e muyto depoes daquelles gloriosissimos Patriarcas: e quem vem depoes, se naõ excede, naõ iguala; senão he mays que semelhante, naõ he semelhante.<sup>249</sup>

A percepção de Vieira de que a Companhia de Jesus excede as demais ordens está presente também em outros jesuítas ao longo da história. Em 1617, o superior geral, por meio de uma “carta a los padres y hermanos de la compañía de Jesus”, advertiu seus subordinados pela postura arrogante e presunçosa perante o clero secular e demais religiosos. Ao longo dos séculos XVI e XVIII havia um sentimento de superioridade relacionado com a formação intelectual e com a presença da ordem em todos os continentes conhecidos.<sup>250</sup>

---

<sup>244</sup> Os fundadores citados são: o profeta Elias, considerado o precursor da Ordem do Carmo; São Paulo Eremita, também conhecido como São Paulo de Tebas, considerado o primeiro eremita; São Jerônimo, santo que inspirou a criação da Ordem dos Jerônimos; Santo Agostinho, autor da regra adotada pelos cônegos regulares; São Bento de Núrsia, fundador da Ordem de São Bento; São Bruno, fundador da Ordem dos Cartuxos; São Bernardo de Claraval, principal responsável pela reforma beneditina que criou a Ordem de Cister; São João de Mata e São Felix de Valois, fundadores da Ordem da Santíssima Trindade; São Domingos de Gusmão, fundador da Ordem dos Pregadores; São Francisco de Assis, fundador da Ordem dos Frades Menores; São Caetano de Thiene, fundador da Ordem dos Clérigos Regulares (os teatinos); São João de Deus, fundador da Ordem Hospitaleira; Santa Teresa d'Ávila, responsável pela reforma que criou a Ordem dos Carmelitas Descalços. *Ibidem*, p. 425-433.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 427.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 429-430.

<sup>247</sup> De acordo com a coletânea consultada, o sermão de Santo Inácio foi proferido em 1669. Nesse ano, Caetano de Thiene detinha o título de beato. A canonização ocorreu em 1671. O fato de Vieira ter se referido a Caetano como santo indica que o texto do sermão foi preparado posteriormente, provavelmente para compor a coletânea.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 431-432.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 434-435.

<sup>250</sup> BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia da Letras, 2007. p. 90-91.

No ano de 1734, o padre jesuíta Simão Marques proferiu sermão sobre Santo Inácio no Colégio do Rio de Janeiro, publicado no ano seguinte com uma dedicatória ao frei Antônio de Guadalupe<sup>251</sup>, bispo do Rio de Janeiro, frade da Ordem dos Frades Menores Descalços e adepto ao movimento da jacobea, cuja austeridade religiosa motivou conflitos com os jesuítas e outros religiosos. Assim como Vieira, Marques apresenta a Companhia de Jesus como o resultado de um processo gradual de aperfeiçoamento da vida religiosa, empregando uma analogia entre a ordenação do universo e as ordens e indicando que sua comparação estaria de acordo com o pensamento jacobeu ao dizer que assim também pensa a Escola Ascética:

Chegou para vós o Reyno de Deos<sup>252</sup>, diz a clausula, que propuz: e S. Gregorio diz, que o Reyno de Deos cá na terra he a Igreja militante [...] A Igreja militante assim como não he outra cousa, senão a congregação de todos os fieis, que ainda existem sobre a terra; assim tambem consta de varios ceos mysticos, que lhe compoem, e adornaõ a jerarquia. Consta de hum ceo mystico, que fundou o grande Patriarca, e Principe dos Patriarcas Santo Elias: consta de outro ceo mystico, que fundou o grande Patriarca, e pay de muytos Patriarcas S. Bento: consta do ceo mystico, que fundou o grande Patriarca, e Serafim dos Patriarcas S. Francisco: e consta do ceo mystico, que fundou meu grande Patriarca, e ultimo de todos os Patriarcas Santo Ignacio; e assim das mais Religioens sagradas, que não nomeyo, porque não illustraõ o nosso emisferio; mas confesso com toda a Escola Ascetica, que cada huma dellas he hum ceo mystico da Igreja.<sup>253</sup>

A linguagem alegórica de Marques está adequada ao senso comum sobre a ordenação do mundo, uma concepção geocêntrica e alheia às discussões cosmológicas em voga desde o começo do século XVII. O padre Raphael Bluteau apresenta essa concepção no seu *Vocabulario portuguez e latino*, especificamente no verbete *Ceo*: há doze céus, o primeiro é o “Ceo Empyreo felicissima, e eterna morada dos Bemaventurados”, seguido pelo Primeiro Móvel, Primeiro Céu Cristalino, Segundo Céu Cristalino, Firmamento ou Céu das Estrelas, “Os outros sete Ceos são os orbes dos doze Planetas, Saturno, Jupiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, e Lua. [...] Todos estes Ceos, segundo a mais acertada opiniaõ se reduzem a tres: a saber a Regiaõ dos Planetas, o Firmamento, e o Empyreo.”<sup>254</sup>

Outra referência sobre a percepção geocêntrica do senso comum está no livro *Memorial histórico da criação do mundo celeste e do mundo elemental, em perguntas, e respostas*, de 1754, escrita por João Cardoso da Costa, identificado como “Cavalleiro Professo na Ordem de

---

<sup>251</sup> A atividade episcopal de Antônio de Guadalupe no Rio de Janeiro e sua vinculação com a jacobea pode vista no seguinte estudo: SOUZA, Evergton Sales. D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740). *Via Spiritus*, Porto, v. 22, p. 137-165, 2015.

<sup>252</sup> “*Appropinquavit in vos Regnum Dei*” (Lc 10, 9).

<sup>253</sup> MARQUES, Simão. *Sermão do Patriarca S. Ignacio de Loyola*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1735. p. 1.

<sup>254</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 2. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 242.

Christo”, dedicada aos néscios<sup>255</sup> e publicada “para que o leitor de bom gosto não só tenha, em que divertir a curiosidade do genio; mas ainda em que fomentar o aproveitamento do espirito”<sup>256</sup>. Partindo do relato bíblico da criação, Costa diz que há onze céus:

Tomay huma cebolla redonda, e adverti, que esta tem onze cascos separados com distincão huns dos outros: no primeiro casco, que se offerece à vossa vista, que he o mayor de todos os outros, que estaõ no seu interior; neste primeiro casco haveis de suppor o Ceo Empyreo; e no segundo casco, que tem já menos circumferencia, ou circulo que o primeiro, haveis de suppor o segundo Ceo, chamado primeiro Movel. No terceiro casco da cebolla, que occupa menos circulo, que o segundo, haveis de suppor, e considerar o terceiro Ceo, chamado Crystallino. No quarto consideray o Ceo do Firmamento, tambem com menos circulo. No quinto o Ceo de Saturno com diminuição na sua circumferencia, a qual já sabeis, que vay diminuindo em todos, contando nós para o centro. No sexto casco supponde o Ceo de Jupiter. No setimo o Ceo do Planeta Marte. No oitavo o Ceo em que gira, e circula o Sol. No nono o Ceo do Planeta Venus. No decimo o Ceo de Mercurio. No undecimo o Ceo da Lua, no qual gira este Planeta. Este he o ultimo Ceo, o qual occupa o lugar mais inferior.<sup>257</sup>

O verbete de Bluteau e a obra de Costa mostram que o recurso linguístico adotado no sermão de Marques não encontraria dificuldade em ser assimilado pelos ouvintes e leitores. A imagem de um universo organizado em vários céus estava presente no imaginário social português. No sermão, os céus dão lugar aos céus místicos e os planetas às ordens religiosas, a Terra dá lugar ao Reino de Deus, ou seja, à Igreja Militante. Se na cosmologia do senso comum, o céu empíreo é o mais perfeito por ser moradia dos anjos e santos<sup>258</sup>; na cosmologia das ordens religiosas, o céu da Companhia de Jesus é o aprimoramento de toda vida religiosa, pois conseguiria melhor cumprir a função precípua dos religiosos: aperfeiçoar o Reino de Deus.

Para Simão Marques, o aprimoramento da vida religiosa é linear. Em cada época, um novo patriarca surge com um novo modo de vida religiosa. Considerando apenas as ordens atuantes no Brasil, Marques as discrimina cronologicamente, juntamente com o nome do fundador, indicando com qual atributo aperfeiçoaram a Igreja: o profeta Elias e os carmelitas com a pureza simbolizada pelo hábito branco; São Bento e os beneditinos com a contemplação;

---

<sup>255</sup> “Amigo Leitor: se es douto, não fallo neste Prologo contigo, nem juntamente no livro do presente Memorial. He certo que não ignoras, que toda qualquer Nação das que são civilizadas, tem homens doutos, e sabios: homens medianamente instruidos, e outros, que não sabem nada. O numero destes, para falarmos verdade, he hum numero sem numero, o que tambem não duvidas”. COSTA, João Cardoso da. *Memorial histórico da criação do mundo celeste e do mundo elemental, em perguntas, e respostas*. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1754. Não paginado.

<sup>256</sup> “Censura do M. R. P. Fr Antonio de Santo Elias, Mestre Jubilado na sagrada Theologia, e Qualificador do Santo Officio”. Ibidem, não paginado.

<sup>257</sup> Ibidem, p. 10-11.

<sup>258</sup> De acordo com João Cardoso da Costa, o céu empíreo “He incorruptivel, e immovel, e Corte santa do seu mesmo Creador. Tem como os mais Ceos figura redonda, esferica, e perfeitissima. He immensa, e felicissima habitação dos Espiritos Angelicos, e das almas dos bem-aventurados”. Ibidem, p. 12.

São Francisco e os frades menores com o amor à pobreza evangélica; Santo Inácio de Loyola e os jesuítas pelo empenho em salvar as próprias almas as do próximo<sup>259</sup>:

faltava á Igreja aquelle ceo, que a havia de aperfeyçoar no zelo de salvar almas, assim proprias, como alheas. Fundou meu Patriarca Santo Ignacio o ceo mystico de minha sagrada Religiaõ, que por ceo ultimo da Igreja he a coroa, ou remate dos mais ceos; e que succedeo? Entaõ foy, que se aperfeyçoou de todo o Reyno de Deos cá na terra, porque entaõ acabou de vir á Igreja, e chegou para nós aquelle ceo, que tem por fim, e instituto proprio o zelo de salvar almas, assim proprias, como alheas.<sup>260</sup>

Para Marques, há uma sintonia entre o patriarca e sua ordem. Se Elias era puro, os carmelitas buscam a pureza, se Francisco amava a pobreza evangélica, os frades menores devem procurar amá-la, e assim por diante. No caso de Santo Inácio, seu desejo em salvar a si e ao próximo, expresso em sua vida e nas *Constituições*, foi herdado pela Companhia de Jesus<sup>261</sup>, o que a torna o mais sublime dos céus místicos. Buscar salvar a si e ao próximo seria também uma prática mística, pois quem possui esse desejo traz o Reino de Deus para o seu interior e vive como vivem os anjos<sup>262</sup>.

Mantendo a correlação entre fundador e ordem, Marques mostra que “salvar o próximo” significa salvar todos os povos: “a charidade de S. Ignacio era sem limite, e estendia-se a todas as naçoens do mundo, sem exceptuar huma só; porque se estendia a todos aquelles, que tem o nome de proximo”<sup>263</sup>. A imagem de Santo Inácio disposto a salvar todas as nações era justificativa e motivação para que amplitude de atuação da Companhia de Jesus fosse a maior possível. Considerando a presença dos jesuítas em todas as partes do mundo, Marques retoma a analogia com o universo, ao mesmo tempo em que a Companhia de Jesus como o principal instrumento da Igreja Católica para recuperar os danos da Reforma Protestante:

Quando Ignacio fundou a Companhia, em que estado se achava a Igreja Catholica? Estava reduzida a tal angustia, e aperto, qual nunca experimentara. Tinhaõ negado obediencia a Sé Apostolica os Reynos de Inglaterra, Dinamarca, Suecia, e a mayor parte do Setentriaõ, que Luthero, e Calvino á maneyra de hydras infernaes inficionárão com o veneno de suas heregias. E que fez entaõ Ignacio para resarcir estes danos, e recuperar por huma parte, o que a Igreja perdera por outra? Formou hum corpo mystico, cujo espirito he discorrer, e fazer vida em qualquer parte do mundo, onde se espera o mayor serviço de Deos, e proveyto das almas, com voto especial de obediencia á Sé Apostolica. Pouco dice. Instituhio o ceo da Companhia, e começou a dispor

---

<sup>259</sup> MARQUES, Simão. *Sermaõ do Patriarca S. Ignacio de Loyola*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1735. p. 2-3.

<sup>260</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>261</sup> Ibidem, p. 4-6.

<sup>262</sup> “O Reyno de Deos está dentro de vós, dizia Christo: Regnum Dei intra vos est. Mal pôde estar dentro de nós o Reyno de Deos, se não reynar em nós o zelo de salvar almas, assim proprias, como alheas. O Reyno de Deos, que pôde estar dentro de nós, consiste propriamente em vivermos na terra, como vivem os Anjos do Ceo [...] Amando a Deos continuamente, e zelando o bem das almas, de que são custódios”. Ibidem, p. 3-4.

<sup>263</sup> Ibidem, p. 8.

de seus filhos, e repartillos por todo o mundo, huns como Astros, outros como Planetas: a huns assignou estaçoens fixas, a outros os orbes, onde fizessem seus gyros.<sup>264</sup>

Para compreender melhor a analogia empregada, é preciso recorrer ao *Memorial histórico da criação do mundo celeste e do mundo elemental*. Há uma diferença entre o céu e aquilo nele contido. O céu é um lugar onde o astro se move, não o astro mesmo. Por exemplo, o Céu de Júpiter é o sexto céu, “gira, ou se move nelle a Estrella errante, a que chamaõ de Jupiter, e os Gregos lhe chamaõ Zeus. Este Planeta faz o seu movimento, dando huma volta ao Ceo em doze annos”<sup>265</sup>. Por sua vez, o “ceo da Companhia” é o local onde os jesuítas se movem, desempenham seus papéis, orientados por suas regras, pelos objetivos para os quais a ordem foi criada, pela percepção do que seria a condição primitiva da Companhia e pela imagem que têm dos fundadores e protagonistas, ambos modelos para a ação.

No “ceo da Companhia”, alguns jesuítas são astros, como as estrelas do quarto céu, “chamado Firmamento na sagrada Escritura, por estarem nelle firmes, e cravadas as Estrellas, que Deos creou nelle, sem se moverem dos lugares, ou distancias, em que Deos as collocou, no qual estaõ fixas”,<sup>266</sup> eles são os “filhos da Companhia, que o zelo de Ignacio destinou ao serviço da Igreja, como Astros da Europa”, como Diego Laynez, que participou do Concílio de Trento, Pedro Fabro e Cláudio Jayo, “dous luzidissimos faroes”, Pedro Canisio, o apóstolo da Alemanha, e Henrique Walpole, difusor da fé católica na Inglaterra<sup>267</sup>.

Outros jesuítas são planetas, ou seja, estrelas errantes, “porque nunca estaõ em igual distancia humas das outras, como estaõ as do Firmamento”,<sup>268</sup> estão distribuídos pelo mundo como extensão de Inácio de Loyola, cujo zelo

continou em todos aquelles filhos seus, aos quaes o mesmo Ignacio assignou por esfera o mundo todo, para dicorrerem por elle á maneyra de Planetas. Continuou em hum Xavier, a quem o mundo todo intitula Sol do Oriente [...] Continuou em hum Oviedo, Patriarca de Ethiopia; e em hum Anchieta, Thaumaturgo do Brasil; cada hum dos quaes convertéraõ do gentilismo á fé almas a milhares, e todos juntos almas sem conto. Continuou em fim, ou sem fim, porque ainda continúa, naquelles filhos de Ignacio, que naõ cabendo na Europa, navegaõ á Asia, á Africa, e á America, e ahi promulgaõ a fé, e a dilataõ.<sup>269</sup>

---

<sup>264</sup> Ibidem, p. 24-25.

<sup>265</sup> COSTA, op. cit., p. 23.

<sup>266</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>267</sup> MARQUES, op. cit., p. 25-26.

<sup>268</sup> COSTA, op. cit., p. 22.

<sup>269</sup> MARQUES, op. cit., p. 26.

Toda estrutura argumentativa do sermão do padre Simão Marques está orientada para mostrar que a Companhia de Jesus “aperfeyçoou de todo o Reyno de Deos cá na terra”<sup>270</sup> por ser um reflexo de seu fundador, cujo intenso desejo de salvar a si mesmo e ao próximo foi herdado pelos jesuítas. O sermão sustenta que, ao tornar esse desejo o objetivo da Companhia, o processo de aperfeiçoamento da vida religiosa atingiu o ápice, a mesma conclusão de Vieira 65 anos antes, embora os argumentos sejam diferentes.

O *Escudo benedictino* de frei Manoel de Santo Antônio, monge da Ordem de São Bento, e os sermões sobre Inácio de Loyola dos padres jesuítas Antônio Vieira e Simão Marques mostram que a eclesiologia católica comportava uma hierarquização das ordens religiosas e apontam para um ambiente de disputa entre elas. A definição da posição hierárquica pode ser dada institucionalmente pela Igreja, mas apenas com caráter honorífico, como relatado por Manoel de Santo Antônio, o que não significa ausência de status político e cultural. Também pode ser dada pela própria ordem, como fazem Vieira e Marques em seus sermões.

Nesses três autores, a existência de conflito entre religiosos fica evidente pela narrativa valorativa. A disputa por status hierárquico produz um discurso que revela como as ordens entendiam o seu lugar institucional, ou seja, sua percepção identitária. Especificamente em Marques e Vieira, a atuação da Companhia de Jesus em diversos setores sociais e políticos e sua presença dentro e fora da Europa estão alinhadas com a percepção de que os jesuítas pertencem a um grupo de elite cujo carisma é salvar o máximo de almas possíveis, inclusive a própria.

---

<sup>270</sup> Ibidem, p. 3.

## Capítulo 2

### A produção de conhecimento da Companhia de Jesus

Até este ponto da pesquisa, mostramos que as ações dos membros da Companhia de Jesus, por ser uma ordem religiosa, devem ser analisadas considerando, em primeiro lugar, o que significava ser um religioso, especificamente um religioso jesuíta, membro de uma ordem de clérigos regulares. Verificamos esse significado a partir do decreto tridentino *de regularibus et monialibus*, das definições dada por Raphael Bluteau em seu *Vocabulario portuguez e latino* e dos demais documentos apresentados. A principal conclusão foi que as ordens possuem uma natureza, tal como sugere a historiadora Fernanda Campos ao dizer que há uma dimensão ontológica do paradigma de investigação a ser considerada. Essa natureza corresponde àquilo que mantém a unidade dos religiosos, suas regras, os objetivos para os quais a ordem foi criada, a identificação com sua condição primitiva e a imagem dos seus fundadores e protagonistas como modelos.

Apresentamos as noções eclesiológicas dos escritos de Belarmino e Suárez, que refletiam um pensamento teológico cuja hegemonia se consolidava no clero católico, mesmo antes de Trento. As ordens religiosas dos séculos XVI, XVII e XVIII estavam em sintonia com essas noções, que só obtiveram um viés doutrinal diferente na segunda metade do século XX, a partir do Concílio Vaticano II (1963-1965).

Os diferentes papéis desempenhados pelos jesuítas na Época Moderna têm seu sentido bem delineado quando a eclesiologia pós-tridentina é colocada como pano de fundo de suas ações, pois estão relacionadas. A ideia de Igreja representada nos escritos de Belarmino e Suárez era a mesma que orientava as ações do papado após o advento do luteranismo na década de 1520. Nesse sentido, é possível dizer que a Companhia de Jesus era uma resposta à Igreja de seu tempo, atendia suas demandas institucionais fundadas em um discurso de afirmação da identidade católica e manutenção de hegemonia.

O atendimento a essas demandas se deu dentro da lógica de funcionamento de uma ordem religiosa, especificamente uma ordem de clérigos regulares. Havia uma correlação entre os papéis desempenhados e a natureza dos jesuítas, suas regras e os objetivos para os quais foram criados. A interpretação histórica desses papéis não deve se restringir ao contexto social e à política da sociedade onde foram desempenhados. Deve-se considerar que a Companhia de Jesus é uma religião aos moldes da definição de Bluteau, ou seja, “hum estado de vida, e modo



de viver, separado do mundo, com Regras, Constituições, e Votos, que nos ataõ, e ligão com Deos”.<sup>271</sup>

A construção do estado de vida e modo de viver dos jesuítas ocorreu no período iniciado em 1540 pela bula de reconhecimento pontifício *Regimini militantis ecclesiae*, emitida por Paulo III, e concluído em 1599, ano em que a Companhia de Jesus promulgou o documento regulador de suas atividades pedagógicas, o *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*. Nesses 59 anos, foram produzidos os principais documentos que compõe o enquadramento jurídico da Companhia de Jesus, que determinam os objetivos da ordem, os meios para atingi-los e os parâmetros de formação intelectual, não apenas de seus membros, mas também de alunos externos.

Esse período compreende dois tipos de documentação: bulas pontifícias com diretrizes e concessões de direitos; e documentos produzidos pela própria ordem. As bulas pontifícias demonstram a correspondência entre os interesses institucionais da Igreja de Roma e a trajetória da Companhia de Jesus no século XVI. Foram dezenove bulas entre 1540 e 1591<sup>272</sup>, que estabeleceram direitos e privilégios tendo em vista a facilitar e estimular a atuação dos jesuítas em locais de missões.

A bula de reconhecimento pontifício reproduz a *Formula vivendi*, escrita em 1539 por Inácio de Loyola e seus primeiros companheiros, que consiste na primeira regra jesuítica. A aprovação da regra era fundamental para sua validade jurídica e espiritual, como apontou Inácio de Loyola em carta de 1543 à Teresa Rajadell, religiosa do mosteiro de Santa Clara: “a regra de S. Bento, de S. Francisco ou de S. Jerónimo não pode por suas próprias forças obrigar sob pena de pecado algum. Só obriga quando confirmada e autorizada pela Sé Apostólica, pela força divina infundida a essa regra”.<sup>273</sup>

Isso não significa que o funcionamento de uma ordem dependa da aprovação de sua regra. A fundação da Companhia de Jesus ocorreu em 15 de agosto de 1534 quando Inácio e os seis primeiros jesuítas, durante uma missa celebrada por um deles, o padre Pedro Faber, emitiram o chamado “voto de Montmartre”, no qual se consagraram para o bem das almas em Jerusalém, desde que a viagem e a permanência nesta região fossem viáveis. Caso contrário,

---

<sup>271</sup> RELIGIAÕ. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 221.

<sup>272</sup> Foram duas bulas emitidas por Paulo III; uma por Júlio III; uma por Pio V; doze por Gregório XIII, uma por Sisto V; duas por Gregório XIV.

<sup>273</sup> INÁCIO DE LOYOLA. *Cartas*. Trad. António José Coelho. Braga: Editorial A. O., 2006. p. 104.

iriam para Roma pedir uma missão ao papa<sup>274</sup>. Esse fato está relatado na autobiografia de Inácio, não escrita, mas ditada por ele ao jesuíta Luís Gonçalves da Câmara entre 1553 e 1555:

[Inácio e seus companheiros] tinham decidido todos o que tinham que fazer, isto é: ir a Veneza e Jerusalém, e gastar aí a sua vida em proveito das almas. E se não conseguissem licença de ficar em Jerusalém, voltar para Roma e apresentar-se ao Vigário de Cristo, para que os empregasse no que julgasse ser de mais glória de Deus e proveito das almas. Tinham também proposto esperar um ano a embarcação em Veneza, e se naquele ano não houvesse embarcação para Levante, ficariam livres do voto de Jerusalém e se ofereceriam ao Papa, etc.<sup>275</sup>

A consagração que fizeram para o bem das almas constitui um aspecto da inspiração primitiva dos jesuítas. As expressões “ajudar as almas” e “para proveito das almas” são recorrentes na autobiografia de Inácio de Loyola e repetidas em biografias, ao longo dos séculos XVII e XVIII, de tal forma que as vincula à finalidade da ordem. A ideia de estar sempre a serviço do próximo, disseminando a fé católica, se tornou chave para o desenvolvimento dos documentos normativos da Companhia de Jesus e sua principal diretriz. A *Formula vivendi* expressa essa ideia ao definir que a Companhia de Jesus “foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e para a propagação da fé”<sup>276</sup>.

Esse o objetivo sofreu uma pequena alteração em 1550, quando o papa Júlio III expandiu o texto da *Formula vivendi* na bula *Exposcit debitum*. O novo texto diz que a Companhia de Jesus “foi instituída principalmente para a defesa e a propagação da fé e o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs”<sup>277</sup>. O acréscimo da palavra “defesa” ao lado de “propagação da fé” e a mudança na posição destes termos na frase enfatizam o papel apologético dos jesuítas perante a doutrina protestante,<sup>278</sup> tornado os inacianos um instrumento da Igreja no cumprimento de seus objetivos institucionais expressos no Concílio de Trento.

Essa sintonia entre a Companhia e o Concílio é evidente no decreto de abertura de Trento, promulgado na primeira sessão, em 13 de dezembro de 1545, enquanto Paulo III ainda era papa. Na verdade, o decreto de abertura era um termo de compromisso dos bispos com cinco objetivos a serem seguidos durante as sessões:

---

<sup>274</sup> Montmartre é uma colina de Paris onde se deu os votos dos primeiros jesuítas em uma pequena capela. GUILLERMOU, Alain. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*. Trad. Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Agir, 1973. p. 32-34.

<sup>275</sup> INÁCIO DE LOYOLA. *Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. Trad. António José Coelho. Braga: Editorial A. O., 2005. p. 110.

<sup>276</sup> Fórmulas dos institutos da Companhia de Jesus aprovadas e confirmadas pelos sumos pontífices Paulo III e Júlio III. In: *COMPANHIA DE JESUS. Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 22.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Editora Unisinos. Bauru: Edusc, 2004. p. 37.

He do vosso beneplacito, que para louvor, e a gloria da santa, e individua Trindade, Pai, Filho e Espirito Santo, para augmento da Fé, e Religião Christã, para extirpação das heresias, para paz, e união da Igreja, para reformação do Clero, e povo Christão, e para abatimento, e extincção dos inimigos do povo Christão; se determine, e declare, que o Sagrado, e Geral Concilio Tridentino começa, e está já principiado? Respondêrão. He do nosso beneplacito.<sup>279</sup>

As fórmulas expressas nas bulas de Paulo III e Júlio III eram provisórias. Ambos os papas estipularam que o superior da Companhia de Jesus teria autoridade para elaborar Constituições que ajudassem a Companhia a alcançar sua finalidade<sup>280</sup>, o que ocorreu em 1555, quando Inácio de Loyola concluiu a redação das *Constituições da Companhia de Jesus*, um conjunto de orientações e normas das atividades jesuíticas que não sofreu modificações até os dias atuais, apenas atualizações por meio de normas complementares. Embora concluído, o texto das *Constituições* foi submetido e aprovado pela primeira Congregação Geral em 1558<sup>281</sup>, sendo publicado no mesmo ano.

Na edição de 1559 foi incluído um prefácio anônimo, de provável autoria de Pedro de Ribadeneira. Embora retirado de edições posteriores, para que nada fosse acrescentado às palavras de Inácio, o prefácio demonstra como as *Constituições* deveriam ocupar o primeiro lugar entre os diversos documentos normativos do estado religioso dos jesuítas:

Nelas estão contidos, portanto, a estrutura dinâmica da Companhia, os fundamentos da solidez da nossa vida religiosa, a armação que deve dar consistência e coerência a todo este corpo, para que seja animado pelo espírito e pela graça divina, fonte de sua verdadeira vitalidade. Propõe o modelo a imitar, o caminho a trilhar, a luz a seguir, a perfeição a que aspiramos, o espelho, enfim, no qual contemplamos o ideal de nossa vida. Assim, cada um de nós, pela santidade de sua conduta, deverá converter-se numa expressão viva da imagem perfeita de todas as virtudes, desenhada pelas Constituições.<sup>282</sup>

O autor do prefácio reconheceu as *Constituições* como instrumento para construção e manutenção da identidade da Companhia de Jesus. A expansão dos seus membros pelo mundo,

---

<sup>279</sup> IGREJA CATOLICA. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Trad. João Baptista Reycond. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781. v. 1, p. 37.

<sup>280</sup> Fórmulas dos institutos da Companhia de Jesus aprovadas e confirmadas pelos sumos pontífices Paulo III e Júlio III. COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 23.

<sup>281</sup> A Congregação Geral de 1558 elegeu o padre Diego Laynez como o segundo Prepósito Geral, que até então era o vigário-geral da Companhia desde a morte de Inácio em 1556. De acordo com o prefácio da edição de 1559, “a Congregação Geral, reunida em Roma no ano de 1558, para eleger o sucessor do Padre Inácio como Prepósito Geral, submeteu-as [as *Constituições*] a uma última revisão. Concluída regularmente a eleição, as *Constituições* foram examinadas pela Congregação Geral, que as aceitou com grande veneração e confirmou com entusiasmo por unanimidade”. COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 14-15.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 16.

o enfretamento de diversas realidades socioculturais e os vários papéis que os jesuítas desempenhariam não poderiam constituir fatores de desagregação:

[Inácio] com grande esforço, elaborou as Constituições em todas as suas partes, até completá-las totalmente. Mas, com a admirável prudência e singular humildade que o caracterizavam, o Padre compreendeu que, dada a diversidade dos costumes das diversas regiões, nem tudo seria conveniente para todos. Por outro lado, para que a feição e a imagem da Companhia fossem a mesma em toda parte e as Constituições fossem aceitas e respeitadas permanentemente, era necessário que se ajustassem, quanto possível, aos costumes de todas as Províncias. [...] entregou, finalmente, no ano de 1553, as Constituições para sua promulgação na Espanha. O mesmo aconteceu em outras regiões, mas não em todas. Assim se iria verificando pouco a pouco a sua aplicabilidade às situações de cada Província, de modo que a prática confirmasse o que tinha sido estabelecido em teoria.<sup>283</sup>

Com a publicação das *Constituições*, o enquadramento jurídico da Companhia de Jesus ganha solidez, os princípios gerais contidos nas bulas são aprimorados e os procedimentos de como os membros deveriam atuar são especificados. O documento passa a ter papel privilegiado na orientação da ordem e, portanto, deve ser de conhecimento de seus membros, mesmo que de forma sintética. Caso contrário, a identidade dos jesuítas seria diluída.

Em 1582, em Lisboa, foi publicada uma seleção de regras das *Constituições* consideradas fundamentais para a Companhia de Jesus, todas traduzidas ao português. Em suas primeiras páginas, há a reprodução do primeiro parágrafo de um proêmio presente na edição das *Constituições* de 1558<sup>284</sup>, mas ausente em outras versões. Logo em seguida, o organizador da coletânea portuguesa apresenta o “fim e modo de viver da Cõpañia”, produzindo uma necessária correlação entre as *Constituições* e o objetivo da Companhia em contribuir para a “salvação e perfeição das almas próprias” e “ajudar a salvação e perfeição [das almas] do próximo”:

Posto que a sùma sabedoria, e bondade de Deos nosso criador e Senhor he a que ha de conservar, regeer, e levar adiante em seu santo serviço esta minima Companhia de IESU, como ouve por bem começala: e de nossa parte mais que nenhũa exterior constituçam ha de ajudar pera isso a interior lei da caridade, e amor que o Espirito santo escreve, e emprime em os corações: todavia porque a sauve disposiçam da divina providencia pede cooperaçam de suas criaturas, e porque assi o ordenou o Vigairo de Christo nosso Senhor, e os exemplos dos Santos, e a razam assim nolo ensinam em o Senhor: parécenos necessario escreverem se Constituições, que ajudem pera melhor proceder conforme a nosso Instituto em o caminho começado do divino serviço.

---

<sup>283</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>284</sup> INÁCIO DE LOYOLA. *Constitutiones Societatis Iesu*. Roma: Societatis Iesu, 1558.

O fim desta Companhia he não somente occuparse na salvação, e perfeição das almas proprias com a graça divina: mas tambem cõ a mesma procurar intensamente de ajudar a salvação, e perfeição dos proximos.<sup>285</sup>

Essa escolha do organizador da coletânea portuguesa das regras da Companhia de Jesus estabelece que o “divino serviço” é uma referência às atividades dos jesuítas que visam salvar as almas deles e as do próximo. Um objetivo amplo, que atende diretamente três dos cinco pontos apresentados no decreto de abertura do Concílio de Trento: aumento da fé católica pela pregação e missão, extirpação das heresias e reforma do clero e povo cristão pela produção teológica e formação intelectual.

O emprego de “divino serviço”, ou “obra de Deus”, confere às atividades jesuíticas um significado transcendental, sobretudo se vincularmos esta expressão à interpretação de que a Companhia de Jesus foi instituída por Deus. No último capítulo das *Constituições*,<sup>286</sup> esse vínculo está expresso nos seguintes termos:

A Companhia, que não foi instituída por meios humanos, também por eles se não pode manter nem desenvolver, mas só pela mão onipotente de Cristo, Deus e Senhor Nosso. Só d'Ele, portanto, se deve esperar que há de conservar e levar adiante esta obra que Ele se dignou começar para seu divino serviço e louvor e para a ajuda das almas.<sup>287</sup>

Devido ao caráter jurídico e espiritual, as *Constituições* orientavam as ações dos jesuítas, as alinhando com o objetivo de salvar as próprias almas e as dos próximos. Ao lado das *Constituições*, as narrativas sobre a Companhia de Jesus e seus protagonistas e os demais aparatos normativos também desempenhavam essa função. Um desses aparatos foi criado por Inácio de Loyola nos primeiros anos da ordem com o objetivo de uniformizar as práticas jesuíticas nos diversos campos em que atuavam. Trata-se do sistema de correspondência administrativa, no qual deveriam relatar suas atividades à Roma, onde residia o prepósito geral, cujas respostas deveriam ser tratadas como instruções normativas. Visando a homogeneidade, Inácio instituiu que essas instruções circulassem entre todos os membros, que também deveriam acatá-las.<sup>288</sup>

---

<sup>285</sup> COMPANHIA DE JESUS. *Regras da Companhia de Iesu*. Lisboa: Antonio Ribeiro Impressor de Sua C.R.M., 1582. p. 2.

<sup>286</sup> Intitulado “Conservação e desenvolvimento de todo o corpo da Companhia em seu bom estado”.

<sup>287</sup> INÁCIO DE LOYOLA. *Constituições da Companhia de Jesus*. In: COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 247.

<sup>288</sup> HARRIS, Steven. Confession Building, Long-Distance Networks, and the Organization of Jesuit Science. *Early Science and Medicine*, v.1, Leiden, 1996, p. 287-318.

As *Constituições*, as narrativas, os aparatos normativos e as correspondências foram integrados ao imaginário social<sup>289</sup> dos jesuítas e, conseqüentemente, transformados em instrumentos de interpretação dos atos e de construção de autoimagem dos jesuítas, conferindo significados aos papéis por eles desempenhados consonantes com os objetivos de salvar almas.

O conceito tayloriano de “imaginário social” está aqui reduzido para “imaginário social das ordens religiosas”, cuja função é determinar a percepção que a ordem tem de si, considerando o fator identitário presente em todos os recortes temporais e espaciais, ou seja, os ideais promovidos pelos primeiros protagonistas, que estão expressos nos seus escritos e nas primeiras regras. A mutabilidade dessa percepção está presente na complementação dessas regras e criação de novas, sem desconexão da “inspiração primitiva”, e nas múltiplas narrativas construídas ao longo do tempo, seja sobre a própria ordem ou sobre seus principais personagens.

Entre as narrativas e autopercepções do que seja a Companhia de Jesus, há o entendimento de que sua criação em 1540 era uma contraposição a Reforma Protestante, embora esta não fosse uma preocupação expressada por Inácio de Loyola. Na concepção dos jesuítas, essa contraposição conferia à ordem a função de ensinar, como apontam duas obras publicadas em Portugal na segunda década do século XVIII. A primeira é intitulada *Exhortações domesticas feytas nos collegios, e cazas da Companhia de Jesus, de Portugal, e Brasil* do padre jesuíta João Pereira, publicada em 1715:

Naceo a Companhia no Ceo da Igreja, como sol, para allumiar a cegueira da gentildade cõ a luz da doutrina Evangelica, para dissipar os erros das herezias com a verdade catholica, e para desfazer as trevoas da ignorancia de todas as gentes, e todos os póvos. E como todos vão interessados com o nosso Instituto (pois para todos allumiar sahio a luz este sol da Companhia) devem todos agradeceridos louvar, e render a Deos as graças por tão singular beneficio.<sup>290</sup>

A segunda obra tem caráter biográfico e foi escrita pelo jesuíta Francisco de Mattos. Trata-se de *Vida Chronologica de S. Ignacio de Loyola*, publicada em 1718. Na introdução da obra há o seguinte trecho:

Assim como, para alumiar a dilatada esfera do mundo, creou Déos ao Sol alma original de Aftros, e Planetas; tambem mandou a Companhia de JESUS, para desfazer as trevas, emmendar os erros, & dissipar os vicios, com que se via

---

<sup>289</sup> Estamos nos referindo ao conceito de imaginário social empregado pelo filósofo Charles Taylor para indicar os modos como as pessoas “imaginam a sua existência social, como se acomodam umas às outras, como as coisas se passam entre elas e os seus congêneres, as expectativas que normalmente se enfrentam, as noções e as imagens normativas mais profundas que subjazem a tais expectativas”. TAYLOR, Charles. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Texto & Grafia, 2010. p. 31.

<sup>290</sup> PEREYRA, João. *Exhortações domesticas feytas nos collegios, e cazas da Companhia de Jesus, de Portugal, e Brasil*. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus. 1715. p. 74.

funestamente nevoado o Orbe todo, e as luzes da virtude em muyta parte da Christandade se achavaõ, ou amortecidas, ou apagadas.<sup>291</sup>

A concepção de que a Companhia de Jesus deveria “desfazer as trevas, emmendar os erros,” não estava restrita a seus membros. Na licença do Santo Ofício de *Elementos de geometria plana e solida segundo a ordem de Euclides* do jesuíta Manuel de Campos, obra publicada em 1735, o frade agostiniano Antônio de Santa Maria diz que a ordem de Santo Inácio é “Mestra de todos os homens”:

Nos dous seculos, que a Religiosissima, e Sapientissima Companhia de Jesus, com assombro, e utilidade universal do Mundo; com jubilo, e gloria inexplicavel do Ceo, felizmente conta, floreceo sempre com heroes de sabedoria, portento das letras assim Divina, como Humanas; porque sendo Esta Sagrada Familia ecolhida pela Providencia Divina, para dar a Deos a mayor gloria, sendo mandada a propagar o Evangelho no Universo; foy tambem destinada para desterrar do Mundo a ignorancia, e por isso decretada para Mestra de todos os homens.<sup>292</sup>

A imagem de “Mestra” está relacionada as atividades pedagógicas da Companhia de Jesus exercidas ainda em vida de Inácio de Loyola, embora o principal documento que rege estas atividades tenha sido publicado após sua morte. Trata-se da *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu*, promulgado em 08 de janeiro de 1599 por meio de uma circular do superior geral padre Cláudio Aquaviva, dezoito anos após ter nomeado uma comissão para redação definitiva das normas pedagógicas<sup>293</sup>.

A *Ratio studiorum* é um documento de sistematização e organização dos métodos e dos conteúdos das atividades pedagógicas desenvolvidas pela Companhia de Jesus. Sua elaboração estava prevista nas *Constituições*, que reconheciam a necessidade de formação intelectual de seus quadros:

O fim que a Companhia tem diretamente em vista é ajudar as almas próprias e as do próximo a atingir o fim último para o qual foram criadas. Este fim exige uma vida exemplar, doutrina necessária, e maneira de a apresentar. Portanto, uma vez que se reconhecer nos candidatos o requerido fundamento de abnegação de si mesmos e o seu necessário progresso na virtude, devem-

---

<sup>291</sup> MATTOS, Francisco de. *Vida Chronologica de S. Ignacio de Loyola*. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1718. Não paginado.

<sup>292</sup> “Censura do Muito Reverendo Padre Mestre Frey Antonio de Santa Maria, Religioso de Santo Agostinho dos Descalços, Qualificador do Santo Officio, e Examinador das Tres Ordens Militares, e do Priorado do Crato, etc.” CAMPOS, Manuel de. *Elementos de geometria plana e solida segundo a ordem de Euclides*. Lisboa: Officina Rita-Cassiana, 1735. Não paginado.

<sup>293</sup> A *Ratio Studiorum* vigorou como lei em toda a Companhia até a supressão da ordem em 1773. Sua primeira revisão ocorreu em 1832, dezoito anos após a restauração. Em 1941 passa a ser denominada *Ratio Studiorum Superiorum Societatis Jesu* tratando apenas do ensino superior. As instituições de ensino jesuítas permanecem fiéis aos princípios do Ratio, mas se adaptam à exigência dos regimes escolares de cada país. FRANCA, Leonel. *Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952, p.26.

se procurar os graus de instrução e o modo de utilizá-los para ajudar a melhor conhecer e servir a Deus nosso Criador e Senhor.<sup>294</sup>

A formação deveria ser padronizada. A *Ratio studiorum* foi elaborada para ser um instrumento uniformizador, para “evitar o grave inconveniente das mudanças frequentes que a grande variedade de opiniões e preferências individuais acarretaria, com a sucessão de professores e prefeitos de estudos”<sup>295</sup>. Institucionalmente, a formulação da *Ratio* confirmava a tendência inaciana de manter a coesão em todos os níveis da ordem. As congregações gerais<sup>296</sup> da Companhia tiveram essa mesma postura.

De acordo com as *Constituições*, as congregações gerais devem ser convocadas “quando se tratar da eleição do Geral por morte do antecessor”<sup>297</sup> e quando houver “necessidade de tratar assuntos importantes e de caráter permanente”<sup>298</sup>. O cargo de superior geral deveria ser vitalício, “assim cansar-se-á menos a Companhia, e empregará menos tempo em assembleias gerais, ocupada como está habitualmente em ministérios importantes para o serviço divino”<sup>299</sup>. No que concerne aos “assuntos importantes”, eram questões relatadas pelos provinciais, que davam o escopo das discussões e resultavam em decretos que intentavam a uniformização de certas práticas. Esses decretos mostram um constante esforço institucional para promover a coesão doutrinal e prática, significando que a orientação inaciana de unidade permaneceu nos níveis de comando da ordem.

As duas *Formulae vivendi* contidas nas bulas de Paulo III e Júlio III, as *Constituições*, as cartas de Inácio de Loyola, as narrativas sobre a Companhia e seus protagonistas, a *Ratio studiorum* e os decretos das congregações gerais são elementos presentes no imaginário jesuítico. O conteúdo neles expressos formam a estrutura pela qual os jesuítas são formados, elaboram suas posições doutrinárias, esquematizam suas ações. Isso não significa passividade, as ideias institucionalmente construídas não são capazes de influir integralmente nos subordinados.

Os elementos que formam o imaginário da Companhia de Jesus são capazes de fomentar e justificar as ações missionárias, a catequização e o esforço para conversão de nativos pelos

---

<sup>294</sup> INÁCIO DE LOYOLA. *Constituições da Companhia de Jesus*. In: COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 117.

<sup>295</sup> FRANCA, Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952. p.17.

<sup>296</sup> A primeira congregação ocorreu em 1558 para eleição do sucessor de Inácio de Loyola, Diego Laynez (1558-1565). A eleição ocorria no início da congregação, possibilitando que o novo geral presidisse as discussões e acompanhasse redação dos decretos.

<sup>297</sup> INÁCIO DE LOYOLA, op. cit., p. 213.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 227.



jesuítas. Os documentos citados estão fundados nos objetivos aprovados em 1540 pelo papa Paulo III: salvar a própria alma e a do próximo. No entanto, há outro tipo de atividade que, à primeira vista, parece destoar desse objetivo e das normativas elencadas pelos documentos oficiais, a produção intelectual, que não está limitada a temas teológicos ou morais.

Os membros da Companhia de Jesus desempenharam um papel proeminente no meio científico nos séculos XVI, XVII e XVIII, foram partícipes da constituição da ciência moderna e não espectadores. No entanto, quando se entende as ciências como um fenômeno essencialmente secular, os jesuítas podem ser interpretados como personagens que atuavam em dois campos distintos, ora no campo religioso, ora no campo científico. Essa visão promove uma ruptura inadequada ao período em questão, pois a atividade científica não era antagônica à atividade religiosa. Ambas estavam imbricadas de tal forma que um jesuíta enquanto fazia ciência, estava também protagonizando seu papel de religioso.

Devido a essa imbricação, o papa Bento XVI considera a Companhia de Jesus como uma ordem da fronteira “entre a fé e o saber humano, entre a fé e a ciência moderna”, que não deixou de “assumir lealmente o dever fundamental da Igreja, de se manter fiel ao seu mandato de aderir totalmente à Palavra de Deus, e da tarefa do Magistério de conservar a verdade e a unidade da doutrina católica na sua integridade”<sup>300</sup>. Pensar a Companhia como uma ordem de fronteiras contraria a ideia de trânsito entre os campos científico e religioso e coloca os jesuítas na interseção deles.

Para além da concepção hodierna acerca da posição fronteira da Companhia de Jesus, analisaremos a concepção que os próprios jesuítas tinham a respeito desta imbricação. O desempenho simultâneo dos papéis de cientista e religioso não foi acidental, mas uma consequência da ação missionária ampla. A atividade científica era coerente com a atividade religiosa, pois permitia a presença da ordem em determinados setores da sociedade, sendo, portanto, um de seus ministérios. Neste sentido, iremos analisar o modo pelo qual os jesuítas produziam conhecimento, especificamente aquele que podemos chamar de científico. Em seguida, apresentaremos algumas atividades científicas e como elas estão alinhadas com os objetivos da Companhia.

---

<sup>300</sup> RATZINGER, Joseph (Bento XVI, papa). Discurso aos participantes da Congregação Geral da Companhia de Jesus (Jesuítas). Vaticano: 2008. Disponível em [https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2008/february/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20080221\\_gesuiti.html](https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2008/february/documents/hf_benxvi_spe_20080221_gesuiti.html)

## 2.1. Processos de intelectualização dos jesuítas para produção de conhecimento

A Companhia de Jesus produziu conhecimentos em variadas áreas do saber e exerceu funções para além das incumbências estritamente religiosas, como a docência ou encargos cujas atividades requeriam uma compressão de fenômenos físicos e de outros aspectos tangíveis da realidade, ou seja, o que podemos chamar hodiernamente de ciências. A produção de conhecimentos e o exercício de atividades científicas pressupõem a adoção de premissas, apropriadas ou desenvolvidas pelos sujeitos, que podem encontrar resistência ou reprovação. Para encontrar essas premissas, investigaremos os processos de intelectualização dos jesuítas para a produção intelectual, considerando o imaginário da ordem, suas regras, a percepção que tem de si e os escritos dos protagonistas por fomentarem e legitimarem práticas.

De acordo com o historiador Lucien Goldmann, uma ideia ou um livro não é fruto apenas do autor, mas também do grupo social ao qual ele pertence e que fornece um conjunto de valores e pressupostos<sup>301</sup>. Essa perspectiva de dupla autoria permite confrontar as ideias de diferentes grupos e identificar as discordâncias naquilo que é essencial em suas obras. Para Goldmann, o essencial de um texto está integrado com o todo, ou seja, possui coerência com o grupo do qual o autor faz parte<sup>302</sup>. Dessa forma, demarcações entre tradições são traçadas, contrariedades encontradas e interseções percebidas.

A metodologia goldmanniana de análise das atividades intelectuais considera a classe social como o grupo mais importante ao qual o indivíduo pertence, pois, as necessidades econômicas básicas de uma classe consistem em fator orientador na construção de sua ideologia. Caso as ideias pertençam às classes dominantes, a conservação e transmissão delas são provenientes de mecanismos voltados a manutenção de privilégios<sup>303</sup>. Se por um lado, Goldmann valoriza a vinculação entre ideias e grupo social, por outro coloca o sujeito histórico com certa passividade devido à importância que dá às necessidades econômicas. As ideias possuem uma dinamicidade que supera os grupos no qual foram geradas ou apropriadas. Não apenas ideias, termo cuja acepção pode remeter a uma abstração, mas saberes e práticas, entidades não estáveis que tendem a circular.

O conceito de circulação impede a imagem de passividade dos saberes e práticas, que não ficam restritos a um local ou grupo, mas circulam e retornam modificados a um ponto de

---

<sup>301</sup> GOLDMANN, Lucien. *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. Trad. Philip Thody. London: Routledge & Kegan Paul, 2013. p. 7.

<sup>302</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>303</sup> Ibidem, p. 16.

partida<sup>304</sup>. Além disso, salienta que o conhecimento científico é volátil, sempre em mutação. De acordo com o historiador Kapil Raj, em sua pesquisa sobre o papel dos cartógrafos indianos na construção da ciência cartográfica britânica entre os séculos XVII e XIX, a cada transformação, o conhecimento carrega consigo particularidades epistemológicas do lugar de origem e do lugar onde foi apropriado, promovendo uma conexão entre esses pontos.<sup>305</sup>

Apesar de ter sido mobilizado para entender a interação entre dois locais geograficamente distantes, o conceito de circulação pode elucidar processos de apropriação de conhecimento em uma mesma cultura ou em um mesmo local. Os saberes e as práticas, científicas ou não, têm como principal formador o sujeito individual.

O indivíduo é a célula básica da geração de conhecimento. Certamente, saberes e práticas podem ser interpretados como produtos oriundos de uma coletividade. Mas, no interior da coletividade, há diferentes sujeitos com posturas epistemológicas próprias, constituídas por trajetórias pessoais, que abarcam formação intelectual, aspectos psicológicos e influência das sociedades nas quais estão localizados.<sup>306</sup> Isso significa que saberes e práticas circulam entre pessoas muito próximas, mas que são apropriados de maneira singular.

As singularidades dos sujeitos compõem as comunidades em que estão integrados. Esses sujeitos compartilham os mesmos bens culturais, orientadores de seus processos de apropriação e obtenção de saberes. Nesse sentido, esses processos podem ser identitários, particulares de determinada comunidade. Por meio do conceito de *repertório cultural*, desenvolvido pela socióloga Ann Swidler, podemos elucidar como isso ocorre:

Uma cultura não é um sistema unificado que impele ação em uma direção consistente. Em vez disso é mais como uma "caixa de ferramentas" ou repertório do qual os atores selecionam peças diferentes para construir linhas de ação. Indivíduos e grupos sabem como fazer diferentes tipos de coisas em diferentes circunstâncias.<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> O historiador da ciência Kapil Raj diz que “no que concerne às ideias, às práticas do universo científico, estou interessado nas mudanças que são produzidas por um movimento. E por que essas mutações ocorrem? Porque esses movimentos não são apenas físicos, mas também de meios, de campos diferentes. Se uma ideia sai do seu campo de produção e entra em outro, há a possibilidade de uma transformação, e também há a possibilidade de que ela retorne transformada ao local em que foi primeiramente produzida. Por circulação eu entendo esse processo dinâmico, de transformações que ocorrem nesses processos de idas e vindas”. RAJ, Kapil. *Circulação não é fluidez*. Entrevista concedida a Matheus Alves Duarte da Silva. *Boletim Eletrônico da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, n. 9, 2016.

<sup>305</sup> Idem. *Conexões, Cruzamentos, Circulações: a passagem da cartografia britânica pela Índia, séculos XVII e XIX*. *Revista de História e Cultura das Ideias*, v. 24, 2007. p. 155-179.

<sup>306</sup> De acordo com Michel Paty, “o centro de toda inteligibilidade e de toda formação (ou mesmo de toda criação) de conhecimento simbólico é o sujeito individual. Esse compreende a dimensão intelectual (relacionada ao pensamento por conceitos e à função do entendimento), mas inclui também outras dimensões (afetiva, estética, ética etc., sem omitir as bases físicas dessas disposições, a saber, os próprios corpos)”. PATY, Michel. *Do estilo em ciência e em história das ciências*. *Estudos Avançados*, v.26, n. 75, p. 291-308, 2012.

<sup>307</sup> SWIDLER, Ann. *Culture in Action: Symbols and Strategies*. *American Sociological Review*, v. 51, n. 2, abr. 1986, p. 273-286. p. 277.

Os indivíduos se apropriam dos elementos presentes na cultura para realizar suas ações. Diferentes sociedades e locais fornecem ao sujeito diferentes repertórios, que influenciam suas linhas de ação. Quando um saber circula, as sociedades se apropriam por meio de repertórios variados. Há uma maior complexidade nesse processo se reduzirmos a escala para instituições ou pequenos grupos. O fato de indivíduos compartilharem a mesma “caixa de ferramentas”, não significa que utilizaram da mesma forma. Os indivíduos são dotados de diferentes ferramentas, se apropriam e produzem de diferentes maneiras.

A uniformidade na produção de saberes entre os jesuítas é uma impossibilidade. No caso português, o conhecimento produzido não pode ser considerado de qualidade inferior ou menos assertivo do que aquele oriundo de outro local. Cada sociedade, cada cultura, possui seus repertórios e estão inseridos em contextos próprios.

Ao mesmo tempo em que a cultura impõe limites à ação, capacita os indivíduos. A produção intelectual dos sujeitos, individuais ou coletivos, parte da “caixa de ferramentas” a qual têm acesso. Seus usos são adequados ao cenário social no qual estão inseridos. Não se trata de uma visão determinista de cultura, pois ela disponibiliza diferentes ferramentas para que a linha de ação seja formulada e implementada, cabendo a prerrogativa ao sujeito. Tanto que nem todas as ferramentas e nem todas as capacidades são empregadas, embora estejam disponíveis.<sup>308</sup>

## **2.2. A religiosidade das atividades científicas**

Nem todas atividades dos jesuítas podem ser consideradas como religiosas por um observador do tempo presente, como as científicas. O mesmo não ocorre para os próprios jesuítas. Isso decorre do modo pelo qual eles entendiam, institucionalmente, o desempenho de suas funções. Enquanto o jesuíta Inácio Rodrigues estava proferindo sermões em Lisboa nos anos de 1738 e 1745<sup>309</sup> e seu confrade Manuel de Campos publicava dois livros para aulas de geometria no Colégio de Santo Antão, um em 1735<sup>310</sup> e outro em 1737<sup>311</sup>, ambos estavam exercendo um labor concernente à identidade religiosa que possuíam.

A multiplicidade de funções está relacionada aos objetivos da ordem provenientes do que se entendia como livre inspiração de Deus recebida por Santo Inácio. De acordo com o

---

<sup>308</sup> Ibidem.

<sup>309</sup> RODRIGUES, Inácio. *Sermoens da paixam, pregados na Santa Igreja de Lisboa, no anno de 1738 e no de 1745*. Lisboa: Officina de Pedro Ferreira, 1746.

<sup>310</sup> CAMPOS, Manuel de. *Elementos de geometria plana, e solida, segundo a ordem de Euclides*. Lisboa: Officina Rita-Cassiana, 1735.

<sup>311</sup> Idem. *Trigonometria plana, e esférica com o canon trigonometrico e o canon logarithmico*. Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1737.

próprio Inácio, os jesuítas deveriam “utilizar todos os meios possíveis de ajudar as almas”, não se limitando a funções eclesiais. O exercício de diferentes ministérios consistiria em uma estratégia para “encontrar menos contrariedade na gente do mundo e poder depois pregar”.<sup>312</sup>

Sendo um meio para salvar as almas, as mais diversas atividades eram lícitas aos jesuítas, não contrariando o enquadramento jurídico. As *Constituições*, ao tratar do voto de pobreza, determinam que não é permitida a renumeração “por missas, pregações, lições sacras, administração de sacramentos, nem por nenhum outro ministério apostólico dos que a Companhia pode exercer conforme o seu Instituto”<sup>313</sup>. A única restrição imposta pelas *Constituições* era aos estudos e desempenho da medicina e do direito nas universidades jesuíticas<sup>314</sup>. As demais atividades poderiam ser consideradas pertinentes ao ministério apostólico, desde que tivessem à vista a salvação própria e a do próximo.

O historiador Paolo Rossi aponta que um empreendimento que visasse o conhecimento fenomênico do mundo por meio da matemática e da geometria pode ser considerado como ciência, mesmo que os próprios sujeitos históricos em busca deste conhecimento não se considerassem como cientistas, mas, muitas vezes, como filósofos naturais ou matemáticos<sup>315</sup>. Por meio dessa definição abrangente de ciência, dirigimos nossa pesquisa para o campo de investigação dos fenômenos da natureza, pois nos possibilita a abordar diferentes formas e métodos de investigação fenomênica que se desenvolverem ao longo do recorte temporal aqui proposto.

A participação da Companhia de Jesus no cenário científico está relacionada com sua atuação no ensino em todos os níveis formativos. De acordo com John W. O'Malley, antes da promulgação das *Constituições*, por volta de 1550, Santo Inácio de Loyola “tomou a decisão capital de empenhar a Companhia no empreendimento escolar, agora considerado como apostolado prioritário”, o que resultou em uma “profunda evolução na vida cultural da Companhia, pois os jesuítas se envolveriam em todos os domínios do saber e da cultura”<sup>316</sup>,

---

<sup>312</sup> INÁCIO DE LOYOLA. Cartas. Trad. António José Coelho. Braga: Editorial A. O., 2006. p. 70.

<sup>313</sup> Idem. *Constituições da Companhia de Jesus*. In: COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 40.

<sup>314</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>315</sup> ROSSI, Paolo. O cientista. In VILLARI, Rosario (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995. p. 229-250.

<sup>316</sup> John O'Malley estrutura a história da Companhia de Jesus em quatro fases: *Prólogo*, entre 1534 e 1540, quando Santo Inácio se une com os primeiros companheiros; *1º momento fundador*, reconhecimento papal em 1540; *2º momento fundador*, por volta de 1550, quando os jesuítas assumem o empreendimento escolar; *3º momento fundador*, restauração da ordem em 1814 após sua supressão de 1773; *4º momento fundador*, 31ª Congregação Geral (1965-1966) após o Concílio Vaticano II (1963-1965). O'MALLEY, John W. *Uma história dos jesuítas: de Inácio de Loyola a nossos dias*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2017. p. 128-130.

entre os quais está o que nos referimos como ciência, ou seja, o conjunto de saberes sobre a natureza e seus fenômenos.

O intento da ordem em proporcionar uma formação ampla aos seus membros visava prepará-los ao exercício do ministério apostólico nas mais diversas situações. Podemos verificar isso em uma carta de João Afonso de Polanco, secretário de Inácio de Loyola, enviada em 1551 ao reitor do Colégio de Coimbra, o jesuíta Urbano Fernandes:

[Inácio] deseja que todos aprofundem a gramática e letras de humanidades, especialmente se a idade e a inclinação ajudam. Depois, não põe de parte, nem a poesia, nem a retórica, nem a lógica, nem a filosofia natural, nem a moral, nem a metafísica, nem as matemáticas, em especial (como disse), os que têm idade e aptidão, porque deseja que a Companhia possua todas as armas possíveis para a edificação, e os que as têm, estejam dispostos a usá-las ou não, como se julgar conveniente.<sup>317</sup>

A *Ratio studiorum* asseverava que “um dos ministérios mais importantes da nossa Companhia é ensinar ao próximo todas as disciplinas convenientes ao nosso Instituto, de modo a levá-lo ao conhecimento e amor do Criador e Redentor nosso”<sup>318</sup>. O ensino não era considerado um fim em si mesmo, mas um meio para propagação da fé cristã católica, logo estava alinhando ao conceito de ministério.

Para garantir a solidez doutrinária nas atividades pedagógicas, a *Ratio* instituía dois pontos. O primeiro é a instituição das doutrinas tomistas e aristotélicas como pilares da formação intelectual. De acordo com a *Ratio*, na teologia, os jesuítas devem seguir “a doutrina de Santo Tomás; considerem-no como seu Doutor próprio, e concentrem todos os esforços para que os alunos lhe cobrem a maior estima”<sup>319</sup>. Enquanto na Filosofia, “em questão de alguma importância se afaste de Aristóteles”, menos quando estiver “em contradição com a verdadeira fé”<sup>320</sup>, o que garantiria a coesão na ordem e coerência doutrinária com Roma.

O segundo ponto é a orientação de que a novidade de opiniões fosse evitada “ainda em assuntos que não apresentem perigo algum para a fé e a piedade”. Tudo que fosse ensinado deveria estar de acordo com “os princípios fundamentais dos doutores e o sentir comum das escolas”<sup>321</sup>. Nesse sentido, a norma também estabelece que

Nas mãos dos estudantes de teologia e filosofia não se ponham todos os livros mas somente alguns, aconselhados pelos professores com o conhecimento do Reitor: a saber, além da Suma de Santo Tomás para os teólogos e de Aristóteles para os filósofos um comentário para consulta particular. Todos os teólogos devem ter o

---

<sup>317</sup> INÁCIO DE LOYOLA. Cartas. Trad. António José Coelho. Braga: Editorial A. O., 2006. p. 184-185.

<sup>318</sup> “1ª regra do provincial: objetivo dos estudos da Companhia”. COMPANHIA DE JESUS. *Ratio studiorum*. In: Franca, Leonel. O método pedagógico dos jesuítas. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. p. 119-230.

<sup>319</sup> “2ª regra do professor de Teologia: seguir Santo Tomás”. Ibidem.

<sup>320</sup> “2ª regra do professor de Filosofia: como seguir Aristóteles”. Ibidem.

<sup>321</sup> “6ª regra comum a todos os professores das faculdades superiores: evite-se a novidade de opiniões”. Ibidem.

Concilio Tridentino e um exemplar da Bíblia, cuja leitura lhes deve ser familiar. Consulte o Reitor se convém se lhes dê algum Santo Padre.<sup>322</sup>

A *Ratio* consolidava o que já havia sido determinado pelos decretos da 5ª congregação geral<sup>323</sup> (1593-1594): o estabelecimento de Aristóteles e Santo Tomás como guias da filosofia e da teologia<sup>324</sup>. A uniformização intentada por esses documentos teve um caráter mais institucional do que prático. Nas congregações se refletia certa heterogeneidade da produção intelectual e nas atividades pedagógicas, tanto que os membros da 16ª congregação (1730-1731) entenderam ser necessário retomar o decreto da 5ª congregação, pois muitos provinciais solicitaram providências para conter a excessiva liberdade de opiniões em assuntos filosóficos, mas sem que houvesse restrição dos temas especulativos e metafísicos<sup>325</sup>.

A doutrina aristotélico-tomista permaneceu como principal pilar da formação jesuítica, entre os séculos XVI e XVIII, sendo parte essencial da abordagem filosófica e científica da ordem. As obras produzidas pela Companhia de Jesus partiam de seus conceitos e métodos para análise dos objetos, sem por eles ser limitadas. Em outras palavras, a doutrina aristotélico-tomista era a subestrutura sistemática pela qual as indagações eram formuladas, ao mesmo tempo em que havia sua superação<sup>326</sup>.

Aristotelismo e tomismo constituíam o repertório cultural da Companhia até o século XVIII<sup>327</sup>, cujos elementos eram o ponto de partida de suas abordagens das realidades transcendentais e materiais, não um elemento limitador da construção do conhecimento. A congruência entre atividade científica e ministério apostólico reside nesse repertório cultural. A *Ratio studiorum* estabelece que os estudos da *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino deveriam, no mínimo, concentrar-se “na primeira parte antes da discussão sobre os anjos, na

---

<sup>322</sup> “30ª regra do prefeito de estudos: livros que se devem dar aos estudantes”. Ibidem.

<sup>323</sup> De acordo com as *Constituições*, as congregações gerais deveriam ser convocadas para eleição do novo superior geral após a morte do antecessor ou quando houver “necessidade de tratar assuntos importantes e de caráter permanente”. INÁCIO DE LOYOLA. *Constituições da Companhia de Jesus*. In: COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 214.

<sup>324</sup> PADBERG, John W. *The General Congregations of the Society of Jesus: A Brief Survey of Their History*. *Studies in the Spirituality of Jesuits*, St. Louis: Institute of Jesuits Sources, n. 1-2, jan.-mar. 1974, v. 6. p. 19.

<sup>325</sup> COMPANHIA DE JESUS. *Decreta congregationis generalis decimae sextae*. [S.l.: s.n. 1731?]. p. 31.

<sup>326</sup> A expressão subestrutura sistemática foi empregada por Bernard Lonergan para mostrar o papel do aristotelismo no pensamento medieval: “Quase não há espaço para duvidar de que era necessário aos pensadores medievais recorrer a uma fonte externa capaz de fornecer-lhes uma subestrutura sistemática. Poucas dúvidas há quanto ao fato de que não poderiam ter feito nada melhor se deixassem de recorrer a Aristóteles. Hoje, no entanto, é claríssimo que Aristóteles foi suplantado. Ele representou magnificamente um estágio primitivo do desenvolvimento humano: a emergência do significado sistemático; porém foi incapaz de antecipar o futuro surgimento de um método que contemplaria a contínua sucessão de sistemas” LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2012. p. 346.

<sup>327</sup> No ano de 1832, com a revisão da *Ratio*, Aristóteles perdeu sua hegemonia no estudo sobre os fenômenos naturais, alterando assim o significado do que seria o repertório cultural jesuítico. FRANCA, Leonel. *Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952, p. 25.

terceira, sobre a Encarnação e os Sacramentos, na primeira da Segunda sobre a graça”<sup>328</sup>. Antes da discussão sobre os anjos, a *Suma* aborda questões de fundo epistemológico e debate, entre outros pontos, o modo como o homem conhece a Deus. Santo Tomás defende que é possível conhecer algo de Deus por meio das criaturas, pois elas são efeitos do Criador:

Nosso conhecimento natural se origina nos sentidos. [...] a partir dos objetos sensíveis nosso intelecto não pode alcançar a visão da essência divina; porque as criaturas sensíveis são efeitos de Deus que não se igualam ao poder da causa. [...] como são efeitos que dependem da causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é*; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal, que transcende todos os seus efeitos. Por isso, conhecemos sua relação com as criaturas, a saber, que é causa de todas elas, e a diferença das criaturas com relação a Deus, a saber, que ele não é nada do que são seus efeitos (I, q.12, a.12)<sup>329</sup>.

A primazia dos sentidos no processo de conhecimento é um fundamento da doutrina aristotélica apropriado pelo tomismo. Como conhecemos a partir daquilo que apreendemos pelos sentidos, podemos conhecer Deus a partir daquilo que Ele criou, ou seja, podemos conhecer a causa pelos efeitos. O teólogo jesuíta São Roberto Belarmino retoma essa interpretação em *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas*<sup>330</sup> de 1615, onde diz que “se pode conhecer do effeito a causa efficiente, e da imagem o seu exemplar”<sup>331</sup>.

O conceito de causa eficiente é essencial para entendermos como a análise de fenômenos físicos pode ser congruente com o exercício de ministério apostólico. Trata-se de um conceito enunciado por Aristóteles no quinto livro da *Metafísica*<sup>332</sup> como o “princípio primeiro da mudança ou do repouso; por exemplo, quem tomou uma decisão é causa, o pai é causa do filho e, em geral, quem faz é a causa do que é feito e o que é capaz de produzir mudança é causa do que sofre mudança”.<sup>333</sup>

A interpretação tomista, adotada pela Companhia de Jesus, ao mesmo tempo em que identifica Deus como sendo a primeira causa eficiente, pois criou todas as coisas, estabelece que em cada criatura haja características divinas identificadas por meio dos sentidos. Como o

---

<sup>328</sup> “19ª regra do provincial: duplo exame de filosofia”. COMPANHIA DE JESUS. Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. In: FRANCA, Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952.

<sup>329</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica* (I parte, questões 1-43). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003. v. 1. p. 280-281.

<sup>330</sup> A obra foi publicada no ano de 1615 em latim com o título *De Ascensione mentis in Deum per scalas rerum Creatarum*. No entanto, consultamos uma tradução para o português de 1618.

<sup>331</sup> BELARMINO, Roberto. *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas*. Trad. Belchior Anriquez. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1618. p. 6.

<sup>332</sup> No quinto livro da *Metafísica*, Aristóteles elenca as quatro causas que permitem o conhecimento integral das coisas: a causa material indica de que as coisas são feitas; a causa formal trata da forma como as coisas se apresentam; a causa eficiente se refere a origem da coisa; a causa final informa o motivo pelo qual as coisas foram feitas. ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 191.

<sup>333</sup> *Ibidem*.



homem não tem capacidade de conhecer diretamente a essência divina, Santo Tomás desenvolveu o método analógico partindo da premissa de que as qualidades de cada ser não provêm dele próprio, mas de sua causa eficiente. Portanto, toda criatura imita uma perfeição divina de maneira finita e imperfeita.<sup>334</sup> Para Belarmino, essa imitação limitada é o motivo pelo qual existem muitas criaturas, cada uma contendo perfeições infinitas de modo finito<sup>335</sup>. No entanto, o método analógico não é considerado suficiente para conhecer Deus. Belarmino, seguindo Santo Tomás, diz que o conhecimento claro de Deus se dá após a morte se o homem perseverou nas três virtudes teológicas: fé, esperança e caridade<sup>336</sup>. Durante a vida, Deus é “invisível a nós [...] somente o conhecemos de qualquer modo pella Fè da Escripura, e no espelho das creaturas”<sup>337</sup>.

O método analógico é parte integrante do repertório cultural jesuítico, tal como exposto por Belarmino, pois a permanência dos estudos de Aristóteles e Tomás de Aquino permitiu a manutenção da ideia de que por meio da contemplação da natureza e seus fenômenos é possível contemplar Deus. O astrônomo jesuíta Cristóvão Clávio, professor do Colégio Romano, publicou, em 1570, um longo comentário de *Tratado da Esfera* de João de Sacrobosco, que teve oito versões diferentes. Na versão de 1601, o prefácio contém uma seção sobre as utilidades da astronomia. Segundo Clávio, uma das utilidades é servir a teologia, pois, por meio da beleza e da magnitude dos corpos celestes podemos ser conduzidos a Deus, conforme indicado por uma passagem bíblica do livro da Sabedoria<sup>338</sup> (Sb 13, 5): “partindo da grandeza e da beleza das criaturas, se deve chegar a contemplar, por analogia<sup>339</sup>, Aquele que lhes deu origem”<sup>340</sup>.

Em meados do século XVIII é possível identificar a continuidade do repertório comum aristotélico-tomista por meio das obras produzidas por membros da Companhia de Jesus. Uma delas é o *Elenchus quaestionum quae a nostris philosophiae magistris tractaria debent in hac Provincia Lusitana Societatis Jesu* de 1754, um documento com orientações aos professores jesuítas atuantes na província portuguesa sobre como ensinar Lógica, Física e Metafísica. Apesar de não apresentar definições, o documento indica que o sistema filosófico para interpretação deve ser o aristotélico com o auxílio dos intérpretes reconhecidos pelas

---

<sup>334</sup> BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 458-460.

<sup>335</sup> BELARMINO, op. cit., p. 32.

<sup>336</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>337</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>338</sup> Clávio também faz referência a outras duas passagens bíblicas: “desde a criação do mundo, o invisível de Deus – o eterno poder e a divindade – se torna visível à inteligência de suas obras” (Rm 1, 20); “os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento apregoa a obra das suas mãos.” (Sl 18, 2).

<sup>339</sup> A versão latina da bíblia utilizada por Clávio (a Vulgata) emprega o termo “cognoscibiliter”.

<sup>340</sup> CLÁVIO, Cristóvão. *In sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*. Veneza: Io. Baptistam Ciottum, 1601. p. 7.

academias, principalmente Santo Tomás de Aquino<sup>341</sup>. A continuidade do repertório comum defendida pelo *Elenchus quaestionum* não foi impeditivo à adesão de novidades e ideias destoantes dos pressupostos aristotélico-tomistas, que devem ser acolhidas e analisadas por meio de uma lente aristotélica, tendo como consequência a apropriação de conclusões que não apresentam conflitos insolúveis com os princípios aristotélicos<sup>342</sup>.

O astrônomo jesuíta Roger Boscovich, em *Theoria Philosophiae Naturalis* de 1758<sup>343</sup>, diz que por meio da contemplação da natureza, se honra o seu Criador e a Ele se é conduzido, sendo um dever de todo cristão, sobretudo dos prelados, pois está em completo acordo com a santidade do sacerdócio<sup>344</sup>. Boscovich desenvolve o mesmo raciocínio de Belarmino, pois este diz que a busca por Deus, “que deve ser comum a todos os Fieis, toca mais particularmente aos Prelados das Igrejas [...] não pode o Prelado aproveitar a sy, e aos outros se se não esmerar na meditação das cousas Divinas”<sup>345</sup>.

O repertório cultural aristotélico-tomista possui um aparato teórico que coloca a investigação de fenômenos naturais como um movimento para conhecer Deus. Nesse sentido, as atividades científicas dos jesuítas estavam alinhadas ao exercício religioso e são pertinentes a finalidade da Companhia conforme as *Constituições*, pois contribuía para “salvação e perfeição das almas próprias”. No entanto, a “salvação e perfeição das [almas] do próximo”<sup>346</sup> também era uma finalidade da ordem, que poderia ser alcançada por meio da atividade científica, que permite a entrada dos jesuítas em espaços considerados de caráter secular, como as cortes e instituições científicas.

### 2.2.1. A ciência como instrumento de missionação

Entre os séculos XVI e XVIII, os jesuítas se destacaram pela ação missionária. As missões possuem um caráter exógeno, pois são consideradas ações de evangelização realizadas em terras distantes, como indica o padre teatino Rafael Bluteau em seu *Vocabulario portuguez*

---

<sup>341</sup> COMPANHIA DE JESUS. *Elenchus quaestionum quae a nostris philosophiae magistris tractaria debent in hac Provincia Lusitana Societatis Jesu*. Lisboa: Typis Michaelis Rodrigues, 1754. p. 271-272.

<sup>342</sup> Ibid., p. 272.

<sup>343</sup> Consultamos uma tradução em inglês publicada em 1922. Em *Theoria Philosophiae Naturalis*, Boscovich apresenta um novo tipo de “Filosofia Natural Universal” que lhe permitiu encontrar uma lei única, simples e contínua para explicar as forças da natureza. A complexidade dessa lei prova ação poderosa da Mente Divina. BOSCOVICH, Roger. *A theory of Natural Philosophy*. Trad. J. M. Child. Chicago: Londres: Open Court Publishing Company, 1922. p. 9.

<sup>344</sup> Ibidem.

<sup>345</sup> BELARMINO, Roberto. *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas*. Trad. Belchior Anriquez. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1618. p. 3.

<sup>346</sup> INÁCIO DE LOYOLA. *Constituições da Companhia de Jesus*. In: COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 40.

*e latino*, ao definir missionário como “operario Evangelico, mandado para reduzir infieis, converter hereges, ou instruir povos, que ignorão a doutrina necessaria para a salvação”. No entanto, o historiador Adriano Prosperi reconhece a presença de um caráter endógeno do missionarismo desde meados do século XVI, quando era “normal falar de ‘estas Índias’ ou das ‘Índias do lado de cá’ para designar o trabalho de pregação e catequese levado a cabo nos campos dos países católicos ou nas áreas infestadas de hereges”<sup>347</sup>.

Em 1552, Santo Inácio<sup>348</sup> enviou uma carta aos jesuítas da Europa e empregou o termo “Índias” como sinônimo de local de missão: “se nos compararmos com os nossos irmãos da Índia, [...] não me parece que o nosso padecer seja duro demais. Podemos também fazer de conta que estamos nas nossas índias, as quais se encontram em todas as partes”. A mesma conotação foi empregada na biografia do padre jesuíta Antônio Balducci, publicada em 1720 por seu confrade Francesco Maria Galluzzi. De acordo com Galluzzi, Balducci ingressou na Companhia de Jesus com desejo de exercer seu ministério apostólico nas missões das Índias, tal como fez São Francisco Xavier. No entanto, seria vontade de Deus que suas Índias fossem a Itália, tais como as Índias de São Filipe Neri, fundador da Congregação do Oratório, uma sociedade de sacerdotes e leigos, criada em 1575, na cidade de Roma, com o objetivo de promover a caridade e a evangelização. Por sua vez, o jesuíta João Pereira, na dedicatória que faz ao bispo de Leiria, D. Álvaro de Abranches e Noronha, em *Exhortações domesticas feytas nos collegios, e cazas da Companhia de Jesus, de Portugal, e Brasil*, de 1715, diz que os jesuítas em sua diocese são missionários:

os Missionarios da minha sagrada Religião, a Companhia, que por mandado de V. ILLUSTRÍSSIMA correm todos os annos o Bispado, doutrinando, confessando, prègando; e tambem, paraque lhes não falte o subsidio das esmolas para os indigentes, por suas mãos correm os rios de prata. Efficaz remedio, paraque as ovelhas senão percaõ, e à fome pereçaõ!<sup>349</sup>

O discurso jesuítico que coloca a Companhia de Jesus como uma ordem missionária é muito presente na literatura entre os séculos XVI e XVIII, o que deve ser considerado ao se analisar as atividades científicas dos jesuítas, pois aponta para a congruência entre ciência e ministério religioso, uma vez em que se admite o caráter permanente de missionação nas ações da ordem. Além de levar à contemplação de Deus e revelar parte de Sua essência, a atividade científica proporcionava a abertura de diálogo com o próximo.

---

<sup>347</sup> PROSPERI, Adriano. O missionário. In VILLARI, Rosario (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995. p. 143-171. p. 161.

<sup>348</sup> INÁCIO DE LOYOLA. *Cartas*. Trad. António José Coelho. Braga: Editorial A. O., 2006. p. 199-200.

<sup>349</sup> PEREYRA, João. *Exhortações domesticas feytas nos collegios, e cazas da Companhia de Jesus, de Portugal, e Brasil*. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus. 1715.

No âmbito europeu, ou melhor, nas “Índias da Europa”, esse diálogo se deu principalmente nas universidades e colégios jesuíticos. Em 1549, os jesuítas Cláudio Jairo, Alfonso Salmeron e Pedro Canísio foram enviados à Universidade de Ingolstadt para promover uma renovação espiritual devido ao avanço das ideias protestantes. Além de promover o ensino de matérias regulares, Santo Inácio instruiu, por carta, os padres para escutar confissões, conversar com todos tendo em vista a edificação entre outras instruções<sup>350</sup>. Os colégios e as universidades não eram apenas lugar de instrução, os professores deveriam buscar a edificação e salvação de seus alunos, o que conferia o caráter missionário da ação pedagógica em todas as áreas do saber.

### **2.3. A *Ratio studiorum* e os decretos das Congregações como documentos regulamentadores da formação intelectual**

A produção científica jesuítica deve ser analisada tendo em vista os documentos regulamentadores da formação intelectual, especialmente a *Ratio studiorum* e alguns decretos emitidos por congregações gerais, que intentavam a promoção de uma unidade nos estudos e na produção de conhecimento acerca do mundo natural. Dentre outros aspectos, esses documentos definem a defesa e a disseminação da ortodoxia doutrinária católica tendo como base filosófica e teológica as obras de Aristóteles e São Tomás de Aquino como uma linha de ação dos jesuítas<sup>351</sup>.

Essa base não era estável, havia interpretações e ressignificações das doutrinas aristotélica e tomista. A partir do século XVII, com as novas descobertas no âmbito da Filosofia Natural, essas doutrinas foram repensadas, sobretudo a aristotélica, no que concerne ao mundo natural. A observação de fenômenos celestes apresentada por Galileu Galilei (1564-1642), em 1610, fomentou a refutação da divisão do universo em sublunar e supralunar, um princípio basilar da interpretação do universo pelo viés aristotélico, também presente na doutrina tomista.

As descobertas e discussões ocorridas no século XVII não foram os fatores decisivos para os esforços de uniformização dos estudos e da produção de conhecimento por parte da Companhia. A Reforma Protestante e a Contrarreforma do século XVI promoveram um movimento interno à Igreja Católica para manutenção da coesão doutrinal e não apenas em assuntos concernentes a fé, como demonstra bem a *Ratio studiorum*.

---

<sup>350</sup> INÁCIO DE LOYOLA. *Cartas*. Trad. António José Coelho. Braga: Editorial A. O., 2006. p. 289-298.

<sup>351</sup> DINIS, Alfredo. Censorship and freedom of research among the Jesuits (XVIth-XVIIIth centuries). The paradigmatic case of Giovanni Battista Riccioli (1598-1671). In: CAROLINO, Luís Miguel (org.); CAMENIETZKI, Carlos Ziller. (org.). *Jesuítas, Ensino e Ciência - Séc. XVI-XVIII*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005. p. 27-57.

A importância da *Ratio* como documento histórico para entender os mecanismos de fomentação à uniformidade está na sua validade por 174 anos, pois manteve sua forma, sem revisões ou complementações, até a supressão total da ordem em 1773. As orientações de superiores gerais, provinciais e reitores visando à unidade dos ensinamentos têm como base a *Ratio* e os decretos das congregações gerais, que definem o ensino como uma das tarefas mais importantes da Companhia de Jesus, por meio dele seria possível levar alguém “ao conhecimento e amor do Criador e Redentor nosso”<sup>352</sup>. Tal finalidade não indica um relaxamento na transmissão de conhecimento nos colégios jesuíticos, mas uma orientação doutrinal católica nas práticas pedagógicas, sem prejuízo de conteúdo do que era ensinado.

O ensino jesuítico não pode ser considerado um fim em si, mas um meio para propagação da fé cristã católica. A Companhia de Jesus surgiu num momento de disputa teológica com os protestantes, por isto a solidez doutrinária deveria perpassar por todas as atividades. Essa solidez se daria pela leitura de Aristóteles, de São Tomás e de “um comentário para consulta particular”, como determina a já citada 30ª regra do prefácio de estudos da *Ratio studiorum*.<sup>353</sup>

Os mais famosos comentários portugueses, que ficaram conhecidos por toda Europa, são os chamados *Conimbricenses*<sup>354</sup>, escritos por jesuítas do Colégio de Coimbra, que compendiam várias obras de Aristóteles. Sua estruturação segue o arranjo *pro, contra e solutio* do método escolástico, estando organizado em questões e artigos. Os argumentos estão fundamentados em autores da antiguidade grega clássica, da Patrística e da Escolástica, com destaque a Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Santo Tomás. Além da inserção do aluno nas doutrinas aristotélica e tomista, a *Ratio*, na 6ª regra comum a todos os professores das faculdades superiores, recomenda cautela com opiniões divergentes às ensinadas pelas escolas católicas:

Evite-se a novidade de opiniões: Ainda em assuntos que não apresentem perigo algum para a fé e a piedade, ninguém introduza questões novas em matéria de certa importância, nem opiniões não abonadas por nenhum autor idôneo, sem consultar os superiores; nem ensine coisa alguma contra os princípios fundamentais dos doutores e o sentir comum das escolas. Sigam todos de preferência os mestres aprovados e as doutrinas que, pela experiência dos anos, são mais adotadas nas escolas católicas.<sup>355</sup>

---

<sup>352</sup> COMPANHIA DE JESUS. Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. In: FRANCA, Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952. p. 119-230.

<sup>353</sup> “Nas mãos dos estudantes de teologia e filosofia não se ponham todos os livros mas somente alguns, aconselhados pelos professores com o conhecimento do Reitor: a saber, além da Suma de Santo Tomás para os teólogos e de Aristóteles para os filósofos um comentário para consulta particular”. Ibidem.

<sup>354</sup> Foram oito compêndios com o título *Comentarii Collegii Conimbricencis Societatis Jesu*.

<sup>355</sup> COMPANHIA DE JESUS. Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. In: FRANCA, Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952. p. 119-230.

A presença de uma “novidade de opiniões” foi constante na Companhia de Jesus. Nas congregações gerais do século XVIII identificamos dois decretos promulgados a partir dos relatos de provinciais sobre “excessiva liberdade de opiniões”. Neste século, a Companhia teve seis superiores gerais, sendo o primeiro deles Thyrso Gonzáles (1624-1705), que assumiu o cargo na 13ª congregação em 1687. Ao contrário da recomendação de Santo Inácio, Gonzáles presidiu duas congregações, aquela que o elegeu e a seguinte, ocorrida entre novembro de 1696 e janeiro de 1697 e considerada uma prorrogação da anterior. Apesar de ter sido realizada ainda no século XVII, a congregação que elegeu Gonzáles apresenta um decreto que ilustra a preocupação com a uniformização das atividades da ordem, sobretudo por se basear em relatos de que havia certa relativização das normas. Trata-se do decreto 18, que reafirma a autoridade das congregações, ordenando que se mantenha o que nelas é decidido<sup>356</sup>.

Na 16ª congregação iniciada em 1730, que elegeu Franz Retz (1673-1750), foi emitido o decreto 36 com o objetivo de manter a doutrina aristotélica. De acordo com o próprio decreto, sua origem está na solicitação feita por muitos provinciais para que a congregação providenciasse ações contra a excessiva liberdade de opiniões em assuntos filosóficos e que não houvesse restrição em temas especulativos e metafísicos. Para atender a esses pedidos, o decreto expõe quatro pontos: não há uma oposição entre a filosofia aristotélica e a experimentação e matematização; deve ser seguido o sistema aristotélico naquilo que concerne à constituição e princípios naturais dos corpos; os “amantes das novidades” (*novitatum amatores*) devem ser impedidos de ensinar (conforme estipulado pelo decreto 41 da 5ª congregação geral); e o provincial deve informar seus nomes ao superior geral<sup>357</sup>.

O posicionamento dos gerais que deu origem ao decreto acima descrito foi retomado na 17ª congregação de 1751, o que aponta para uma diversidade de ideias presentes na Companhia e para existência de entraves à uniformização pretendida. Dessa vez, para que fossem evitados abusos oriundos da “filosofia atrativa” (*amoenioris Philosophiae*), a congregação reafirma a importância da doutrina de Aristóteles ao mesmo tempo em que permite o tratamento matemático em questões físicas, algo que já era adotado por muitos jesuítas<sup>358</sup>.

As normas e diretrizes apresentadas indicam um alinhamento dos jesuítas com ideias plurais e, algumas vezes, destoantes da doutrina católica. A busca por uniformidade não se restringe a mera condenação dessas ideias, mas pelo esforço de constituir uma identidade sólida.

---

<sup>356</sup> COMPANHIA DE JESUS. *Decreta congregationis generalis XIII*. [S.l.: s.n. 1687?]. p. 22.

<sup>357</sup> Idem. *Decreta congregationis generalis decimae sextae*. [S.l.: s.n. 1731?]. p. 31.

<sup>358</sup> Idem. *Decreta congregationis generalis decimae septimae*. [S.l.: s.n. 1751?]. p. 16-18.

A variação doutrinária entre seus membros transpareceria uma quebra de unidade, característica do movimento protestante pela constituição de diversas Igrejas e diferentes interpretações dos objetos teológicos, que poderiam interferir na análise de questões filosóficas ou políticas.

O estudo do mundo natural deveria ter o pensamento aristotélico como paradigma de análise, porém jesuítas do início do século XVII já contestavam tal forma de proceder ao apresentar conclusões divergentes deste paradigma, o que não indica, necessariamente, uma ruptura com o aristotelismo. Obras como *Collecta Astronomica ex Doctrina*<sup>359</sup> de Cristoforo Borri (1583-1632), *Almagestum novum*<sup>360</sup> de Giovanni Battista Riccioli (1598-1671) e *Sistema físico-matemático dos cometas*<sup>361</sup> de José Monteiro da Rocha (1734-1819) são exemplos de liberdade de estudos dos jesuítas e não de condenação daquilo que apresentava ser contraditório. As normas e diretrizes não constituíram efetivos limites aos jesuítas, mas tinham o papel de constituir juridicamente uma solidez identitária da Companhia de Jesus.

#### 2.4. O ecletismo como doutrina jesuítica

Institucionalmente, a Companhia de Jesus tomava as doutrinas de Aristóteles e São Tomás de Aquino como seus principais pilares intelectuais. Para além das normas, a linha de interpretação aristotélico-tomista é perceptível nos escritos jesuíticos sobre os mais diversos temas. Isso não é uma característica exclusiva dos jesuítas, mas possui especial relevo ao considerarmos que a Companhia de Jesus foi a principal responsável pela formação intelectual em Portugal por quase dois séculos.

No entanto, a presença dessa linha de interpretação não se explica somente por normas. Nos séculos XVI e XVII, o clima contrarreformista orientou intelectuais ligados à Igreja Católica a manterem certa coerência com sua doutrina e, conseqüentemente, a seguirem mais de perto o pensamento aristotélico-tomista, que constituía uma fonte de autoridade, tal como as determinações do Concílio de Trento. As discussões no âmbito jesuítico tinham lugar no entorno destas fontes de autoridade, diferentemente no âmbito católico como um todo, onde outros elementos eram mobilizados, sobretudo os identificados com Platão e Santo Agostinho.

O pensamento platônico-agostiniano está no cerne do jansenismo, dá a tônica de seu rigorismo e está subjacente as críticas emitidas pela Sé de Lisboa, em 1759, por meio de uma

---

<sup>359</sup> BORRI, Cristoforo. *Collecta Astronomica ex Doctrina. P. Christophori Borri; Mediolanensis, ex Societate Iesu. De Tribus Cælis. Aero, Sydero, Empyreo*. Lisboa: Matias Rodrigues, 1631.

<sup>360</sup> RICCIOLI, Giovanni Battista. *Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens observationibus aliorum, et propriis nousisque theorematibus, problematibus, ac tabulis promotam*. 3 v. Bolonha: Typographia Haeredis Victorii Benatii, 1651

<sup>361</sup> ROCHA, José Monteiro da. *Sistema Físico-Matemático dos Cometas*. Edição atualizada por Carlos Ziller Camenietzki. Rio de Janeiro: MAST, 2000.

carta pastoral, o que ilustra a oposição teológica entre jansenista (ou rigorista) e molinistas. Esse embate não poderia estar apartado dos escritos jesuíticos do século XVIII, o que traz a superfície de seus textos e aulas o *modus operandi* aristotélico-tomista, que confronta diretamente as críticas fundadas no platonismo-agostiniano, reafirmando a identidade da Companhia. Desta forma, compreendemos a inscrição de alguns autores jesuítas entre os ecléticos por considerarem o ecletismo como postura mais adequada para aderirem às novidades sem abandonar princípios aristotélico-tomistas.

As características do ecletismo, também chamada de escola média, estão enunciadas em *Origem Antiga da Fysica Moderna*, do padre jesuíta Noël Regnault, publicada em Portugal, em 1753, e traduzida por João Carlos da Silva, um pseudônimo, que o historiador Rómulo de Carvalho suspeita ser o jesuíta Inácio Monteiro.<sup>362</sup> Após a dedicatória a Sebastião José de Carvalho e Melo, o tradutor apresenta uma prefácio intitulado “Dá-se o motivo da tradução desta Obra, em que se propõe a Portugal o verdadeiro methodo de estabelecer o estudo necessario da Fysica”, o que indica ser uma resposta ao *Verdadeiro metodo de estudar* de Luís António Verney, publicado em 1746.

No prefácio, a obra de Regnault é caracterizada como pertencente a “Escola media”, aquela que tira de todas as outras, “como a abelha das flores, o melhor dellas, para fabricar num favo das doçuras, que se achão na Fysica”<sup>363</sup>. De acordo com o tradutor, aquele que se dedica ao estudo da Física, deve se manter no meio, sem abandonar os antigos e nem rejeitar os modernos:

Deve principiar este Filosofo pela sciencia deste Livro para se livrar dos dous extremos viciosos, em que costumão cahir quasi todos no nosso Reino. Huns cuidão que não ha mais Fysica que a antiga; e outros, que não a ha melhor que a moderna. Hus tem por orgão da verdade a Platão, ou Aristoteles; outros a Cartesio, ou Gassendo, sem advertirem que huns, e outros são homens; e que nem os primeiros por Gentios havião de ser illustrados, nem os segundos por Christãos havião de ser infalliveis. Os primeiros tudo querem achar nos antigos; os segundos não querem dizer cousa, que não ensinem os modernos. Por estes dous rumos não póde navegar seguro, quem quer chegar ao porto da verdade. Quem quer guiar-se pela virtude, não ha de ir pelos extremos, que são máos, senão por hum meio, em que consiste o que he bom.<sup>364</sup>

---

<sup>362</sup> Diz Rómulo de Carvalho: “Anoto-se, por curiosidade, que Inácio Monteiro, nas últimas linhas do prólogo do seu *Compêndio*, se refere a ‘o excellente Traductor da *Origem antiga da Physica moderna do P. Jesuíta Regnault*’, [que] ‘expendeu em hum elegantissimo prologo os motivos, que efficazmente podem persuadir aos Portugueses estas sciencias’ [físicas]. Seria o disfarçado João Carlos da Silva um jesuíta, ou até mesmo o próprio Inácio Monteiro, o membro da Companhia mais credenciado para tratar o assunto com tanta elevação?”. CARVALHO, Rómulo de. *A Astronomia em Portugal no Século XVIII*. Lisboa: ICLP, 1985. p. 26.

<sup>363</sup> SILVA, João Carlos [pseudônimo]. Dá-se o motivo da tradução desta Obra, em que se propõe a Portugal o verdadeiro methodo de estabelecer o estudo necessario da Fysica. In. REGNAULT, Noël. *Origem Antiga da Fysica Moderna*. Trad. João Carlos Silva [pseudônimo] Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1753. Não paginado.

<sup>364</sup> Ibidem.



Assumir esta postura possibilita a apropriação das conclusões e descobertas dos modernos sem, necessariamente, abrir mão de pressupostos considerados antigos. Estar na “Escola media”, ou ser um eclético, consiste em instrumento retórico que visa retirar da Companhia de Jesus a marca de atraso, além de reafirmar sua estratégia epistemológica para análise dos objetos nas diferentes ciências. A identificação dessa abertura aos modernos pelo autodenominado João Carlos da Silva é acompanhada por uma ideia de atraso de Portugal em receber as novidades oriundas de outras partes da Europa, mas seria um atraso vantajoso, pois "chegão as sciencias a Portugal mais tardias, chegão mais perfeitas. Nos outros Reinos se examinão, e purificação do que he máo; e em Portugal se gozão, e aproveitão unicamente do que he bom".<sup>365</sup>

Ao mesmo tempo em que defende o ecletismo, o tradutor anônimo aponta para um processo de apropriação cuja régua de aferição está em uma tradição identificada como “antiga”. Nisto reside a importância, para o tradutor, da publicação da obra de Regnault, pois apresenta uma história da Física visando responder a três questões: “primeira, o que a Fysica moderna podia ter de commum com a antiga; segunda, o gráo de perfeição, que a Fysica moderna podia ter sobre a antiga; terceira, os meios, pelos quaes a Fysica podia te chegado a este gráo de perfeição”, considerando aquilo que é verdadeiro em autores antigos e modernos.

Para executar este desenho era necessario buscar a historia da Fysica em hum grande numero de Authores, assim modernos, como antigos, de melhor nome, como em Marioti, Rohault, Kircher, Paschal, Descartes, Cardano, Alberto Magno, Jambliquo, Santo Agostinho, Clemente Alexandrino, S. Justino, Diogenes Laercio, Plutarco, Plinio, Seneca, Lucrecio, Aristoteles, Platão, Xenofante, e Hesiodo, sem fallar na Sagrada Escritura. Lêrão-se, e consultárão-se estes Authores, e buscou-se a verdade nas suas fontes.<sup>366</sup>

Essa “busca pela verdade” em *Origem Antiga da Fysica Moderna* antecede o *Elenchus quaestionum* de 1754, documento considerado como porta de entrada tardia a modernidade em Portugal por alguns autores, naquilo que concerne à disponibilidade para doutrinas consideradas contraditórias ao sistema de pensamento arquitetado pela *Ratio studiorum* e pelas Congregações Gerais, conforme será discutido a seguir.

## 2.5. Elenchus quaestionum e a presença de novidades em Portugal

No ano de 1754 a assistência portuguesa da Companhia de Jesus emitiu um catálogo prescritivo para todos os seus professores de filosofia indicando os conteúdos de Física que

---

<sup>365</sup> Ibidem.

<sup>366</sup> REGNAULT, Noël. *Origem Antiga da Fysica Moderna*. Trad. João Carlos Silva [pseudônimo] Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1753. Não paginado.

poderiam ser lecionados nos diversos colégios da ordem, trata-se de *Elenchus quaestionum, quae à nostris philosophiae magistris tractari debent in hac Provincia Lusitana Societatis Jesu*<sup>367</sup>, publicado pela tipografia de Miguel Rodrigues, identificado como tipógrafo do cardeal patriarca de Lisboa. Alguns trabalhos historiográficos consideram esse documento como a entrada na Companhia de Jesus na modernidade, principalmente por considerar a Física matematizada como válida e as leis descritas por Isaac Newton como verdadeiras e necessárias ao conhecimento sobre a natureza e seus fenômenos. Entre os autores que compartilham essa posição estão António Alberto Banha de Andrade e Amândio Coxito, que analisam o *Elenchus* como fruto de um ecletismo equilibrado, uma posição filosófica que representa um meio-termo entre a modernidade e a metafísica oriunda do pensamento escolástico, ancorada no aristotelismo, como aponta Banha de Andrade:

O *Elenchus* é, sem sombra de dúvida, a justificação mais cabal da atitude dos professores de Filosofia jesuítas, expulsos pelo marquês de Pombal (1759). O eclectismo equilibrado era o termo que convinha, a atitude mais cordata perante a revolução científica que se operava nos centros cultos. Conservando embora os princípios metafísicos do ser, importava não continuar a apresentar as questões físicas sob o prisma metafísico.<sup>368</sup>

Para Coxito, há um caráter modernizador em *Elenchus* expresso no seu “eclectismo equilibrado no campo da física, que era afinal a atitude mais consentânea com a revolução científica do século”<sup>369</sup>. Ambos os autores antepõem os jesuítas ao conhecimento acerca do mundo natural decorrente das descobertas relacionadas a revolução científica, sendo a publicação do *Elenchus* uma virada intelectual da Companhia de Jesus em Portugal que possibilitaria sua entrada na modernidade, porém paulatinamente:

Foram vários os autores jesuítas que, nesse domínio, deram passos significativos no sentido da modernidade, ainda que tenha sido cautelosa e crítica a adesão a posições que, pelo menos na aparência, ofendiam os princípios fundamentais da metafísica aristotélico-escolástica e da teologia.<sup>370</sup>

Caracterizar certos grupos como modernos, ecléticos ou, ainda, antigos pode remeter a uma visão historiográfica simplista que contrapõem um atraso a um avanço sem a construção de uma crítica histórica que desvele a complexa dinâmica da obtenção e produção de conhecimento por partes dos sujeitos. No caso da Companhia de Jesus em Portugal, há uma

---

<sup>367</sup> Título que pode ser traduzido como “Elenco de questões que nossos professores de Filosofia devem tratar nesta província lusitana da Companhia de Jesus”.

<sup>368</sup> ANDRADE, António Alberto Banha de. Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982. p.268.

<sup>369</sup> COXITO, Amândio A. Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português: séculos XVI a XVIII. In CERQUEIRA, Luiz Alberto (org.). Aristotelismo e antiaristotelismo – Ensino de Filosofia. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2000. p. 172.

<sup>370</sup> Ibidem, p. 172.

ideia de entrada paulatina na modernidade não concretizada ao ser interrompida pela supressão da ordem em 1759. Essa ideia retira os intelectuais da Companhia de Jesus de seu próprio tempo e coloca o modo de pensar destes homens como conflitantes e incompatíveis com um modo de pensar decorrente das novidades oriundas da revolução científica. Partir do pressuposto de que a década de 1750 representa uma tentativa da Companhia de Jesus em Portugal em aderir a modernidade oriunda da revolução científica pode obscurecer aspectos importantes de algumas ações dos jesuítas e restringir os documentos por eles produzidos, como o *Elenchus quaestionum*, a assuntos concernentes ao estudo dos fenômenos da natureza.

O *Elenchus quaestionum* é um documento com orientações aos professores jesuítas, residentes em Portugal, sobre como ensinar Lógica, Física e Metafísica, as três áreas da Filosofia. Apesar de não apresentar definições, o documento indica que o sistema filosófico a ser seguido deve ser o aristotélico com o auxílio dos interpretes reconhecidos pelas academias, principalmente Santo Tomás de Aquino<sup>371</sup>. Por meio de uma lente aristotélica, as novidades seriam ensinadas e acolhidas entre os jesuítas em Portugal.

Em relação ao estudo dos fenômenos naturais, o *Elenchus* valoriza o conhecimento das experiências dos modernos, indicando que apenas as conclusões concordantes com os princípios aristotélicos devem ser apropriadas<sup>372</sup>. Isso não significa, necessariamente, uma simples adesão às ideias de Aristóteles conforme apresentadas em seus escritos ou conforme exposto pelos comentadores. O objetivo era promover uma apropriação daquilo que não apresentava conflitos com pressupostos do pensamento aristotélico-tomista.

Houve uma proeminência do aristotelismo a partir do século XIII devido à melhores traduções da obra de Aristóteles para o latim e aos escritos de São Tomás<sup>373</sup>. Essa redescoberta de Aristóteles no Ocidente conferiu um novo tom à Filosofia Cristã, sendo seu principal arcabouço teórico para questões filosóficas e teológicas. Após o século XIII, passou a ser comum encontrar a expressão “O Filósofo” para se referir a Aristóteles, assim como “O Apóstolo” se refere a São Paulo, o que demonstra o grau de importância do aristotelismo para o cristianismo católico. Ao mesmo tempo em que o aristotelismo e o tomismo se consolidavam como principal arcabouço teórico da intelectualidade católica, os autores da primeira fase da Filosofia Cristã, ou seja, da Patrística, mantinham o papel de autoridade na corroboração de conclusões.

---

<sup>371</sup> COMPANHIA DE JESUS. *Elenchus quaestionum quae a nostris philosophiae magistris tractaria debent in hac Provincia Lusitana Societatis Jesu*. Lisboa: Typis Michaelis Rodrigues, 1754. p. 271-272.

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>373</sup> BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 360-362.

O *Elenchus quaestionum* considera o conhecimento acerca das coisas divinas como o grau mais elevado do saber. Por meio da Lógica, o estudante aprende a pensar, ou seja, aprende sobre os processos pelos quais a mente opera para conhecer e a aplicá-los da melhor forma possível; pela Física, entra em contato com as realidades do mundo natural; pela Metafísica trata da realidade superior, aquilo que está além da matéria. Assim, do mundo material ao metafísico, o estudante estaria preparado para os estudos teológicos.

Essa sistematização não constitui uma barreira para autores ditos modernos, conforme está salientado no próêmio do *Elenchus*, formado por dois pequenos parágrafos, que estabelecem a fase propedêutica do ensino da Filosofia: os cursos devem apresentar uma História da Filosofia com a exposição dos principais filósofos, principalmente os modernos, com auxílio de uma cronologia; também devem conceituar o que seja Filosofia, apresentar seu objeto e mostrar como ela se divide<sup>374</sup>.

Há uma convivência entre os princípios aristotélicos e a discussão e aceitação de modernos no ensino de Filosofia, percebida pela presença das quatro causas aristotélicas conforme a orientação tomista, evitando que elas sejam consideradas o objeto da Metafísica (ou Filosofia Primeira), como se refere Aristóteles<sup>375</sup>. No *Elenchus*, o ensino das causas é pertinente à Física, sendo Deus a causa eficiente, ou seja, a causa de todo o movimento<sup>376</sup>. Em relação às demais causas (material, formal e final), estabelece que sejam definidas com exemplos, indicando os efeitos que produzem<sup>377</sup>.

Sem perder de vista as quatro causas, a Física trata da origem, da natureza e do efeito da gravidade dos corpos sublunares conforme o que de verdadeiro ensinam as escolas (*scholae*) peripatética, cartesiana e newtoniana, assim como as leis universais do movimento<sup>378</sup>. Todo movimento encontrado na natureza poderia ser estudado por meio da Geometria e de elementos da mecânica, que podem descrever suas regras e leis,<sup>379</sup> o que orienta os estudos para os movimentos dos planetas considerando os diferentes sistemas de mundo propostos para explicá-los, tal como o ptolomaico, o copernicano, o longomontano e o tychônico<sup>380</sup>.

Ainda na parte concernente a Física, o *Elenchus* diz que a matéria-prima deve ser tratada conforme os princípios aristotélicos, sem com isto ignorar as demais doutrinas e as

---

<sup>374</sup> Ibidem, p. 268.

<sup>375</sup> REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 55-56.

<sup>376</sup> COMPANHIA DE JESUS, op. cit., p. 273.

<sup>377</sup> Ibidem, p. 274.

<sup>378</sup> Ibidem.

<sup>379</sup> Ibidem, p. 276.

<sup>380</sup> Ibidem, p. 277.

consequências advindas delas, sobretudo ao que concerne aos acidentes eucarísticos<sup>381</sup>. Embora não citado nominalmente, essa determinação é resultante da interpretação de René Descartes sobre as substâncias, que contradiz a transubstanciação eucarística, um ensinamento dogmático católico. Apesar desta contradição, a doutrina cartesiana não é vetada no ensino da Filosofia, sendo seu estudo recomendado para a Metafísica.

Entre os pontos a ser abordado pela Metafísica está a Teologia Natural, que deve responder se Deus pode ser demonstrado pela luz natural. Sobre esse tema, o *Elenchus* instrui que as demonstrações cartesianas devem ser consideradas<sup>382</sup>. O mesmo ocorre com a descrição do ensino sobre Pneumatologia, outra parte da Metafísica, que, entre outros assuntos, aborda a função do intelecto e da vontade na tomada de decisões dos homens<sup>383</sup>. Por fim, na Metafísica devem ser abordadas questões referentes à separação entre alma e corpo, Filosofia Moral, beatitude, ao hábito e às quatro virtudes cardinais (prudência, justiça, fortaleza e temperança)<sup>384</sup>.

O aspecto aristotélico de *Elenchus quaestionum* não impede a mobilização da Geometria para o estudo dos movimentos e das leis fixas que regem os fenômenos da natureza. A forma como esse documento aborda o assunto não era uma novidade, mas uma ratificação do modo de interpretação dos fenômenos já em curso por membros da Companhia de Jesus. A busca por leis fixas, conforme o *Elenchus*, se justifica por meio da principal premissa epistemológica aristotélico-tomista: o conhecimento principia pelos sentidos.

### 2.5.1. A observação e a experiência nos estudos de fenômenos naturais antes do *Elenchus*

Apesar do posicionamento de alguns autores de que há uma novidade em *Elenchus quaestionum*, a definição e a postura frente ao objeto da Física descritos acima demonstram uma continuidade metodológica com o que era pensado pela Companhia de Jesus em Portugal desde a primeira metade do século XVII. O jesuíta Cristoforo Borri, em seu livro *Collecta Astronomica*, publicado em 1631, distingue “Astronomia antiga” de “Astronomia nova”. No que concerne à antiga, ou seja, aquela oriunda de Ptolomeu, disseminada por João de Sacrobosco e que valoriza a observação e a matematização, Borri diz

Ainda que nosso intelecto seja nobilíssimo, pelo menos em suas indagações, sem dúvida ele depende dos sentidos, posto que nada possa conhecer claramente sem o auxílio deles. De acordo com Aristóteles, “nada está no intelecto que não tenha passado pelo sentido”. Contudo, por esse motivo, não somos capazes de alcançar o conhecimento a não ser por ilações e pelo conseqüente discurso. Posto que pelas ilações venhamos obter o

---

<sup>381</sup> Ibidem, p. 272.

<sup>382</sup> Ibidem, p. 284.

<sup>383</sup> Ibidem.

<sup>384</sup> Ibidem, p. 285-286.

conhecimento, por exemplo, ao contrário do que instrua a experiência, o Céu nunca é tangível. De que maneira podemos ter algum saber sobre ele, a não ser através do que inferimos pelas aparências que vemos nos astros? Portanto, daqui se conclui isto claramente, que nas aparências e formulações matemáticas, nas quais as mesmas aparências são salvas, consiste toda a razão da Astronomia e dos Céus.<sup>385</sup>

Na segunda parte, dedicada a “Astronomia nova”, cuja ordenação do universo está baseada nos argumentos e descrições matemáticas de Tycho Brahe, Galileu e Kepler, Borri primeiramente cita Aristóteles e depois mostra que a Astronomia é uma ciência que, num primeiro momento, empreende uma observação dos fenômenos tal qual aparecem aos sentidos, ou seja, observação das aparências, depois procede com observações sistemáticas e descrição matemática dos movimentos celestes:

Aristoteles 1. Priorum Secto 2. cap.2. diz isto perto do final: “Os princípios que cercam cada ciência são dados pela experiência. Digo também que a experiência Astrológica fornece os princípios para a ciência Astrológica, pois estando de acordo suficientemente com as aparências são descobertas demonstrações da Astrologia”.

Aristóteles ensina que nem tudo nas ciências pode ser provado ou demonstrado pelas palavras: de fato, os princípios das ciências não são demonstrados, mas concorda conosco através da experiência sobre sua verdade, para que seja percebida através da astronomia, cujos princípios são provados pela experiência; dos quais, finalmente, provais, facilmente, as demais conclusões reunidas. No entanto, essas são redirecionadas da experiência astronômica para duas doutrinas. Primeiramente a doutrina dos fenômenos ou das aparências, quais os próprios olhos nós mortais usamos todos os dias, tal como são o orto e o ocaso das Estrelas, desenvolvimento e o término dos dias, e outros fenômenos semelhantes. Em segundo lugar está a doutrina das observações, através das quais os homens conhecem claramente a ciência celeste, tal como alguém admitir desigualdade no próprio movimento solar, visto ora menor, ora maior, o que pode ser atribuído também aos outros Planetas. Por essa razão, os Astrônomos são levados aos Excêntricos e Epiciclos, que mesmo sendo aparências são explicados conforme foi observado e entendido pela Astronomia. Deste mesmo modo discerniu e dispensou números. Portanto, o que foi conhecido sustenta esses argumentos proferidos, os quais, de preferência, seja para nós diferenciado pela experiência, ainda que expliquemos as aparências dessas novas e recentes observações.<sup>386</sup>

Outros documentos podem ser recuperados ao longo dos três primeiros séculos da Companhia de Jesus (1540-1773) para mostrarmos a mesma postura frente ao objeto da Física ou da Filosofia Natural e disciplinas correlatas. O modo pelo qual escritores jesuítas analisam os fenômenos naturais possui certa uniformidade desde sua fundação, mantido pelo *Elenchus* e pelos jesuítas em Portugal de meados do século XVIII.

---

<sup>385</sup> BORRI, Cristoforo. *Collecta Astronomica ex Doctrina. P. Christophori Borri; Mediolanensis, ex Societate Iesu. De Tribus Cælis. Aero, Sydero, Empyreo*. Lisboa: Matias Rodrigues, 1631. p. 1-2.

<sup>386</sup> Ibidem, p. 73-74.

Para os jesuítas, a observação e a experiência não causam uma ruptura com o divino, nem com pressupostos metafísicos. Um exemplo é o padre Antônio Vieira (homônimo daquele do século XVII), que em seu *Cursus Philosophicus* declara que a nova filosofia, por descartar explicações transcendentais, está limitada exclusivamente pelo juízo dos sentidos e, portanto, é incapaz de pensar sobre Deus. A consequência dessa limitação seria a perda da capacidade do homem de pensar a própria liberdade, que não é anulada com a interferência divina.

Para Vieira, a primazia dos sentidos desconsidera a realidade metafísica e é nociva na medida em que retira do homem a capacidade de pensar corretamente sobre o livre arbítrio, uma questão filosófico-teológica debatida pelos jesuítas desde o século XVI, sobretudo pelo padre Luís de Molina (1535-1600), teólogo cujas ideias resultaram no molinismo, a doutrina sobre a ação da graça divina sobre o homem.

Quem logrará com esta nova filosofia, que tudo mede pelo juízo dos sentidos, exaltar a sublimidade do espírito, para atingir aquilo que está tão longe dos olhos e demais sentidos humanos? Poderá o homem remontar-se a compreender como é que Deus conhece aquilo que nós chamamos futuro? Poderá ao menos consegui-lo quem se jacta de atingir, apenas, aquilo que os olhos fiéis alcançam? Compreenderá, acaso, como é que a vontade onipotente de Deus exerce o seu domínio sobre a livre vontade do homem, sem a violentar tirânicamente, e como o arbítrio humano, sem quebra do senhorio da sua liberdade, obedece à vontade de Deus ou a serve?<sup>387</sup>

Os argumentos de Antônio Vieira não colocam por terra o lugar primordial dos sentidos na obtenção do conhecimento. Apesar de eles serem o local de seu início, o conhecimento não se limitaria ao sensível, pois o ultrapassa e tenta conhecer Deus. Enquanto nega esse limite, Vieira defende a importância da obra de Aristóteles para os estudos sobre a natureza entre os jesuítas, como confirmam os documentos normativos da ordem e os escritos de seus membros:

Acaso, quem passa o tempo a combinar movimentos de brutos, como se fôssem engrenagens de relógio? Quem - valha-nos Deus! - aprende um novo método de filosofar por autores que recebem com apupos o próprio nome de liberdade humana, e escravizam o livre arbítrio desencaminhado a miserável servidão? Não; há só uma filosofia que serve para a teologia. É aquela que os inovadores temem mais que a morte e as cobras. Blasonam de adversários de Aristóteles. Para eles, tudo o que palram Demócrito, Leucipo e Epicuro é pura sabedoria; pelo contrário, o que penetrantemente discute Aristóteles, loucura.<sup>388</sup>

A consonância do mundo natural com uma realidade metafísica consiste numa premissa básica do pensamento jesuítico. Para comprovar isso podemos citar o então jesuíta José

---

<sup>387</sup> Antônio Vieira. *Cursus Philosophicus* apud SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos. Para a história do Cartesianismo entre os Jesuítas portugueses do século XVIII. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 1, Fasc. 1 (Jan. - Mar., 1945), p. 27-44. p.36.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p.36.

Monteiro da Rocha (1734-1819) e seu manuscrito *Sistema físico-matemático dos cometas*, produzido por ocasião da passagem do cometa Halley em 1759. Monteiro da Rocha nasceu em Portugal na região do Porto, mas foi muito novo para o Brasil e se tornou jesuíta na Bahia. Um ano após a supressão, abandonou a ordem e tornou-se padre secular, mas sua formação e atuação fazem de seus escritos uma importante fonte para entender a postura epistemológica da Companhia de Jesus frente aos fenômenos naturais.

Em *Sistema físico-matemático dos cometas*, Monteiro da Rocha apresenta diversos sistemas para interpretação da órbita dos cometas, desde Aristóteles até autores do século XVII, juntamente com refutações. Ao fim, apresenta o seu sistema baseado nos demais e nas próprias observações. Assim como Antônio Vieira, a interpretação de fenômenos naturais não deve afastar da vista ou negar o plano metafísico como algo inerente a realidade que se observa. Apesar de considerar a origem e causa dos fenômenos como ação divina, não se escusa em explicar os mesmos fenômenos por meio de descrição matemática, como podemos ver no trecho em que fala sobre o movimento e a órbita dos cometas:

Nem cuide alguém que dizemos livremente que os cometas se movem por círculos muito excêntricos a respeito da Terra e supomos a nosso arbítrio que Deus imprimiu em uns maior, em outros menos movimento. Para dizermos o primeiro não nos faltam observações nem conjecturas para supormos o segundo. [...] As conjecturas, sobre que fundamos as diversas velocidades com que se movem os cometas por suas órbitas, consistem na analogia que costuma guardar a Natureza nas suas obras. Dispôs Deus os outros astros, que nunca perdemos de vista, de sorte que quanto mais remotos estão do centro de suas revoluções, tanto são em seus períodos mais vagarosos<sup>389</sup>.

Nesse trecho vemos que uma abordagem metafísica sobre a origem e a causa de fenômenos da natureza não impedem uma análise físico-matemática. Os “segredos recônditos da Natureza” são um produto de Deus, que nos dá a capacidade de interpretá-los e entende-los, como pode ser visto na seguinte definição dada por Monteiro da Rocha:

Duas coisas deve atender um físico com toda a diligência quando procura decifrar os segredos recônditos da Natureza. A primeira é observar com suma exação as coisas como aparecem, a segunda, inferir bem daquilo que aparece, aquilo que são. Porque ainda que a Natureza rebuçou a verdade debaixo de mil aparências, sempre contudo nos deixou, nas mesmas aparências, o critério com que podemos conhecer as verdades que a mesma natureza nos ocultou. Não sucede o mesmo na Física que na Geometria, diz o discretíssimo Bernoulli. Na Geometria não há verdade que não conquiste um firme assenso dos juízos mais incrédulos, a poder de incontrastáveis demonstrações. Na Física, andou a Natureza conosco mais escassa e só nos deixou aquela curta luz, que atendidas todas as aparências e fenômenos, move o instinto natural mais para uma parte do que para a outra<sup>390</sup>.

---

<sup>389</sup> ROCHA, José Monteiro da. *Sistema Físico-Matemático dos Cometas*. Edição atualizada por Carlos Ziller Camenietzki. Rio de Janeiro: MAST, 2000. p. 89.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 41.



A Geometria, por ser abstrata, não conduz a enganos após uma demonstração matemática, ao contrário da Física. De acordo com Monteiro da Rocha, as observações das aparências constituem um instrumento eficaz para entender os fenômenos, estando ele, neste ponto, em concordância com o *Elenchus quaestionum*. Ao se tratar de definições em Portugal no século XVIII, torna-se importante averiguar o que apresenta o *Vocabulario portuguez e latino* do teatino Rafael Bluteau, que define a Física como uma ciência especulativa, que explica os fenômenos pela observação, sem mencionar a apropriação da matemática, tal como fazem os membros da Companhia de Jesus.

Physica he a sciencia que trata dos principios, causas, e effeytos naturaes, movimento, quietação, lugar, vacuo, tempo, especies de movimento, medidas do tempo, Meteoros, phenomenos do Ceo, e da terra, e mais brevemente, segundo a definição dos Complutenses, he a Sciencia especulativa do Ente movel<sup>391</sup>.

Para o jesuíta Noël Regnault, em *Origem Antiga da Fysica Moderna*, a Física não se limita à descrição matemática, é também um caminho para o conhecimento de Deus:

A Fysica, ou o conhecimento das obras da sabedoria infinita tem sua suavidade, e serventia. Os Fysicos vem muitas cousas desconhecidas pelo vulgo. Elles não estão fixos na superficie de huma pequena esfera, podem elevar-se de Planetas em Planetas, passar livremente de Turbilhões em Turbilhões, e estender-se à sua vontade dno immenso espaço desses Ceos. O mesmo Deos lhe offereceo a este seu discurso o mundo inteiro, e em hum instante o tem elles discorrido todo. E poderão estes mesmos desconhecer ao seu Author?<sup>392</sup>

Por sua vez, o tradutor anônimo de *Origem Antiga da Fysica Moderna*, apresenta uma definição concordante com o *modus operandi* aristotélico-tomista:

Compõe-se esta sciencia de duas partes, a primeira historica, e experimental, e a segunda discursiva, e escolastica; a segunda he a alma, e a primeira he o corpo desta sciencia. E assim como não póde haver composto de homem sem estas duas partes, assim não póde haver o de Filosofo natural sem aquellas duas.<sup>393</sup>

A parte histórica e experimental corresponde a observação sistemática tal como realizavam os “antigos”, enquanto a parte discursiva e escolástica constitui a descrição e explicação do que é observado. Nesse trecho, “escolastica” se refere ao método sistemático de análise e não a um período da História da Filosofia. Podemos complementar esta definição com a de Noël Regnault, que equipara a Física a um caminho para conhecer Deus: “O Conhecimento,

---

<sup>391</sup> Physica in BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino* [...]. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

<sup>392</sup> REGNAULT, Noël, op. cit., p. 5.

<sup>393</sup> SILVA, João Carlos [pseudônimo], op. cit., Não paginado.

que cada hum tem de si mesmo, e das outras cousas sensiveis, eleva-o, como por degráos, até ao conhecimento do supremo Ser. E este conhecimento tão digno de cada hum de nós no-lo offerece a Fysica”<sup>394</sup>.

O padre Inácio Monteiro, apresenta mais detalhadamente as duas partes referidas pelo tradutor de Regnault. Para Monteiro, a Física é a ciência de todas as coisas e corpos que compõem a Natureza (ou Universo), cujo objeto de estudo é o espaço, o corpo e o movimento, que tocamos, vemos, sentimos e observamos<sup>395</sup>. Em outras palavras, a Física estuda aquilo que está na natureza, uma realidade mutável e dinâmica, portadora de um devir, tal como indicam as quatro categorias aristotélicas, em especial a causa eficiente, que corresponde a Deus. Por meio da Física, o homem poderia compreender as causas e, assim, entrar na seara da Metafísica.

Os fenômenos não são entendidos apenas pela observação, ou, como diz o tradutor de Regnault, apenas pelo “corpo da Física”, sendo necessária uma parte mais analítica e abstrata, que seria sua “alma”. Para Monteiro, essa parte da Física seria a Geometria, uma ciência que deve ser aplicada para entender aquilo que é observado, mas problematiza esta aplicação ao dizer que o objeto da Geometria, ao contrário do objeto da Física, não existe na natureza, logo não seriam ciências equivalentes. Para resolver esse problema é necessária uma analogia entre o abstrato e o real, adaptando pontos, linhas, superfícies, corpos, tempo, movimento, velocidade, ímpeto, espaço e qualquer outra magnitude à descrição do real, aplicando corretamente as regras da Geometria, que são exatas, aos assuntos de Física. Caso contrário, haverá desvio da verdade.<sup>396</sup>

Por um lado, Monteiro afirma que não somos capazes de conhecer o objeto da Física por completo, ou seja, conhecer toda a natureza. Por outro, diz que por meio desse objeto é possível contemplar a Deus, causa eficiente de todas as coisas. A Física se ocupa apenas de efeitos e causas reais, não de hipotéticos ou prováveis. Os efeitos não podem ter causas que não sejam semelhantes a eles, com mesma natureza e gênero. Por fim, da mesma forma como sugeriu o tradutor de Regnault, a Física deve ser conduzida, simultaneamente, por duas partes diferentes, pela observação e experiência (*sensum*) e pela demonstração (*ratio*), sendo a

---

<sup>394</sup> REGNAULT, Noël, op. cit., não paginado.

<sup>395</sup> MONTEIRO, Inácio. *Philosophia Libera seu Eclética*. Tomus II qui Physicae Generalis I. Veneza: Typographia Antonii Zatta, 1763. p. 13.

<sup>396</sup> Idem. *Philosophia Libera seu Eclética*. Tomus I in quo necessaria Philosophiae Prolegomena, hoc est, Elementa Geometria, et Historia Philosophiae continentur. Pars Secunda Historia Philosophiae. Veneza: Typographia Antonii Zatta, [176-]. p. xix-xxi.

observação repetida várias vezes visando formar um banco de dados, cujas conclusões serão demonstradas por meio da Geometria.<sup>397</sup>

Em relação específica ao acesso a Deus por meio do mundo físico, Monteiro diz que a perfeição de Deus é visível em suas obras, remetendo novamente a noção escolástica de “degraus” para se alcançar Deus<sup>398</sup>. Essa constância pode ser corroborada com um dos expoentes da Segunda Escolástica jesuítica, São Roberto Belarmino (1542-1621), que, assim como Monteiro, faz referência a dois textos bíblicos, o livro da Sabedoria e a carta de São Paulo aos romanos<sup>399</sup>, para mostrar que pelas criaturas é possível chegar ao Criador:

[...] que o homem possa subir pellas obras de Deos, que são suas criaturas ao conhecimento, e amor do Creador nos ensina o liuro da sabedoria [Sb 17], e o Apostolo na carta aos Romanos, e o confirma bastantemête a mesma razão, pois se pode conhecer do effeito a causa efficiente, e da imagem seu exemplar.<sup>400</sup>

Inácio Monteiro apresenta em sua obra uma discussão sobre a natureza dos corpos tendo como base uma crítica à teoria cartesiana. De acordo com Monteiro, as propriedades primárias e os atributos dos corpos são deduzidos por meio de comparação com outros corpos conhecidos<sup>401</sup>. A observação é o meio pelo qual conhecemos, mesmo que em uma segunda etapa, como já mostrado, se recorra à Geometria. Mas, apenas a comparação, a observação e a matematização não bastam para conhecer os corpos, formados por substâncias e manifestados por acidentes.

De acordo com Monteiro, Descartes considera que o corpo é apenas extensão, ou seja, é constituído de comprimento, largura e altura, as demais características não são apreensíveis. Esta ideia não seria uma novidade cartesiana, mas haveria sido apropriada de Santo Agostinho<sup>402</sup>, embora eles não tenham desenvolvido esta concepção da mesma maneira. De fato, Descartes não distingue substância de acidente conforme o aristotelismo, pois como “não pode ser concebida claramente sem a sua extensão”, o comprimento, a largura e a altura não são acidentes, mas partes constitutivas dela<sup>403</sup>.

---

<sup>397</sup> Idem. *Philosophia Libera seu Eclética*. Tomus II qui Physicae Generalis I. Veneza: Typographia Antonii Zatta, 1763. p. 15-17.

<sup>398</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>399</sup> “Desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, se tornam visíveis à inteligência, por suas obras; de modo que não se podem escusar.” (Rm 1, 20)

<sup>400</sup> BELARMINO, Roberto. *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das criaturas*. Trad. Belchior Anriquez. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1618 [1615]. p. 6.

<sup>401</sup> MONTEIRO, Inácio. *Philosophia Libera seu Eclética*. Tomus II qui Physicae Generalis I. Veneza: Typographia Antonii Zatta, 1763. p. 20.

<sup>402</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>403</sup> DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 63.

A epistemologia cartesiana difere do pensamento jesuítico de tal maneira que constitui um ponto de divergência. Além de não conceber o objeto da mesma forma, para Descartes a única função das sensações seria definir se o corpo observado é útil ou nocivo, pois aquilo que é percebido pelos sentidos não possibilita conhecer um corpo. A natureza dos corpos seria alcançada pelo entendimento e não por aquilo que os sentidos captam, pois o que é captado está no exterior do objeto observado.<sup>404</sup> Essa desvalorização dos sentidos como ponto de partida para o conhecimento das coisas enquanto entes sensíveis está mais bem explicitada quando Descartes nega a possibilidade de existir vários mundos, pois a matéria “ocupa agora todos os espaços imagináveis em que esses outros mundos poderiam existir, além de que não poderíamos descobrir em nós a ideia de qualquer outra matéria”<sup>405</sup>. Em outras palavras, a existência de algo está condicionada à imaginação ou a concepção mental do homem, portanto não haveria matéria diferente daquela que conseguimos conceber.

Para Monteiro, esse seria o erro de Descartes, ou seja, perceber a extensão física da substância por meio da imaginação, sem recorrer à razão para corrigir os erros desta percepção. O conhecimento dos fenômenos físicos apenas ocorre por meio dos objetos sensíveis e não por meio de uma abstração<sup>406</sup>. Não seria possível que a natureza do corpo fosse constituída apenas por sua própria extensão, sobretudo por não ser uma conclusão demonstrável, mas oriunda de uma dedução de Descartes<sup>407</sup>. O mesmo se dá com a ideia cartesiana da impossibilidade do vazio, que seria apenas algo aparente, já que haveria um corpo incapaz de causar fortes impressões nos sentidos<sup>408</sup>. Aliás, Descartes também afirma que o espaço sem corpo tem uma extensão, logo ele mesmo é um corpo<sup>409</sup>.

Na contramão da definição cartesiana da inexistência do vazio, Monteiro afirma que o espaço é uma extensão na qual o corpo está situado, não um corpo em si. Um corpo que ocupa espaço é inteligível, ao contrário de um corpo apenas concebido. Ainda de acordo com Monteiro, para Descartes, a extensão, o movimento e outras compleições dos corpos são objetos que o geômetra se ocupa, cujo raciocínio se dá separado da matéria, pois a Geometria por si só opera abstratamente. Enquanto o peripatético explica a natureza por meio da Metafísica, Descartes a explica pela mecânica e pelas leis da geometria, salientando o movimento<sup>410</sup>.

---

<sup>404</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>405</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>406</sup> MONTEIRO, Inácio, op. cit., p. 24.

<sup>407</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>408</sup> DESCARTES, René, op. cit., p. 67.

<sup>409</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>410</sup> MONTEIRO, Inácio, op. cit., p. 24.

Ao criticar Descartes, Monteiro confrontava os elementos antagônicos ao posicionamento intelectual da Companhia de Jesus e os personagens que representavam e mobilizavam estes elementos para diminuir a importância ou deslegitimar a presença dos jesuítas em Portugal, sobretudo aqueles que defendiam a substituição do sistema educacional, cujo principal representante era a Companhia, por outro mais “moderno”, como fizeram Luís António Verney em *Verdadeiro método de estudar* e Manuel de Azevedo Fortes em *Logica racional, geometrica, e analítica*.

O problema da incompatibilidade do pensamento cartesiano com a Eucaristia consistia em impedimento para uma adesão explícita a Descartes, mas não era o principal ponto de divergência com o pensamento escolástico e, mais particularmente, com os jesuítas. O cartesianismo era essencialmente idealista, logo incompatível com a epistemologia escolástica. Descartes advoga que a realidade estaria no pensamento e não no objeto, por isto o que os sentidos captam não expressam, necessariamente, o real. A escolástica e o pensamento aristotélico-tomista postulam pela objetividade da verdade, ou seja, o objeto é real por si mesmo, não necessitando de uma operação cognitiva para existir. Desta forma, o conhecimento não é construído, mas alcançado.

A incompatibilidade epistemológica era mais significativa do que os problemas cartesianos com a Eucaristia. Uma vez substituído o sistema realista de matiz aristotélica por um sistema idealista cartesiano, a Companhia de Jesus não teria base para se sustentar intelectual e institucionalmente. Por essa razão, Fortes critica a valorização dos sentidos como ponto de partida para obtenção de conhecimento ao dizer que “se recreão os meninos com as cousas luzidas, e resplandecentes; porque móvem o principal orgão da vista, que são os olhos”. Deter-se no que captam os sentidos seria pueril e levaria a um grande engano, como está mais evidente no trecho abaixo:

[...] imaginaõ os rapazes, que tem mais substancia, e realidade aquellas cousas, que mais móvem os seus sentidos; e assim julgaõ o ouro, os metaes, e as pedras, ter mais substancia, do que o ar, e a agoa; porque sentem nestas cousas mayor dureza, ou resistencia: finalmente julgaõ por nada, aquilo, que não move os seus sentidos; e daõ por certo, que não ha cousa alguma dentro de hum vaso, de que se tirou o licor, de que costumava estar cheyo, e estes erros vão crescendo com a idade, imaginando tudo, como corpóreo, e debaixo de algum espaço; e muitos adultos tem cahido no erro de imaginarem a Deos extenseo por todo o mundo, a alma humana diffusa por todo o corpo, os Anjos occuparem algum lugar; sendo tudo falso, como com toda a evidencia mostraremos; porque as cousas espirituaes, como Deos, os Anjos, e a alma humana, que não tem partes, nem extensão, repugna, que tenhaõ, ou occupem

espaço; e só se dizem estar em lugar, pela sua operação; e daqui nasce toda a confusão das nossas idéas.<sup>411</sup>

Verney em *Verdadeiro metodo de estudar* defende o cartesianismo como o sistema mais adequado para interpretação dos fenômenos naturais, embora diga não ser cartesiano, provavelmente devido aos problemas deste sistema com a questão da Eucaristia, afinal era padre.

Eu certamente nam sou Carteziano, porque me persuado, que o tal sistema em muitas coizas, é mais ingenhozo, que verdadeiro: mas confeso a V. P. que nam poso falar no-tal Filozofa, sem grandisima venerasam. Este grande omem, na Matematica foi insigne, e inventou algumas coizas, até ali ignoradas; e promoveo outras com felicidade. Em materia de Filozofia, acho que foi inventor, de um sistema novo. [...] foi o primeiro, que abrio a porta, à reforma dos estudos: pois aindaque Bacon de Verulamio, e Galileo Galilei, tivesem indicado o metodo, de fazer progresos na Fizica; e alguns outros os fosem imitando; é certo porem, que Descartes foi o primeiro, que fez um sistema, ou inventou ipoteze; para explicar todos os fenomenos naturais: e por este principio, abrio a porta aos outros, para a reforma das Ciencias.<sup>412</sup>

Neste trecho, Verney também aponta o sistema cartesiano como elemento importante para a reforma das ciências, ou seja, para abertura de Portugal à modernidade, contrastando assim com o sistema de ensino majoritário. Portanto, fica evidenciado que o antijesuitismo de meados do século XVIII não se limita à questão política promovida pelo governo pombalino, mas permeia outras esferas e promove uma crítica para abalar a própria forma de conhecer dos jesuítas, o que promoveu um embate entre posturas epistemológicas diferentes e contraditórias.

---

<sup>411</sup> FORTES, Manuel de Azevedo. *Logica racional, geometrica, e analítica*. Lisboa: José Antonio Plates, 1744. p. 8.

<sup>412</sup> VERNEY, Luís António. *Verdadeiro Metodo de Estudar, para ser util à Republica, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal*. v. 1. Valença: Oficina de Antonio Balle, 1746. p. 280.

## Capítulo 3

### A produção de conhecimento jesuítico em Portugal: uma visão a partir da supressão

A publicação de um documento com orientações sobre quais conteúdos de Física deveriam ser ensinados nos colégios jesuíticos portugueses, em meados de setecentos, como é o caso de *Elenchus quaestionum quae a nostris philosophiae magistris*, pode causar certa estranheza ao considerarmos a longa tradição de ensino da Companhia de Jesus, especialmente na área das Matemáticas. O conteúdo recomendado por *Elenchus* era ensinado e debatido em Portugal desde a primeira metade do século XVII. Atribuir a ele uma função de modernização do ensino jesuítico, não nos parece adequado. No entanto, ao considerarmos a década de 1750 como um momento de tensão entre a Coroa portuguesa e a Companhia de Jesus, podemos interpretar a publicação de *Elenchus* como uma resposta à oposição que os jesuítas estavam sofrendo ao longo do século XVIII, que culminou na supressão em Portugal de 1759.

#### 3.1. Campanha antijesuítica em Portugal

A supressão da Companhia de Jesus em Portugal ocorreu por meio de uma lei promulgada pelo monarca D. José I, em 03 de setembro de 1759. Os motivos alegados eram o suposto projeto dos jesuítas de usurpar o território da América portuguesa e o seu envolvimento na tentativa de regicídio no ano anterior, ambos decorrentes da corrupção da ordem. De acordo com a lei, os jesuítas estariam “deploravelmente aliados do seu Santo Instituto” e se tornaram “Notorios Rebeldes, Traidores, Adversarios, e Aggressores”<sup>413</sup>. Segundo o historiador José Pedro Paiva, a supressão foi o desfecho do antijesuitismo pombalino, que ganhou maior relevância no cenário português a partir de 1757:

Primeiro, associando-os a violentos tumultos ocorridos no Porto contra a recém-criada Companhia-Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro. Depois, obtendo uma nomeação papal que investia o cardeal Saldanha, homem da sua confiança, como visitador dos Jesuítas em Portugal. Em Setembro de 1757 expulsando-os do Paço Real. A partir de Setembro de 1758, após o atentado contra a vida de D. José I, associando doutrinas jesuíticas a essa tentativa frustrada de regicídio. Finalmente, em Setembro de 1759, consumava-se a expulsão dos Jesuítas do reino. Acto verdadeiramente inovador do consulado pombalino, mais tarde extensível a outros territórios

---

<sup>413</sup> PORTUGAL. Lei de 3 de Setembro de 1759. Exterminando os Jesuítas e proibindo a comunicação com os mesmos. In: SILVA, António Delgado da (org.). *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última Compilação das Ordenações, Redegida pelo desembargador Antonio Delgado da Silva. Legislação de 1750 a 1762*. Lisboa: Typografia Maignrense, 1830. p. 713-716.

européus, em processos onde se pode vislumbrar a mão da diplomacia portuguesa.<sup>414</sup>

Os tumultos ocorridos no Porto em 1757, episódio conhecido como “O motim popular de 1757”<sup>415</sup>, foi um levante contrário a Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro, criada no ano anterior, com o propósito declarado de incrementar o comércio, combater a pobreza da região, coagir a fabricação de vinho adulterado e garantir a boa fama do produto. Para alcançar esses objetivos a Companhia Geral monopolizou o comércio vinhateiro prejudicando o comércio dos taberneiros da região, cujos principais clientes eram os ingleses. A justificativa do Estado era de que as adulterações ocorriam nas tabernas, mas a criação da Companhia Geral visava diminuir o acesso dos ingleses ao vinho por se tratar de um produto importante nas relações diplomáticas com outras nações<sup>416</sup>.

As manifestações contrárias à Companhia Geral tiveram início em fevereiro de 1757, mas foram tratadas como um motim e suprimidas no mês seguinte. Em outubro, foi instaurada uma devassa que considerou o levante como delito de alta traição e sentenciou 26 pessoas à morte por cometerem crime de lesa-majestade<sup>417</sup>. Mesmo com a conclusão da devassa, Carvalho e Melo insistia que os plebeus envolvidos e condenados não eram capazes de tramar as manifestações e acusa formalmente os jesuítas de incitarem todo o conluio. Segundo Fernando de Oliveira, é provável que os jesuítas tivessem aproveitado a perversa repressão e a pesada condenação para empreender críticas à política pombalina, porém é pouco crível que tenham incentivado o motim, pois nem a sentença da alçada, nem os dossiês do processo citam a participação deles. Oliveira ainda conclui dizendo que as acusações “não devem ser senão expedientes de momento, uma vingança apenas pelas afrontas que os jesuítas lhe dirigiam, ostensivamente no Brasil e com rara astúcia no Reino”.<sup>418</sup>

A acusação de que os membros da Companhia de Jesus haviam incitado o “motim” de 1757 resultou na demissão de todos os jesuítas da Corte. Em 21 de setembro, os confessores da família real, José Moreira, Timóteo de Oliveira Jacinto da Costa, Manuel de Campos e José Aranjuez, foram expulsos do palácio e a entrada de qualquer jesuíta foi proibida. Antes que Roma intervisse, alegando jurisdição para verificar as acusações feitas sobre seus padres, o

---

<sup>414</sup> PAIVA, José Pedro, op. cit., p. 172.

<sup>415</sup> Este é o título do trabalho de Fernando de Oliveira, que apresenta um relato dos acontecimentos e alguns documentos. OLIVEIRA, Fernando. *O motim popular de 1757: uma página na história da época pombalina*. Porto: Universidade do Pôrto, 1930.

<sup>416</sup> SILVA, Francisco Ribeiro da. Viva el-rei! Viva o povo! Morra a companhia! (o lado sombrio da instituição pombalina). *População e Sociedade*, Porto, n. 16, p. 51-59. 2008. p. 52-54.

<sup>417</sup> OLIVEIRA, op. cit., p. 59-61; SILVA, op. cit., p. 51.

<sup>418</sup> OLIVEIRA, op. cit., p. 80-81



embaixador português em Roma, Francisco de Almada e Mendonça, recebeu uma instrução<sup>419</sup>, em 08 de outubro de 1757, orientando que informasse ao papa Bento XIV sobre as desordens causadas pelos jesuítas no continente americano. De acordo com a instrução, a Companhia de Jesus se afastou de seu cariz e era desobediente às leis pontifícias e da Coroa portuguesa, desenvolvendo uma “cega, insolita, e interminável ambição de governos políticos, temporaes, de aquisições, e conquistas de Fazendas alheas, a até Usurpações de Estados”, havendo poucos jesuítas “que não pareçam antes Mercadores, ou Soldados, ou Regulos mais que Religiosos”<sup>420</sup>. Novas queixas foram enviadas ao papa em 10 de fevereiro de 1758. No mês seguinte, em 09 de março, Francisco de Almada e Mendonça solicitou a extinção ou uma reforma rigorosa da Companhia, que resultou na nomeação do cardeal Francisco Saldanha da Gama<sup>421</sup> como reformador e visitador dos jesuítas em Portugal.<sup>422</sup>

Juntamente com a instrução de 08 de outubro foi enviado outro documento, produzido pela Secretaria de Estado, para ser entregue ao papa e a toda cúria, conhecido como *Relação abreviada*<sup>423</sup>, cuja publicação é considerada pelo historiador José Eduardo Franco como “primeira obra fundadora do mito jesuíta pombalino”<sup>424</sup>. As acusações de usurpadores e traidores estavam baseadas em discursos propagandeados por Carvalho e Melo, não em fatos. Segundo Franco, essa propaganda se deu por uma produção sistemática de escritos publicados antes e após a supressão, entre os quais cinco são considerados

catecismos antijesuíticos pombalinos, dado o seu significado programático, a sua condensação de argumentos, a sua definição de um estilo discursivo, a sua assunção como referência inspiradora, a sua divulgação nacional e

---

<sup>419</sup> “Ordens particulares, que dão a Embaixadores, Enviados, ministros de Principes, Procuradores, Commissarios, etc. para que saibão o modo, com que se hão de haver nas negoceações, que se lhe encomendão”. INSTRUCÇAM. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 4. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 153.

<sup>420</sup> PORTUGAL. Instruções que sua Magestade Fidelissima mandou expedir em oito de Outubro de mil setecentos cincoenta e sete a Francisco de Almada de Mendonça, seu Ministro na Córte de Roma, sobre as desordens que os Religiosos Jesuitas tinham feito no Reino, e no Brasil, para as representar ao Santissimo Padre Benedicto XIV com a Relação abreviada dos insultos que os mesmos Religiosos haviam feito no Norte e no Sul da América Portuguesa. In SILVA, António Delgado da (org.). *Supplemento á collecção de legislação portugueza do desembargador Antonio Delgado da Silva pelo mesmo. Anno de 1750 a 1762*. Lisboa: Luiz Correa da Cunha, 1842. p. 471-475.

<sup>421</sup> O cardeal Saldanha foi criado cardeal no consistório de 05 de abril de 1756 por indicação de D. José, era “Principal da Santa Igreja de Lisboa, filho do Illustrissimo Joam de Saldanha da Gama, Vice-Rey que foi do Estado da India”, cfe. *Gazeta de Lisboa*, n. 16, 22 de abril de 1756, p. 126.

<sup>422</sup> GATZHAMMER, Stefan. Antijesuítismo europeu: relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780). *Lusitania Sacra, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa*, Lisboa, p. 159-250, 1993. 2ª série, tomo 5. p. 170-172.

<sup>423</sup> O título completo é *Relação abreviada da Republica, que os religiosos jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha estabelecerão nos Dominios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes e Portuguezes: formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e outros Documentos authenticos*.

<sup>424</sup> FRANCO, José Eduardo. Os catecismos antijesuíticos pombalinos: as obras fundadoras do antijesuítismo do Marquês de Pombal. In *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano IV, 2005, nº 7/8, pp. 247-268. p. 249.

internacional e a sua recepção e impacte na cultura portuguesa do tempo e da posteridade.<sup>425</sup>

De fato, Carvalho e Melo não foi o autor, ao menos não em sua totalidade, das obras empregadas nessa propaganda, mas sim o “autor implícito, ou o autor tutelar que imprime a direcção hermenêutica que devia presidir à escolha e à leitura dos dados apresentados”<sup>426</sup>. Em outras palavras, era o coordenador e articulador de um grupo mobilizado para, retoricamente, persuadir o leitor dos malefícios da presença da Companhia de Jesus no reino. Os cinco “catecismos antijesuíticos” não são os únicos textos empregados na campanha, há outros publicados em paralelo e que mantêm um discurso em comum: é necessário reprimir os jesuítas devido aos males que causam.

Entre os libelos antijesuíticos, a *Relação abreviada* foi o mais divulgado em Portugal<sup>427</sup>. Trata-se de um relato fantasioso sobre uma república autônoma criada pelos jesuítas na região do Paraguai, que usurparia a autoridade das duas Coroas ibéricas<sup>428</sup> e impediria a consolidação do Tratado de Madri. A remoção desta república se daria apenas por meio de guerra, como está indicado logo em seu primeiro parágrafo<sup>429</sup>, pois estaria preparada belicamente e contaria com a lealdade dos índios guaranis, dos quais a Companhia de Jesus tinha “absoluto monopólio de Córpos, e de Almas”.

Apesar das acusações de usurpação do território português na América e escravização dos índios, a nomeação do Cardeal Saldanha, em primeiro de abril de 1758, como “Visitador Apostólico, e Reformador dos ditos Clerigos Regulares da Companhia de Jesus” em todo território português, tinha como finalidade restituir na ordem a obediência às próprias Constituições e às determinações de Roma, inclusive aquelas oriundas do Concílio de Trento. A partir desta nomeação, os jesuítas são considerados um problema, principalmente, pelo seu desvirtuamento..

A instauração de uma visita apostólica tinha como objetivo primário a correção, não a condenação. Mas, uma vez provada a impossibilidade de correção, a supressão poderia ser

---

<sup>425</sup> Ibidem, p. 247.

<sup>426</sup> Ibidem, p. 248.

<sup>427</sup> “Foi distribuído em Portugal a partir da capital lisboeta, a 3 de Dezembro de 1757, dia da festa de São Francisco Xavier [...] sem nome de autor, nem de lugar e data de edição, nem sequer com as obrigatórias licenças das instituições censórias. Ter-se-ia feito uma tiragem volumosa de 20.000 exemplares, o que significa para a época uma forte aposta na sua divulgação maciça na metrópole e nos territórios de Além-Mar”. Ibidem, p. 249.

<sup>428</sup> Ibidem, p. 250.

<sup>429</sup> “Ao tempo em que se negociava sobre a execução do Tractado de limites das Conquistas, celebrado a 16 de Janeiro de 1750, se romperaõ na Corte de Lisboa (da qual passaraõ á de Madrid) as informações de que os Religiosos Jesuítas se tinhaõ feito de muitos annos a esta parte de tal sorte poderosos na America Hespanhola, e Portugueza, que seria necessario romper com elles huma guerra difficil, para a referida execução ter o seu devido effeito”. [MELO, Sebastião José de Carvalho e]. *Relação abreviada...*, Lisboa, 1757. p. 1.

viável ou a pena de excomunhão aplicada aos desvirtuados. O resultado da visitação se deu pouco mais de um mês após sua instauração por meio de um édito do Cardeal Saldanha<sup>430</sup>, datado em 15 de maio de 1758, publicado em Lisboa em edição bilíngue português-italiano. Esse documento acusa os jesuítas de realizar negociações mercantis proibidas aos seculares e religiosos,

aceitandó, e expedindo letras de dinheiro a Cambio, como se pratica nos Bancos, e Casas de Commercio; mas tambem vendendo mercadorias, transfretadas da Asia, da America, e Africa, para negociarem nellas; como se os ditos Collegios, Casas, Noviciados, Residencias, e mais lugares, fossem Armazens de negocio, e as habitaçoens delles Logens de Mercadores.<sup>431</sup>

De acordo com o édito, essas operações comerciais e mercantis estão proibidas por passagens bíblicas, concílios, sínodos e bulas de três papas, inclusive uma de Bento XIV expedida em 1741. No entanto, o édito é genérico ao fazer as acusações, indicando apenas que “fomos com certeza informados, não sem gravissima dor do nosso coração”<sup>432</sup>, sem apresentar provas, nem citar pessoas ou lugares onde as operações foram realizadas. Mesmo assim, impõe a excomunhão a todos os jesuítas que persistirem com o comércio, pena esta que, se aplicada, não poderia ser discutida até eleição de um novo pontífice, pois Saldanha agia com mandato pontifício de Bento XIV<sup>433</sup>, falecido em 03 de maio de 1758, cujo sucessor, Clemente XIII, foi eleito apenas em 06 de julho, ou seja, dois meses após a publicação do édito.

### 3.1.1. O regalismo

Desde o “motim popular de 1757”, a campanha antijesuítica obtinha êxito. Os jesuítas estavam acusados de causar tumultos, planejar a usurpação do território de duas Coroas católicas e empreender operações comerciais e mercantis condenadas pelo magistério da Igreja. À essas acusações se somou a tentativa de regicídio em 03 de setembro de 1758, supostamente orquestrada pela casa nobiliárquica dos Távoras e incentivada pela Companhia de Jesus. Esse episódio da história portuguesa culminou na condenação à morte do padre jesuíta Gabriel

---

<sup>430</sup> GAMA, Francisco de Saldanha da. *Editto dell'eminentissimo signor cardinale Francesco di Saldanha deputato dal sommo pontefice Benedetto XIV di felice memoria con sua Breve del 1 Aprile 1758 in visitatore, e riformatore generale della Religione de' Cherici Regolari della Compagnia di Gesu ne Regni di Portogallo, d'Algarve, e nelle Indie Orientali, ed Occidentali Suddite di S. M. Fedelissima*. Lisboa: 1758.

<sup>431</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>432</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>433</sup> Ao indicar a pena de excomunhão e as demais indicadas em documentos eclesiásticos por ele citados, Saldanha deixa claro que agia por mandatado pontifício: “Em consideração de tudo o referido, pela Authoridade Apostólica a Nos commettida; unindonos ás ditas Disposiçoens Divinas, e Canonicas, e Bullas Pontificias, e muito especialmente á Commissão, que temos de Sua Santidade: Mandamos em virtude de Santa Obediencia, e debaixo da comminaço de declararmos a Excommunhaõ mayor ipso facto, e as mais, que se achaõ expressas em todas, e cada huma das Bullas acima trasladadas [...]”. Ibidem, p. 17-18.

Malagrida. Toda essa articulação estava orientada pela doutrina política regalista do governo de D. José, implantada por seu secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo.

O regalismo pode ser caracterizado como a defesa da supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico, submetendo a esfera espiritual ao governo secular, limitando a interferência do poder papal no território, e dando à Coroa o direito de administrar, inspecionar e julgar a ação espiritual da Igreja. Não se trata de uma mera usurpação de poderes, mas de uma ação afirmativa da soberania do monarca. A aceitação da interferência de um governante estrangeiro, no caso o papa, representaria uma soberania fragilizada, pois permitiria um poder paralelo.<sup>434</sup>

A oposição sofrida pela Companhia de Jesus não se deu por anticlericalismo, mas por ela representar uma barreira às aspirações regalias. Os jesuítas ocupavam espaços nas Cortes e eram próximos à família real. Seria necessário afastá-los do ambiente cortesão e das demais esferas sociais. Neste sentido, podemos entender a ameaça de excomunhão automática por aqueles que entrarem em contatos com ideias consideradas jesuíticas pela Carta Pastoral de fevereiro de 1759: era preciso retirar de Portugal “ideias perniciosas”. Mas, mais do que isso, era preciso retirar de Portugal o principal entrave para a implantação de um controle mais rígido das ações do clero em detrimento ao poder de Roma.

O perigo de “contaminação” está relacionado com a tentativa de regicídio de 1758. O plano de assassinar D. José foi atribuído a uma conspiração dos Távora, que visaria colocar José Mascarenhas, o duque de Aveiro, no trono. Nessa época, o padre jesuíta Gabriel Malagrida estava exilado em Setúbal, onde realizou pregações e orientações de *exercícios espirituais*, não apenas entre a população local, mas também entre a nobreza lusitana, incluindo o infante D. Pedro e os Távora. Essa aproximação foi o estopim para que a ordem fosse considerada “não só Co-Réo, mas Chefe principal dos atrocíssimos crimes da Lesa Magestade de primeira cabeça”<sup>435</sup>, como diz a Pastoral de 1759. O exílio que sofreu foi devido ao panfleto *Juizo da verdadeira causa do Terremoto, que padeceo a corte de Lisboa, no primeiro de novembro de 1755*, escrito e divulgado por ele, no qual relacionava o terremoto a um castigo divino pelo mau governo. Essa relação gerou insatisfação na Coroa, que o afastou do centro da Corte, no outro lado do Rio Tejo.

Em 1761, Malagrida foi condenando, mas pelo crime de heresia e não de regicídio. Preso em janeiro de 1759, Malagrida escreveu dois opúsculos na prisão: *Vida heroica e admirável da*

---

<sup>434</sup> CASTRO, Zília Osório de. Antecedentes do regalismo pombalino: O Padre José Clemente. [...] 2001. p. 323; PAIVA, José Pedro. Os novos preladados diocesanos nomeados no consulado pombalino. *Penélope*, n. 25, 2001, p. 41-63, p. 42.

<sup>435</sup> PATRIARCADO DE LISBOA. op. cit., p. 4.

*gloriosa Santa Ana, ditada por Jesus e sua Santa Mãe e Tratado sobre a vida reinante do Anticristo*. Esses opúsculos possibilitaram uma acusação de herege e blasfemo perante o Santo Ofício, sem que fosse retirada a acusação de ter inculcado ideias sediciosas nos Távora<sup>436</sup>.

A condenação à morte de Malagrida encontrou oposição da Santa Sé. O papa Clemente XIII entendia que era a Igreja que deveria aplicar a pena. O resultado dessa querela foi a expulsão do núncio de Portugal, D. Filippo Acciaioli, em 15 de junho de 1760. Em contrapartida, os enviados portugueses em Roma foram expulsos pelo papa. Deu-se início ao rompimento diplomático com a Santa Sé, dando liberdade a Pombal para executar Malagrida, o que ocorreu em 21 de setembro de 1761, sendo garroteado e depois queimado em auto de fé. Com o caso Malagrida, Pombal conseguiu fomentar a supressão da Companhia de Jesus, além de afastar o núncio aumentando sua gerência em assuntos eclesiásticos, apesar de não poder nomear novos bispos. O retorno das relações diplomáticas se deu em 1770 com a chegada do novo núncio, D. Inocêncio Conti.

### 3.1.2. O rigorismo na Pastoral de 1759

As acusações de crimes foram circundadas de acusações de erros doutrinários, que consistiriam no princípio dos delitos. Uma das expressões de tais acusações está na Carta Pastoral de 1759. A Sé de Lisboa entrou em período de *sede vacante* com a morte do cardeal patriarca José Manuel da Câmara, em 09 de julho de 1758, que foi sucedido pelo cardeal Saldanha, em 28 de maio de 1759, por indicação de D. José. Nesse ínterim, em 19 de fevereiro de 1759, o “Collegio da Santa Igreja de Lisboa”<sup>437</sup> tomou para si uma função episcopal e emitiu uma carta pastoral<sup>438</sup> a todo patriarcado, por solicitação de D. José, com objetivo de corroborar as acusações atribuídas à Companhia de Jesus e acrescentar que seus erros estavam sendo disseminados, como bem aponta o título da pastoral: *Pastoral do excellent. e reverendissimo Collegio da Santa Igreja de Lisboa, Sé vacante, dirigida a destruir, abolir, e desvanecer os erros impios, e sediciosos, que os Religiosos da Companhia de Jesus pretenderão espalhar nos Povos destes Reinos*.

---

<sup>436</sup> FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Regina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007. p. 97-98.

<sup>437</sup> A Pastoral é assinada por “D. Princ. Portugal. D. L. Princ. Leitão. R. Princ. de Moura”, três “Principais” da Igreja de Lisboa, cargo já ocupado pelo Cardeal Saldanha.

<sup>438</sup> A carta pastoral é um instrumento particular do bispo local a seus súditos, não sendo usual sua publicação em tempo de sé vacante. De acordo com Bluteau, essa carta é “a que o Bispo como Pastor da Igreja escreve para a instrução das suas ovelhas. Também se chama o officio do Bispo, Arcebispo, etc.” CARTA PASTORAL. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 6. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 12.

De acordo com a Pastoral, o regicídio “estava fundamentado em doutrinas moraes, erroneas, e já condemnadas por diversos Pontifices”, ou seja, o foco da acusação está em ideias condenadas e contrárias à doutrina católica. Os autores da pastoral demonstram que, para uma ordem religiosa, pesa mais um crime contra fé do que um crime de lesa majestade, por estar na origem deste e de outros. Essa argumentação está presente em uma carta atribuída à D. José, com data de 19 de janeiro, dirigida aos “Primarios, Principaes, e Collegio, Sé vacante, da Santa Igreja de Lisboa, Amigos”, transcrita na Pastoral:

para cohibir em parte os Religiosos da Companhia de JESUS, cujo relaxado governo se fez não só Co-Réo, mas Chefe principal dos atrocissimos crimes da Lesa Magestade de primeira cabeça, Alta traição, e Parricidio, que se julgarão pela sobredita Sentença; abusando os ditos Religiosos dos Ministerios sagrados para corromperem as conciencias dos Delinquentes, [...] seminare, e persuadirem com o referido abuso dos Ministerios sagrados, o mesmo pestilencial veneno dos Machavelicos enganos, e das Anti-Evangelicas Doutrinas, que como hereticaes, impias, sediciosas, e destructivas da Caridade Chistã, da sociedade Civil, e do socego publico dos Estados, havião sido condemnadas, anathematizadas, e proscritas da Igreja de Deos pelos Summos Pontífices Alexandre VII, e Innocencio XI [...] os sobreditos Religiosos se proposerão por objecto principal das suas clandestinas maquinações [...], e infectarem como a peste de tão perniciosas Doutrinas, não só a Corte, mas tambem as Provincias do Reino, surprendendo nellas a pia credulidade dos Fieis, para os allienarem com suggestões imperceptiveis, e sinistras das suas primeiras, e principaes obrigações, da caridade com o proximo, e da sujeição ao Throno em quanto Chistãos, e em quanto Vassalos: Me pareceo, que sem mayor dilação devia participarvos tudo o referido; para que sendo informados do venenoso pasto, que a malignidade tem pretendido dar às vossas Ovelhas, o possais fazer arrojear pelo vosso Pastoral Officio, desorte que ellas em vez de tão mortifera peçonha, sejam só apascentadas util, e saudavelmente nos campos, que cultivarem os mais zelosos, e exemplares Obreiros da Vinha dos Senhor.<sup>439</sup>

As “Anti-Evangelicas Doutrinas” se referem ao laxismo, cujas proposições foram condenadas pelos papas Alexandre VII (1599-1667)<sup>440</sup> e Inocêncio XI (1611-1689)<sup>441</sup> por meio de decretos emitidos pelo Santo Ofício<sup>442</sup>. O objetivo destes decretos era condenar ideias e não pessoas, visando coibir ações e escritos errôneos. Por esta razão, não indicam a proveniência

---

<sup>439</sup> PATRIARCADO DE LISBOA. *Pastoral do excellent. e reverendissimo collegio da santa igreja de Lisboa, sé vacante dirigida a destruir, abolir, e desvanecer os erros impios, e sediciosos, que os religiosos da Companhia de Jesus pretenderão espalhar nos povos deste reinos*. Lisboa: Officina do Excellentissimo, e Reverendissimo Collegio, 1759. p. 4-5.

<sup>440</sup> 45 proposições condemnadas nos decretos do S. Ofício de 24 set. 1665 e 18 mar. 1666. In DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*. trad. José Marino e Johan Konings. São Paulo: Palinas: Edições Loyola, 2007. p. 491-496.

<sup>441</sup> 65 proposições condemnadas no decreto do S. Ofício de 2 mar. 1679. In Idem, p. 499-507.

<sup>442</sup> Consultamos estes decretos e outros documentos da Igreja Católica no *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica* organizado por Heinrich Denzinger em 1854 e constantemente complementado com documentos atuais.

das proposições que condenam, apenas citando-as fora do contexto e de forma ampliada para explicitar as ideias que devem ser repudiadas.

A acusação de que o laxismo estaria na origem dos crimes cometidos pela Companhia de Jesus está reiterada pelos autores da Pastoral, que citam exatamente quais proposições condenadas pelos decretos do Santo Ofício os jesuítas aderiam.

[...] pela Santidade dos Summos Pontífices Innocencio XI especialmente nas proposições 44, 13, 15, 30, 31, 32, 33, e nas 24, 26, 27, e 28 do seu Decreto de 2 de Março do anno de 1679; e Alexandre VII nas proposições 17, 18, 19, e 28 do seu Decreto de 22 de Setembro de 1665.<sup>443</sup>

A escolha destas proposições tem a intenção de fortalecer a acusação de que os jesuítas estavam envolvidos na tentativa de regicídio de 1758, ao mesmo tempo em que demonstra a desobediência às determinações do papado e da Coroa portuguesa, o que está em consonância com a *Relação abreviada*. Não por acaso, os autores citam primeiro as proposições condenadas por Inocência XI, ao invés das condenadas por Alexandre VII, conforme a ordem cronológica. A intenção era construir um discurso que vincule os jesuítas com a moral laxista, que seria a corrupção doutrinal que estaria na origem de seus crimes. As acusações de laxismo não eram inteiramente gratuitas, a própria Companhia entendia que havia necessidade de promover uma melhor formação doutrinal a fim de reduzir condutas consideradas laxistas.

Entre as proposições condenadas por Inocência XI, a Pastoral começa pela de número 44, a saber: “É provável que não peque de modo mortal aquele que imputa a um outro um crime falso para defender a sua retidão e a sua honra”<sup>444</sup>, o que parece indicar que os jesuítas acusariam a Coroa de persegui-los injustamente. Ainda para comprovar que os jesuítas mentiam ao se declarem inocentes, a pastoral também cita as proposições 24<sup>445</sup> e 26<sup>446</sup>.

Em relação às proposições 13 e 15, que podem ser vinculadas diretamente a tentativa de regicídio por defenderem, respectivamente, que não seria pecado mortal pedir ou desejar a morte de alguém, “não por desprezo das pessoas, mas por algum emolumento temporal”, e que seria lícito “para um filho alegrar-se pelo parricídio do próprio pai que tenha perpetrado em estado de embriaguez, por causa das enormes riquezas conseguidas pela herança”<sup>447</sup>. Ao atribuir aos jesuítas à aceitação dessas proposições, a pastoral evidencia que D. José estava certo ao

---

<sup>443</sup> PATRIARCADO DE LISBOA. op. cit., p. 6.

<sup>444</sup> DENZINGER, op. cit., p. 504.

<sup>445</sup> “Chamar a Deus como testemunha de uma mentira leve não é falta de respeito tão grave que ele queira ou possa por ela condenar alguém”. Ibidem, p. 501.

<sup>446</sup> “Se alguém, só ou diante de outros, interrogado ou de sua espontânea vontade, por divertimento ou para qualquer outro fim, jura não ter feito alguma coisa que na realidade fez, entendendo porém dentro de si uma outra coisa, que não fez, ou um modo diferente daquele em que o fez, ou qualquer coisa verdadeira acrescentada, na realidade não mente nem é perjuro”. Ibidem, p. 501-502.

<sup>447</sup> DENZINGER, op. cit., p. 500.

afirmar que a Companhia de Jesus era “não só Co-Réu, mas Chefe principal dos atrocíssimos crimes da Lesa Magestade de primeira cabeça”, conforme sua carta anexada a Pastoral.

As proposições 30 a 33 se relacionam com as acusações de que a Companhia de Jesus tinha desenvolvido uma “cega, insolita, e interminavel ambição de governos politicos, temporaes, de aquisições, e conquistas de Fazendas alheas, a até Usurpações de Estados”, como está na instrução enviada a Francisco de Almada e Mendonça. Dentre elas, a proposição 32 é bastante significativa ao afirmar não apenas ser “lícito defender com defesa mortífera as coisas que possuimos de modo atual, mas também aquelas sobre as quais temos um direito inicial e das quais esperamos ser logo os possuidores”<sup>448</sup>. A morte de D. José seria necessária para manutenção de seus privilégios ilegitimamente conseguidos, como controle de parte do território ibero-americano e a manutenção de ações comerciais e mercantis. Esses privilégios ilegítimos seriam considerados direitos adquiridos pelos jesuítas, sendo justa a não admissão de culpa para sua manutenção. Para defender esta ideia, a Pastoral cita as proposições 27<sup>449</sup> e 28<sup>450</sup> condenadas por Inocêncio XI, que tornam admissível o falso testemunho em prol de algo que lhe pertença ou lhe é oferecido.

Em relação às proposições laxistas condenadas pelo Santo Ofício durante o papado de Alexandre VII, também citadas pela Pastoral, uma vez aderidas, justificariam a desobediência à Coroa<sup>451</sup> e o assassinato de um caluniador<sup>452</sup> e traidor<sup>453</sup>, imagem que os jesuítas pretenderiam atribuir ao rei. A proposição 17 é bem específica sobre a possibilidade de um membro de ordem religiosa ou clérigo assassinar um caluniador:

Um religioso ou um clérigo pode lícitamente matar um caluniador que ameaça tornar conhecidas graves acusações acerca dele ou de sua família religiosa, quando não está à disposição outro modo de defesa; e tal não parece estar à disposição, por exemplo, quando o caluniador, se não for morto, está disposto

---

<sup>448</sup> DENZINGER, op. cit., p. 502.

<sup>449</sup> “Existe um justo motivo para usar tais duplos sentidos todas as vezes que é necessário ou útil para a salvação física, a honra, a defesa dos bens familiares ou por qualquer outro ato de virtude, a ponto de a ocultação da verdade ser então julgada conveniente e oportuna”. Ibidem, p. 502.

<sup>450</sup> “Aquele que foi promovido a uma magistratura ou um cargo público por meio de uma recomendação ou de um presente poderá prestar o juramento que, por ordem do rei, se costuma pedir de tais pessoas, com restrição mental, sem ter em conta a intenção de quem solicita; não se está, de fato, obrigado a confessar uma culpa escondida”. Ibidem.

<sup>451</sup> Cfe. proposição 28: “O povo não peca quando, ainda que sem causa, não aceita uma lei promulgada pelo príncipe”. DENZINGER, op. cit., p. 495.

<sup>452</sup> Além da proposição 17, transcrita no corpo do texto, a proposição 18 também oferece subsídio teórico para justificar o assassinato de alguém considerado “falso acusador”: “É lícito matar um falso acusador, falsas testemunhas e também um juiz de cuja parte ameaça seguramente uma sentença iníqua, se o inocente não puder evitar o dano por outra via”. DENZINGER, op. cit., p. 493.

<sup>453</sup> A imagem do rei como traidor poderia ser concebida, por comparação, caso os jesuítas considerassem verdadeira a proposição 19: “Não peca o marido que de própria autoridade mata a esposa flagrada em adultério”. DENZINGER, op. cit., p. 494.



a atribuir publicamente e diante de homens respeitáveis, ao mesmo religioso ou à sua família religiosa, as coisas acima mencionadas.<sup>454</sup>

Por meio das condenações de Alexandre VII e Inocêncio XI, a Pastoral apresenta os jesuítas como pessoas “esquecidas inteiramente dos preceitos Evangelicos, Tradição, Concílios, Constituições Apostolicas, e unanime consenso dos S.S. Padres”, cujos ensinamentos impedem “conseguir aquella felicidade eterna, e temporal, em que se estabelece huma Monarquia Catholica”. O documento procede induzindo um isolamento da Companhia de Jesus, colocando seus membros como figuras marginais:

mandamos a todas, e quaesquer pessoas deste Patriarcado, de qualquer estado, preeminencia, e qualidade que sejaõ, que nelle não ensinem, pratiquem, ou persuadaõ doutrina alguma, que se possa reduzir às ditas condemnações Pontificias: e outro sim mandamos tambem sobpena de excommunhaõ latae sententiae a todos os nossos Subditos evitem todas, e quaesquer pessoas, que souberem praticaõ, ou ensinaõ os sobreditos erros, não se communicando com elles, para que insensivelmente não possaõ ser contaminados das suas perniciosas, e reprovadas idéas; antes sabendo-o, os denunciem a nossos Ministros deputados em todo o Patriarcado para aceitarem denuncias, os quaes nos farão presentes todas quantas receberem, e procederão nellas na fórmula de Direito, com toda a vigilancia, e cuidado; o que muito lhe recomendamos, para que assim de huma vez se possaõ destruir, abolir, e desvanecer doutrina tão abominaveis, oppostas à Religião, e socego espiritual, e temporal de nossos Subditos. E para que venha à noticia de todos esta nossa Pastoral, mandamos seja publicada, e fixada em todas as Igrejas, e Mosteiros deste Patriarcado, donde não será tirada sobpena de excommunhaõ.<sup>455</sup>

Essa manobra politica de isolamento e rotulação dos jesuítas como inimigos do reino possui, intrinsicamente, uma oposição doutrinária. Ao acusar a Companhia de Jesus como laxista, a Pastoral faz emergir uma contraposição teológica que remete a moral rigorista do século XVII, um dos três aspectos do jansenismo<sup>456</sup>. A relação entre jansenismo e jesuitismo é complexa, mas pode ser sintetizada em dois pontos: pelo antagonismo entre rigorismo e laxismo e pela adoção de um agostinismo “radical” pelos jansenistas, manifestado “com vigor nas querelas em torno do problema da graça divina e de sua concordância com o livre arbítrio que, grosso modo, opuseram agostinistas e tomistas a jesuítas”<sup>457</sup>.

---

<sup>454</sup> DENZINGER, op. cit., p. 493.

<sup>455</sup> PATRIARCADO DE LISBOA. op. cit. p. 7-8.

<sup>456</sup> Seguimos aqui uma definição apresentada por Giacomo Martina, que sintetiza o jansenismo em “três aspectos: dogmático (pessimismo), moral (rigorismo) e disciplinar (reformismo). Ainda que haja o risco de um esquema artificial, os três aspectos poderiam reduzir-se a três nomes: Jansen (com sua doutrina sobre a graça), Arnauld (com sua moral sacramental) e Saint-Cyran (com sua prática disciplinar)”. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos Dias. A Era do Absolutismo*. Trad. Orlando Soares Moreira. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003. v. 2. p. 205.

<sup>457</sup> SOUZA, Evergton Sales. Jansenismo e reforma da Igreja na América Portuguesa. In: *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2008. p. 2.

Enquanto a difusão da bula *Unigenitus* do papa Clemente XI (1649-1721) impedia a entrada do jansenismo em Portugal, a moral rigorista esteve presente por meio da Jacobeia<sup>458</sup>, um movimento de renovação, espiritual e religiosa, oriundo de leituras e colóquios do colégio universitário de Nossa Senhora da Graça de Coimbra e dispersado entre leigos e religiosos. Para os jacobeus, era necessária uma vida devota e obediente a moral cristã expressada com sinais exteriores para reformar todos os indivíduos e instituições pelo exemplo, além de defender um retorno ao cristianismo primitivo.<sup>459</sup>

A entrada da Jacobeia na Corte se deu com o frade franciscano Gaspar da Encarnação, amigo e conselheiro de D. João V, que de 1747 a 1750 foi seu ministro de Gabinete. Em 1716, o monarca esteve na profissão religiosa de frei Gaspar na ordem franciscana no convento de Varatojo, relatada na *Gazeta de Lisboa*, que indica que o frade seria cardeal se não fosse religioso<sup>460</sup>, mostrando sua proximidade com D. João V, pois a indicação da Coroa era relevante na escolha dos cardeais pelo papa. Frei Gaspar foi educador dos filhos bastardos de D. João (os “meninos de Palhavã”) e exerceu um importante papel na política régia de assuntos eclesiásticos, sobretudo na indicação de bispos<sup>461</sup> religiosos e ligados ao jacobismo<sup>462</sup>.

O rigorismo do movimento da Jacobeia pode ser percebido na atuação de um dos bispos nomeados por influência de Gaspar da Encarnação: D. Inácio de Santa Teresa, religioso agostiniano, indicado para o arcebispado de Goa e reformador dos abusos na Índia. D. Inácio implementou uma política de substituição dos regulares por seculares no trabalho pastoral, pois

---

<sup>458</sup> O termo Jacobeia deriva de uma alusão à escada vista em sonho por Jacó conforme o relato bíblico (Gn 28, 11-19).

<sup>459</sup> COSTA, Elisa Maria Lopes da. A Jacobeia: achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. *Arquipélago*. 2ª série, 14 (2010-2011), p.31-48. p. 32.

<sup>460</sup> “Sabbado passado que se contáraõ 20 do corrente [mês de junho] partio S. Magestade, que Deos guarde, desta Corte pelas 7 horas da manhã, para o Convento de Varatojo de Recoletos de S. Francisco, da reformação do Veneravel P. Fr. Antonio das Chagas, sete legoas distante de Lisboa, para honrar com a sua Real presença a profissão de Fr. Gaspar da Encarnaçaõ, irmão do Marquez de Gouvea, seu Mordomo mór, que no seculo se chamou D. Gaspar de Moscozo, e deyxando as dignidades que occupava, e renunciando as esperanças quasi certas da purpura, se resolveo a tomar o habito naquella Religião, em que professou Domingo 21 com grande edificação de todos”. (*Gazeta de Lisboa*, n. 27, 27 de junho de 1716, p. 132).

<sup>461</sup> COSTA, Elisa Maria Lopes da. A Jacobeia: achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. *Arquipélago*. 2ª série, 14 (2010-2011), p.31-48. p. 35.

<sup>462</sup> Paiva apresenta uma lista com oito bispos indicados por Gaspar da Encarnação. Além destes oito, gostaríamos de acrescentar mais um nome, “Manoel de Jesus Maria, Prégador Apostolico do Seminario dos Missionarios de Varatojo”, ordenado arcebispo de Nanquim, China, junto com Inácio de Santa Teresa em 1721 (*Gazeta de Lisboa*, n. 14, 03 de abril de 1721, p. 112). A lista de Paiva é a seguinte: “Inácio de Santa Teresa bispo de Goa (1721) e do Algarve (1740), José Fialho bispo de Olinda (1724), da Bahia (1739) e da Guarda (1739), Valério do Sacramento bispo de Angra (1738), José Maria da Fonseca e Évora bispo do Porto (1739), Miguel de Távora arcebispo de Évora (1739), Miguel da Anuniação bispo de Coimbra (1739), António do Desterro bispo de Angola (1740) e do Rio de Janeiro (1745), e, por fim, Júlio Francisco de Oliveira bispo de Viseu (1740)”. Cfe. PAIVA, José Pedro. Os mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões (org.). *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v.2, p. 201-237. p. 228.

aqueles teriam comportamento moral degradado e apego aos bens materiais, submeteu todo clero a exames de latim e moral e privou muitos do exercício de confessar. Fora do âmbito eclesiástico, foi taxativamente contra a presença de prostitutas<sup>463</sup>. Especificamente sobre a Companhia de Jesus, em 1721, acusou os jesuítas Manuel de Sá e António de Betancurt de fomentarem em Goa a cobrança de emolumentos dos batizados e de uma medida de arroz como pena a cada pessoa que faltasse algumas missas, ou mesmo àquelas que fossem assíduas, além do mau uso da cera usado nos altares, do vinho e das hóstias, pois gerava desperdício. No ano seguinte, o arcebispo empreendeu uma visitação aos padres, que iniciaram uma campanha difamatória de D. Inácio acusando-o de jansenista<sup>464</sup>.

No ano de 1723, o arcebispo mandou ler e afixar em todas as igrejas de Goa uma declaratória excomungando o padre António de Betancurt por ser o principal mentor das ofensas e ultrajes a ele dirigidos, e ter excedido sua jurisdição ao mandar prender e desterrar várias pessoas. A Companhia de Jesus considerou a excomunhão com base em bulas papais do século XVI, que declaravam como ilícito a excomunhão de qualquer membro da Companhia por um prelado. Em 1724, António de Betancurt e Manuel de Sá foram enviados a Portugal por serem considerados prejudiciais ao sossego público. Em 1738, por intervenção de D. João V, a administração das paróquias em Goa foi restabelecida aos jesuítas e os padres expulsos puderem retornar.<sup>465</sup>

A associação entre o rigorismo jacobeu de D. Inácio e o jansenismo não era gratuita. O movimento da Jacobeia era essencialmente reformista, com um discurso de moral rígida e retorno ao cristianismo primitivo. Segundo o historiador Evergton Sales Souza, o rigorismo dos jacobeus “os tornava simpatizantes potenciais de uma moral jansenista ou de uma moral que era apontada como tal pelos anti-jansenistas”, o que pode ser verificado no episódio de Goa. Apesar dessa associação, o jacobismo não era jansenista. O aspecto mais destoante entre esses movimentos era o ultramontanismo, conforme assegura o beneditino João Baptista de S. Caetano, deputado da Real Mesa Censória, em carta de 25 de Abril de 1772 ao teólogo francês Gabriel Dupac de Bellegarde.

Jacobeu é o nome que se dá em Portugal a homens que, sob a capa de piedade, não sonhavam senão nos seus interesses particulares e não hesitavam de nenhum modo em sacrificar as conveniências dos outros aos seus próprios desejos. Multiplicaram-se furiosamente no tempo do Rei D. João V, sendo protegidos por Fr. Gaspar Moscoso. Careciam de Luzes, eram inimigos das boas e seguiam cegamente as opiniões dos Ultramontanos. Diz-se que, sendo

---

<sup>463</sup> MENDES, José Maria. *Inácio de Santa Teresa: construindo a biografia de um arcebispo*. Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2012. p. 27, 71.

<sup>464</sup> *Ibidem*, p. 33-36.

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 84-90.

as suas próprias conferências sobre uma escadaria do convento dos Eremitas de Santo Agostinho, foi por alusão à escada de Jacob que foram designados novos Jacobs ou Jacobeus.<sup>466</sup>

Duparc de Bellegarde foi um grande difusor do jansenismo na segunda metade do século XVIII. A supressão dos jesuítas em 1759 representava uma oportunidade para a entrada em Portugal de ideias regalistas, coerentes com o jansenismo e antagônicas ao ultramontanismo também defendido pela Companhia de Jesus, o que explica as correspondências entre Bellegarde e partidários jansenistas em Portugal. O regalismo é uma marca do governo pombalino, cuja concretização mostrou vigor com a saída da Companhia de Jesus. Para Cândido dos Santos, na época de Pombal, houve um “movimento de reforma da Igreja e da vida religiosa” com as seguintes características: “regalista em política, jansenista em moral, progressista na cultura anti-Aristóteles e anti-escolástica [...] Regalista, jansenista e progressista. [...] talvez, anti-clerical. Com certeza, anti-jesuíta”<sup>467</sup>. Apesar do caráter ultramontano, a Jacobeia contribuiu, para esse movimento de reforma, com seu rigorismo moral. A pastoral de 1759 pode ser localizada no esteio do jacobismo, devido à influência que tinha na Corte e no Colégio da Igreja de Lisboa. Os elementos referidos por Cândido dos Santos compunham o quadro de oposição à Companhia de Jesus.

### **3.2. As críticas de Manuel de Azevedo Fortes e Luís Antônio Verney**

A pastoral de 1759 transpõe o embate no campo das ideias para a plataforma política, uma vez que o documento se soma às acusações feitas a Companhia de Jesus. O teor rigorista da pastoral consiste em um aspecto do jansenismo. Há outra característica jansenista presente em Portugal no século XVIII, cuja mobilização ocasionou uma crítica a Companhia, abrindo maior espaço para desvalorização intelectual da ordem, ao menos a nível institucional. Trata-se do cartesianismo, marcante em *Logica racional, geometrica, e analitica*, publicada em 1744, de Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749). Segundo Luís Manuel Bernardo, mais do que uma crítica ao sistema educacional liderado pela Companhia de Jesus, a obra de Azevedo Fortes pode ser entendida como um projeto cultural que visava modificar o ensino e a mentalidade portuguesa.

Fortes foi cartesiano demasiado cedo para o meio intelectual português, que não estava plenamente preparado para perceber o essencial da novidade cartesiana, e demasiado tarde para a vanguarda europeia, que já conferira a

---

<sup>466</sup> SANTOS, Cândido dos. *O Jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2007. p. 127.

<sup>467</sup> Idem. Matrizes do Iluminismo católico da época pombalina. In *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2004. p. 949-956. p. 952.

Descartes o estatuto de clássico, para lhe opor, como Voltaire nas *Cartas Filosóficas* (1734), a modernidade da filosofia natural de Isaac Newton.<sup>468</sup>

Apesar de Bernardo afirmar que Portugal “não estava plenamente preparado para perceber o essencial da novidade cartesiana”, a formação portuguesa orientada pelo ensino jesuítico não estava alheia aos debates intelectuais ocorridos em outros pontos da Europa. O que ocorria era uma incompatibilidade e não incapacidade em acolher a “novidade cartesiana”. O problema principal residia na interpretação cartesiana da substância, que contrastava com o dogma católico da transubstanciação. Portanto, o cartesianismo não poderia ser considerado válido em todo seu corpo doutrinal, o que não significa uma rejeição pura e simples.

Entre as licenças concedidas para impressão de *Logica racional, geometrica, e analitica*, o parecer do padre jesuíta Manuel de Campos, destinado à licença do Desembargo do Paço, apesar de favorável, revela certo conflito com Azevedo Fortes, o que pode ser percebido pela citação de uma passagem bíblica que sugere a disputa como processo para entender a natureza.

o Author em tão pequeno volume recolhe toda a vastidão da Filosofia, sem que haja parte della notavel, que nelle se não ache, ou tocada, ou resumida. De sôrte, que assim como em hum mapa *totius Orbis*, se vê recolhida com toda a distincção a grandeza do mundo; assim neste mapa racional se vê recolhido todo o mundo disputavel, como lhe chamou Salamão: *Mundum tradidit disputationi eorum*, sem a menor confusão, e com optima destribuição das materias.

A passagem citada, com autoria atribuída a Salomão, está no livro bíblico do Eclesiastes (Ecl 3, 11), conforme a edição da Vulgata, e já havia sido citada por Campos no frontispício de *Elementos de geometria plana e solida segundo a ordem de Euclides*, publicado em 1735 e elogiado por Azevedo Fortes no antelóquio de *Logica racional, geometrica, e analítica*. A dita passagem pode ser traduzida literalmente como “entregou o mundo à suas disputas” e foi empregada por outros autores para justificar a validade e a necessidade de controvérsias para entender o melhor possível a criação divina, ou seja, a natureza e seus fenômenos, mesmo que o restante do texto bíblico sugira que não seja possível.

A divergência com Azevedo Fortes fica mais evidente no parágrafo seguinte, quando Campos diz que há uma pluralidade de opiniões, sendo a de Fortes mais uma que deve ser analisada. O conceito de disputa é mantido para divergir do conteúdo da obra ao mesmo tempo em que a aprova para publicação. Além disso, para mostrar que as opiniões de Fortes não

---

<sup>468</sup> BERNARDO, Luís A. V. Manuel. *O projecto cultural da Manuel de Azevedo Fortes: um caso de recepção do cartesianismo na Ilustração Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. p. 33.

precisam ser acolhidas pelas escolas, sendo mais uma num “mundo disputavel”, Campos mobiliza outro adágio bíblico: “*unusquisque in suo sensu abundat*”<sup>469</sup>.

O que unicamente lhe poderão notar os Escolasticos, fundados no mesmo texto de Salamão, que toquey a cima, he, que sendo o mundo disputavel, e todo cheyo de opinioens, de sóрте, que na mesma incerteza dellas, e pouca satisfação, que temos das sentenças, tanto proprias, como alheyas, se faz precisa a disputa para aclarar a verdade, o Author propoem as suas como dogmas, sem se fazer cargo do que se póde offerecer em contrario. Porém esta nota, a meu ver, he sem fundamento, se se faz reflexão no fim do Author; por quanto este nem pertende ensinar as Escólas, nem tirarlhe a liberdade das suas opinioens, onde: *Unusquisque in suo sensu abundat*. Senão sómente fazer huma collecção de todo o disputavel na Filosofia, ordenada a seu modo (que he assaz natural) e segundo o que lhe pareceo mais verosimil, para que os que cursarão Escólas tenham nella huma excitação de especies, e os que as não cursarão tomem ao menos alguma tintura, do que nas Escólas se disputa.<sup>470</sup>

Manuel Campos era uma figura da Corte, confessor do infante D. António de Bragança, e membro da Academia Real da História Portuguesa<sup>471</sup>, papéis que podem justificar sua escolha como parecerista de *Logica racional, geometrica, e analítica* por D. João V<sup>472</sup>. Também lecionou a “Aula da Esfera” no Colégio de Santo Antão em Lisboa em dois períodos distintos, de 1719 a 1721 e 1733 a 1742, ou seja, foi professor do principal curso de Matemáticas regido pela Companhia de Jesus em Portugal. Não obstante, a divergência entre Campos e Fortes está na linha cartesiana de matiz jansenista que este segue. Azevedo Forte possui um discurso baseado em pressupostos da Lógica elaborada em Port Royal, considerando que ela tem uma função iminentemente prática, voltada para o trabalho dos engenheiros, enquanto que, para os jesuítas portugueses, a Lógica está voltada para discussões acerca de assuntos correlacionados a fé, ou seja, para a Teologia Escolástica.

A consequência da linha seguida por Fortes é a desvalorização da Teologia Escolástica (ou Teologia Especulativa) aos moldes das escolas jesuíticas em prol de uma Teologia Positiva. A breve descrição proposta por Bluteau elucida a diferença entre elas: “Theologia Escolastica. A que discute nas escolas os pontos da fê com argumentos, e sutilezas da Logica, à differença

---

<sup>469</sup> A expressão “*unusquisque in suo sensu abundat*”, que está na Carta aos Romanos (Rm 14, 5), pode ser traduzida como “cada um proceda segundo sua convicção.”

<sup>470</sup> FORTES, Manuel de Azevedo. *Logica racional, geometrica, e analítica*. Lisboa: José Antonio Plates, 1744. p. [xxvi].

<sup>471</sup> Conforme indicado no cabeçalho de seu parecer: “Academico da Academia Real da Historia Portugueza, digníssimo Confessor do Serenissimo Senhor D. Antonio, Infante de Portugal”.

<sup>472</sup> Conforme o primeiro parágrafo da censura: “Li por mandado de V. Magestade a Logica Racional, e Analitica, de que falla a petição, obra verdadeiramente digna de seu Author, o Engenheiro mór do Reyno, Manoel de Azevedo Fortes, e feliz producção do seu profundo juizo, e vasta erudição: e ainda que o natural effeito desta lição, devia de ser a admiração; todavia o preternatural, a que me obriga a obediencia, he a seguinte censura”.

da Theologia positiva, que se funda na autoridade da sagrada Escritura, dos Padres, e dos Concilios”<sup>473</sup>.

A crítica a Teologia Escolástica foi explicitada pelo padre oratoriano Luís Antônio Verney em uma obra que aponta a Companhia de Jesus como elemento de atraso intelectual em Portugal. Trata-se dos cinco volumes de *Verdadeiro Metodo de Estudar, para ser util à Republica, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal*, publicados em 1746, com formato epistolar, que na 14ª carta afirma “que a Teologia Pozitiva, que renaceo com o Concilio de Trento, é ignota, em Portugal” devido ao apego desmedido a São Tomás e ao desconhecimento dos modernos. Assim como Fortes, Verney defende a Teologia Positiva ao invés da Escolástica por uma questão prática. O estudo da lógica aristotélica, como pretendiam os jesuítas em seus colégios, seria dispensável para conhecer os fundamentos dos dogmas, tal como estabelece a Teologia Positiva, sem os quais a identificação de heresias estaria debilitada.<sup>474</sup>

O historiador Rómulo de Carvalho considera o *Verdadeiro Metodo de Estudar* uma “obra sumamente polémica em defesa dos Modernos cuja divulgação em Lisboa provocou um movimento de repulsa entre os defensores da Filosofia Peripatética”<sup>475</sup>, pois seu objetivo era “expor à censura pública o ensino escolástico exercido pela Companhia de Jesus, tentando fazer compreender os benefícios da sua substituição por outro de feição anti-aristotélica”<sup>476</sup>. De acordo com esta análise, há em Verney um dos elementos apontados por Cândido dos Santos para concretização da reforma eclesiástica pretendida por Pombal, também presente em Azevedo Fortes, ou seja, “cultura anti-Aristóteles e anti-escolástica”<sup>477</sup>.

No entanto, é preciso relativizar a relação direta entre o *Verdadeiro Metodo de Estudar* e a Companhia, como faz Antônio Salgado Júnior, que, ao se interrogar se há uma parcialidade na obra, a interpreta como um projeto de nova orientação cultural e não um libelo anti-jesuítico:

Quando se preste atenção minuciosa a essa obra, não são, afinal, os jesuítas que se encontram em causa: é o conjunto de todo o nosso sistema educacional então vigente. [...] aos jesuítas se dirigiam apenas as censuras que coubessem ao ramo de ensino que estivessem orientando. [...] o *Verdadeiro Metodo* está-nos aparecendo como obra orientada polemicamente não contra determinadas entidades, mas sim, contra todas as que, por esta razão ou por aquela, estavam

---

<sup>473</sup> THEOLOGIA ESCOLASTICA. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 3. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 217.

<sup>474</sup> ARAÚJO, Ana Cristina. As ciências sagradas na cidadela da razão. In: \_\_\_\_\_. *O Marquês de Pombal e a Universidade*. 2ª ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000. p. 81-105. p. 91-92

<sup>475</sup> CARVALHO, Rómulo de. *A Física Experimental em Portugal no Século XVIII*. Lisboa: ICLP, 1982. p. 41.

<sup>476</sup> Idem. *A Astronomia em Portugal no Século XVIII*. Lisboa: ICLP, 1985. p. 26.

<sup>477</sup> SANTOS, Cândido dos. Matrizes do Iluminismo católico da época pombalina. In *Estudos em Homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2004. p. 949-956. p. 952.

sendo responsáveis, conjuntamente, por uma certa orientação cultural obsoleta.<sup>478</sup>

A “orientação cultural obsoleta”, a qual se refere Salgado Júnior, pode ser identificada como a posição anti-escolástica de Verney. O *Verdadeiro Metodo de Estudar* é uma crítica ao que pode ser definido como “pensamento escolástico”, como pode ser visto na apresentação da obra assinada pelo impressor, Antonio Balle, e dirigida “aos reverendísimos padres mestres, da veneravel religião da Companhia de Jezus. No Reino, e Dominio de Portugal”.

Só digo, que lhe-ofereso, e dedico as cartas de um autor, que conforme julgáram os omens doutos, que as-lêram, conheceo o verdeiro modo de estudar: e para o-conseguir, deu excelentes doutrinas: e quem as-ler com animo dezapaixonado, e tiver voto na materia, achará nelas tudo o que é necesario, para aquistar o bom gosto literario; quero dizer, um juizo critico, que ensine abrasar somente o que se-deve, em todo o genero de estudos. [...] Mas se nelas á algumas coizas que emendar, e acrescentar, quem melhor o-pode fazer, que VV. RR. Comque ponho-as nas suas maons, e ofereso-as ao seu criterio.<sup>479</sup>

O oferecimento aos jesuítas era coerente com o fato de que a maioria dos colégios era dirigida por eles. Críticas ao sistema de ensino inevitavelmente atingiam a ordem e acrescentava mais um aspecto negativo à presença dos inicianos.

### 3.3. A relação entre o *Elenchus* e a modernidade

O processo de desestabilização da Companhia de Jesus resultou, na segunda metade da década de 1750, em uma imagem desmoralizada. Sua ação missionária e seu papel enquanto ordem religiosa eram vistos como ineptos graças ao discurso produzido pela própria Coroa portuguesa. A Companhia de Jesus também foi percebida como motivo de atraso em relação ao conhecimento científico, não só por clérigos como Verney, mas leigos como Azevedo Fortes.

O processo de desestabilização da Companhia de Jesus não foi assistido passivamente pelos seus membros. A construção de um discurso visando à manutenção da ordem em Portugal pode ser percebida no âmbito das ciências, mais especificamente em alguns escritos publicados em datas próximas a supressão. Enquanto a própria Coroa atribuía aos jesuítas o epitome de “Notorios Rebeldes, Traidores, Adversarios, e Aggressores”, alguns professores jesuítas mostravam a relevância de sua atuação para o progresso de Portugal.

---

<sup>478</sup> SALGADO JÚNIOR, António. Sobre a suposta parcialidade polêmica do “Verdadeiro método de estudar”. In JUNQUEIRA, Celina (org.). *O nascimento da moderna pedagogia: Verney*. Rio de Janeiro: Editora Documentário: PUC/RJ: Conselho Federal de Cultura, 1979, p. 86-91. p. 87.

<sup>479</sup> VERNEY, Luís António. *Verdadeiro Metodo de Estudar, para ser util à Republica, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal*. v. 1. Valença: Oficina de Antonio Balle, 1746. p. [v].



Produzido neste ambiente está o *Elenchus Quaestionum, quae à nostris philosophiae magistris tractari debent in hac Provincia Lusitana Societatis Jesu*, de 1754, que não constitui uma inovação na intelectualidade jesuítica, tal como sugere algumas abordagens historiográficas, nem uma “serena aceitação do progresso das ciências e a obrigatoriedade do seu ensino em todas as escolas da Companhia de Jesus”<sup>480</sup>, como indicou Banha de Andrade, mas é um reflexo do que já era discutido e ensinado no âmbito da Companhia de Jesus.

Esse reflexo pode ser confirmado por meio de obras jesuíticas produzidas anteriormente, especialmente por anotações das aulas por alunos de dois importantes professores do Colégio de Santo Antão, uma instituição de ensino dirigida pela Companhia de Jesus desde 1553. O primeiro é Inácio Vieira (1678-1739), professor da “Aula da Esfera”, o curso de Matemáticas especializado em matérias sobre Astronomia e Náutica, cujas aulas podemos conhecer por meio de quatro apostilas, entre as quais destacamos o *Tratado da Astronomia* de 1709<sup>481</sup>, que apresenta um universo conforme os “padrões escolásticos”, ou seja, com características aristotélicas e ordenação tychonica, sem deixar de debater os autores ditos “modernos”, como eram encarados Copérnico e Galileu Galilei.

Outro professor do Colégio de Santo Antão, cujas aulas demonstram abertura a modernidade, foi o jesuíta Antônio Vieira (1703–1768), responsável pela cadeira de Filosofia. O conteúdo de suas aulas está anotado na apostila *Cursus Philosophicus* de 1739, na qual apresenta, detalhadamente, ideias cartesianas, enfatizando aquelas que concernem à Física e ao movimento dos corpos, e, ao mesmo tempo, critica a rejeição da Filosofia como etapa formativa para os estudos teológicos, rejeição esta que desconsideraria aquilo que está na esfera metafísica como objeto. Antônio Vieira também reprova a ideia cartesiana de que substância e acidentes se confundem por ser conflitante com a doutrina católica da Transubstanciação<sup>482</sup>.

Por meio desses dois professores podemos indicar que o *Elenchus* não era uma inovação, assim como sugere a existência de um único exemplar. Caso a Companhia de Jesus em Portugal desejasse empreender uma modernização, seria esperada uma ampla distribuição deste catálogo prescritivo, o que, conseqüentemente, nos legaria alguns exemplares nos arquivos e bibliotecas portuguesas. O fato de ter havido uma limitada publicação indica que

---

<sup>480</sup> ANDRADE, António Alberto Banha de. *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982. p.271.

<sup>481</sup> As demais apostilas são *Hydrographia* ou arte de navegar (1712); *Tratado da Catoptrica* (1716); *Tratado da Dioptrica* (1717).

<sup>482</sup> SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos. Para a história do Cartesianismo entre os Jesuítas portugueses do século XVIII. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 1, Fasc. 1 (Jan. - Mar., 1945), p. 27-44.

não era necessário proceder com a divulgação, pois o conteúdo ali mencionado já era conhecido e ensinado no meio acadêmico jesuítico<sup>483</sup>.

Entendemos o *Elenchus* como um documento de ratificação do ensino das novidades e não de proposição das mesmas. Além de Inácio Vieira e Antônio Vieira, no século XVIII, em Lisboa, houve uma importante produção de conhecimento astronômico pela Companhia de Jesus, que destoa da ideia de que havia necessidade em promover a modernização do conhecimento pelos jesuítas. O *Elenchus*, ao ratificar o ensino das novidades, produziu uma resposta aos diversos movimentos de oposição e precedeu os discursos de legitimação da presença da ordem em Portugal elaborados em forma de produção científica, como pode ser visto nas obras dos padres Eusébio da Veiga e Inácio Monteiro.

### 3.4. As Matemáticas e os jesuítas em Portugal no século XVIII

A Astronomia era um ramo do conhecimento integrado à Matemática, não era uma área autônoma, não havia um curso de formação específico para a prática astronômica. Por Matemática se designava todos os saberes que dela dependiam, como a náutica, a arquitetura, a cartografia e a música, sendo estratégica para a Coroa portuguesa. Os jesuítas exerceram um importante papel para o seu desenvolvimento, sem que houvesse alguma disparidade com a prática científica fora do mundo ibérico.

Em 1715, um evento ocorrido no Paço da Ribeira, residência da família real, em Lisboa, dá azo para analisarmos a importância da Matemática, ou das Matemáticas, para o Estado português. Esse evento foi narrado pela *Gazeta de Lisboa*:

A 21 [de outubro de 1715] defendeo Dionysio de Castro Conclusoens<sup>484</sup> Mathematicas de Fortificacaõ, Artelharia, defesa de Praças, Geografia, Nautica, e Astronomia, presididas por Domingos Vieyra, Lente na Aula Real das fortificaçoens, no Paço, na grande casa da Galè, honrando S. Mag. este acto com a sua presença ainda que incognito. Argumentáraõ sobre as suas Theses, que eraõ muy curiosas, os Condes da Ericeyra, Villar mayor, e S. Vicente, Manoel Telles da Sylva filho segundo do Conde de Tarouca; o Cosmografo mór Manoel Pimentel, o Guarda mór da Torre do Tombo Joã Couceyro de Abreu e Castro, o P. Luis Gonzaga Mestre de Mathematica de

---

<sup>483</sup> Para Banha de Andrade há único exemplar, pois os demais teriam sido destruídos na apreensão de livros de autores jesuítas empreendida por Pombal. Este exemplar “ficou escondido na pequena biblioteca das freiras do Convento de Santa Maria de Semide (Distrito de Coimbra) e hoje se encontra na Torre do Tombo”. ANDRADE, António Alberto Banha de. Para a História do ensino da Filosofia em Portugal: O “Elenchus Quaestionum” de 1754. *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 22, fasc. 3, jul.-set., 1966, p. 258-286. p. 262.

<sup>484</sup> De acordo com Bluteau, o termo “conclusões” indica “proposições de Philosophia, ou de Theologia, ou de alguma outra sciencia, sobre que se disputa publicamente”, não diferindo muito da atual defesa de tese ou *theses propugnare*. CONCLUSAM. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 2. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 439.

SS. AA. o Padre Ignacio Vieyra Mestre de Mathematica no Collegio de S. Antão, e o Sargento mór Antonio de Brito.<sup>485</sup>

A *Gazeta de Lisboa* era um periódico semanal, orientado pelo sistema de censura da Coroa, com a maior parte de suas folhas dedicada às notícias de diversos países da Europa, cabendo às últimas páginas as notícias locais. Há uma diferença discursiva marcante entre essas duas partes. A primeira não descuidava de assuntos políticos, que englobavam questões de relacionamento entre as Coroas europeias. A segunda, estava fortemente marcada com relatos sobre a vida cortesã, com constantes relatos sobre nascimentos, batizados, casamentos, falecimentos, estado de saúde, eventos religiosos e acadêmicos.<sup>486</sup>

Os relatos sobre a participação de cortesões em eventos religiosos e acadêmicos visavam formar, no imaginário social português, a imagem da Corte como um segmento social de pessoas devotas e eruditas, especialmente a família real. Notícias sobre a participação da realeza em atos litúrgicos e sobre a presença de cortesões em reuniões das Academias eram constantes. Esses relatos devem ser interpretados como politicamente ordenados, não meros informativos sobre o cotidiano da realeza.

A “Aula Real das fortificaçoens”, mencionada acima, foi instituída, em 1647, como parte da estratégia de proteção dos territórios portugueses<sup>487</sup>. A defesa das conclusões consistia na etapa final da formação de engenheiro, que Dionísio de Castro iniciou em 1708<sup>488</sup>. A presença dos jesuítas Luís Gonzaga e Inácio Vieira, ambos mencionados como “Mestre de Mathematica”, aponta para o prestígio da Companhia de Jesus nesta área. Ambos estavam ligados ao curso de Matemáticas do Colégio de Santo Antão, conhecido como a “Real Aula da Esfera”, cujas relações com a Corte remontam à sua criação no século XVI.

O Colégio de Santo Antão foi a primeira casa jesuítica no mundo, inaugurado em 1542 para abrigar jesuítas que chegavam a Portugal. Em 18 de outubro de 1553, se tornou uma escola pública, com aulas de latim, grego, retórica e temas morais e religiosos. Dois anos depois, o jesuíta Francisco Rodrigues começou a ministrar aulas de esfera, ou seja, um curso introdutório à Cosmologia e Astronomia. Em 1590, um curso abrangente de Matemática foi instituído e

---

<sup>485</sup> *Gazeta de Lisboa*, Lisboa, n. 13, 2 nov. 1715. p. 64.

<sup>486</sup> Uma análise da *Gazeta de Lisboa* poder ser vista em BELO, André. Discurso e leitura política da *Gazeta de Lisboa* (1715-1760). In SOUSA, Jorge Pedro (org.). *Notícias em Portugal: Estudos sobre a imprensa informativa* (séculos XVI-XX). Lisboa: ICNOVA, 2018. p. 67-80.

<sup>487</sup> RIBEIRO, Dulcyene Maria. *A formação dos engenheiros militares: Azevedo Fortes, Matemática e ensino de Engenharia militar no século XVIII em Portugal e no Brasil*. Tese de doutorado em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009. p. 63.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 104.

chamado de “Aula da Esfera”<sup>489</sup>, uma referência aos textos medievais dedicados à exposição dos princípios de Cosmografia e designados como tratados “da esfera”<sup>490</sup>.

O mais famoso desses tratados foi o *Tractatus de Sphaera* de João de Sacrobosco, escrito por volta de 1220 e utilizado, até o final do século XVII, como livro introdutório ao estudo da Astronomia. O tratado apresenta uma descrição da estrutura geral do universo sem requisitar um alto grau de erudição do leitor e sem se prender a detalhes de interesse apenas do especialista.<sup>491</sup> Em Portugal, o cosmógrafo Pedro Nunes traduziu e publicou a obra de Sacrobosco no ano de 1537, tornando-se uma importante apostila para a formação de cosmógrafos e pilotos.<sup>492</sup>

A origem da “Aula da Esfera” tem relação direta com a Corte, especificamente com o cardeal-infante D. Henrique e com o rei D. Sebastião, que solicitaram aos jesuítas a criação de um curso de Matemática mais abrangente daquele ministrado por Francisco Rodrigues, uma condição a ser cumprida para que um novo edifício fosse construído devido ao aumento do número de alunos. Treze anos após a morte de D. Henrique, em 1593, o Colégio foi transferido para um prédio maior, em construção desde 1574, que passou a ser conhecido como Santo Antão-o-Novo, enquanto o outro ficou conhecido como Santo Antão-o-Velho.<sup>493</sup>

A criação da “Aula da Esfera” não foi um caso isolado. Décadas antes, em 1547, a Coroa portuguesa havia nomeado Pedro Nunes como o primeiro cosmógrafo-mor do reino, que, entre outras atribuições, já era o responsável pela formação dos pilotos e homens do mar. Tal atribuição foi oficializada pelo primeiro regimento do cosmógrafo-mor, promulgado em 1559. No ano de 1592, durante o reinado de D. Filipe I, uma nova versão desse regimento foi

---

<sup>489</sup> LEITÃO, Henrique. *A Ciência na Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão, 1590-1759*. Lisboa: Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de S. Francisco Xavier, 2007. p. 27-37.

<sup>490</sup> ALBUQUERQUE, Luís de. *A “Aula de Esfera” do Colégio de Santo Antão no Século XVII*. Coimbra, Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga. Junta de Investigações do Ultramar, 1972. p. 8.

<sup>491</sup> CAMENIETZKI, Carlos Ziller. Introdução. In: SACROBOSCO, Johannes. *Tratado da Esfera*. Trad. Pedro Nunes, atualização, introdução e notas de Carlos Ziller Camenietzki. 2º ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. XI-XVIII.

<sup>492</sup> De acordo com Sacrobosco, “o Tratado da Esfera se parte em quatro capítulos: no primeiro diremos da composição da esfera: que coisa seja a esfera o seu centro, que coisa é o eixo da esfera e que coisa é o polo do mundo, quantas são as esferas e que figura tem o mundo; no segundo diremos dos círculos dos quais a esfera material é composta, pelos quais entendemos a esfera celestial que por esta material imaginamos; no terceiro diremos como nascem e se põem os signos, da diversidade dos dias e noites que há em diferentes lugares e poremos a divisão dos climas; no quarto se dirá dos círculos e movimentos dos planetas e como causam os eclipses”. SACROBOSCO, Johannes. *Tratado da Esfera*. Trad. Pedro Nunes, atualização, introdução e notas de Carlos Ziller Camenietzki. 2º ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 7.

<sup>493</sup> LEITÃO, Henrique. *A Ciência na Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão, 1590-1759*. Lisboa: Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de S. Francisco Xavier, 2007. p. 27-37.

promulgada, que contém o mais antigo programa de ensino náutico em Portugal<sup>494</sup>, mantendo a função de formar os que desejassem ser pilotos ou exercer funções relacionadas à náutica<sup>495</sup>.

A “Aula da Esfera” deve ser entendida no escopo de uma política de promoção do ensino de Matemáticas, empreendida desde o século XVI e mantida no reinado de D. João V. O mesmo deve ser feito em relação à “Aula da Fortificação” e a “Aula da Náutica”, ambas citadas pelo jesuíta Manuel de Campos, em *Elementos de geometria plana e solida segundo a ordem de Euclides*, de 1735, na dedicatória a D. João V:

Não tivera a confiança de pôr aos Reaes pés de V. Magestade esta pequena obra; se não visse de huma parte a innata benignidade, com que acolhe a todos os que procurão utilizar a Patria, e da outra a muita estimação que faz da Mathematica (como tam util â sua Coroa) de que são boas testemunhas as duas Aulas desta Corte, da Fortificação; e Nautica; as quaes â sombra do seu Real Palacio estão recebendo continuamente tam benignos influxos, como testemunhão as muitas graças, e distinctos privilégios, com que as favorece.

A Aula da *Esfera* deste Collegio de Santo Antão (fundação do Senhor Rey D. Sebastião de saudoza memoria) não merece menor attenção da Real Providencia de V. Magestade; tanto pela sua veneravel antiguidade, como pela constancia com que sempre manteve este importante estudo, ainda na decadencia das outras Aulas.<sup>496</sup>

Considerando a acepção de Matemática dada por Bluteau, podemos definir a “Aula da Esfera” como um curso de princípios fundamentais de todas as ciências, pois da Matemática “dependem todas as sciencias, e disciplinas, e por isso tambem se diz no plural, As mathematicas, para se significar com este nome commum, e gèral todas as sciencias”.<sup>497</sup> Portanto, a “Aula da Esfera” era um curso de ciência, que, “no rigor filosofico, he hũ conhecimento certo, e evidente pelas suas causas”.<sup>498</sup> Essa breve definição de Bluteau possui

---

<sup>494</sup> De acordo com o historiador Luís de Albuquerque, o programa contém cinco pontos: “1.º conhecimentos rudimentares de cosmografia, com o movimento aparente dos céus e as ‘teóricas’ do Sol e da Lua; 2.º uso prático da carta de marear, bem como a utilização do astrolábio na medida da altura do Sol e aplicação consequente do regimento da altura deste astro ao meiodia; 3.º uso da balhastilha e do quadrante ‘para de noite tomarem a altura da estrela’ a fim de poderem aplicar praticamente o regimento da Estrela do Norte; 4.º instrução sobre as variações da agulha magnética (nordestear e noroestear) e observação da declinação da bússola; utilização do relógio de Sol; 5.º exposição das matérias contidas no Tratado da Esfera (segundo o modelo de João de Sacrobosco, como tudo leva a crer) e a prática de vários outros instrumentos; mas estes últimos temas só deviam ser comunicados àqueles que manifestassem ‘boa habilidade e que se avantejem dos outros’”. ALBUQUERQUE, Luís Mendonça de. *A Náutica e a Ciência em Portugal – Notas Sobre as Navegações*. Lisboa, Editora Gradiva, 1989. p. 106-107.

<sup>495</sup> Além do ensino, de acordo com o regimento de 1592, cabia ao cosmógrafo-mor aplicar exames para avaliar quais homens poderiam exercer a função de piloto e de outras funções relacionadas à náutica; distribuir as viagens marítimas entre eles; e ser o perito em demarcações territoriais. MATOS, Rita Cortez de. O cosmógrafo-mor: o ensino náutico em Portugal nos séculos XVI e XVII. *Oceanos*, n. 38, p. 55-64. abr.-jun. 1999.

<sup>496</sup> CAMPOS, Manuel de. *Elementos de geometria plana e solida segundo a ordem de Euclides*. Lisboa: Officina Rita-Cassiana, 1735. Não paginado.

<sup>497</sup> MATHEMATICA. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 5. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 364.

<sup>498</sup> SCIENCIA. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 523.

paralelo com a definição apresentada por Pedro Nunes na tradução do *Tractatus de Sphaera*, especificamente na dedicatória ao Infante Dom Luís:

ciência não é outra coisa senão um conhecimento habituado no entendimento, o qual se adquiriu por demonstração, e demonstração é aquele discurso que nos faz saber. E pois a voz não serve mais do que para explicarmos nossos conceitos, assim manifestamente se segue que a ciência não tem linguagem, e que por qualquer que seja se pode dar a entender. E portanto, se em alguma hora dizemos: isto são termos de ciência; ou não sabemos ou não olhamos o que falamos. A ciência não trata das coisas que são somente imaginárias, falsas ou impossíveis, mas das certas e verdadeiras, as quais todas têm nome em qualquer linguagem por muito bárbara que seja.<sup>499</sup>

O termo “demonstração” deve ser interpretado como um termo filosófico<sup>500</sup> de matiz aristotélica<sup>501</sup>, que indica a elaboração de um argumento fundado em princípios, ou premissas, verdadeiros e inquestionáveis<sup>502</sup>. Demonstrar é expor conclusões “com argumentos claros, e tão evidentes, que em certo modo se faz ver, o que se prova”.<sup>503</sup> Bluteau afirma que “só a Geometria he verdadeyra sciencia, porque procede por [perfeita] demonstração”,<sup>504</sup> obtida por meio dos princípios formulados por Euclides,<sup>505</sup> mesma afirmação que fez em relação às Matemáticas como um todo.<sup>506</sup>

Dizer que as Matemáticas são a verdadeira ciência é possível pelas características de seu objeto, que é a quantidade, seja discreta ou contínua. A Geometria pode ser definida como a área das Matemáticas que estuda a quantidade contínua, enquanto que a Aritmética e a Álgebra estudam a quantidade discreta<sup>507</sup>. A quantidade contínua corresponde a tudo que possa ser medido, como o tempo, as dimensões de um corpo, ou a distância entre dois pontos; a

---

<sup>499</sup> NUNES, Pedro. Ao sereníssimo e excelentíssimo Príncipe o Infante Dom Luís. In: SACROBOSCO, Johannes. *Tratado da Esfera*. Trad. Pedro Nunes, atualização, introdução e notas de Carlos Ziller Camenietzki. 2º ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 5.

<sup>500</sup> DEMOSTRAÇAM. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 3. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 57.

<sup>501</sup> A questão da demonstração, também chamada de silogismo científico, foi tratada por Aristóteles nos três primeiros capítulos do primeiro livro de *Analíticos Posteriores*. ARISTÓTELES. *Organon*. Trad. Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010. p. 251-258.

<sup>502</sup> ANGIONI, Lucas. Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles (Segundos Analíticos I2). *Manuscrito*, Campinas, UNICAMP, v. 35, n. 1, p. 7-60, jan./jun. 2012.

<sup>503</sup> DEMOSTRAR. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 3. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 57.

<sup>504</sup> SCIENCIA. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 523.

<sup>505</sup> De acordo com Bluteau, “entre todas as sciencias só a Geometrica prova as suas verdades com verdadeyras *Demonstraçoens*, e as *Demonstraçoens* Geometricas, são as que se fazem com argumentos, tomados dos principios de Euclides”. DEMOSTRAÇAM. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 3. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 57.

<sup>506</sup> Diz Bluteau que “só com as Mathematicas se alcanção as demonstrações, que sò são certezas, e evidencias de huma perfeita sciencia”. MATHEMATICA. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 5. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 364.

<sup>507</sup> MATHEMATICA. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 5. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 364.

discreta diz respeito aos números, que, por si só, estão no nível da abstração, mas podem ser mobilizados para a realidade concreta<sup>508</sup>.

Essa acepção é claramente aristotélica, está conforme o sexto capítulo do livro das *Categorias* de Aristóteles<sup>509</sup>, que trata dos dez predicados do ser<sup>510</sup>. O predicado da quantidade é exato, não admite variações<sup>511</sup>. Uma vez identificado o quão grande é ou o quanto há de algo, as operações cognitivas decorrente destes dados resultam em conclusões verdadeiras, exceto quando houver algum erro ou variável não reconhecida. Por não permitir variações, o objeto das Matemáticas, ao ser analisado, possibilita conclusões constituídas sobre demonstrações verdadeiras. A Geometria, por estar dedicada ao estudo das quantidades contínuas, é capaz de lidar diretamente com aquilo que é concreto e fornecer os subsídios para o desenvolvimento das ciências úteis à Coroa, como a construção de fortificações e a prática náutica.

O astrônomo jesuíta Cristóvão Clávio, professor do Colégio Romano, no seu comentário ao *Tractatus de Sphaera* de Sacrobosco, apresenta as Matemáticas como uma ciência composta por quatro disciplinas, a Aritmética, a Geometria, a Música e a Astronomia. A quantidade discreta é objeto da Aritmética e da Música. Enquanto a Aritmética trata dos números como valor absoluto, a Música se utiliza desses números como parte do processo composicional. Por sua vez, a quantidade contínua é objeto da Geometria e da Astronomia. A Geometria diz respeito aos corpos imóveis na Terra, provendo recursos para medi-los. A Astronomia aplica esses recursos para estudar os corpos móveis celestes<sup>512</sup>.

As quatro disciplinas citadas por Clávio compunham o *quadrivium*, que, junto com o *trivium* (Gramática, da Lógica e da Retórica). formavam as sete Artes Liberais, consideradas propedêuticas para os estudos universitários. Sendo assim, o ensino de Matemáticas era próprio dos chamados Colégios de Artes. A partir do século XVII, há uma reformulação dessa concepção de Artes Liberais. De acordo com Bluteau, a Geometria dá lugar à Arquitetura, por

---

<sup>508</sup> QUANTIDADE. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 7. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 14.

<sup>509</sup> ARISTÓTELES. *Órganon*. Trad. Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010. p. 49-54.

<sup>510</sup> Os dez predicados do ser são: “[...] o que (a substância), quão grande, quanto (a quantidade), que tipo de coisa (a qualidade), com o que se relaciona (a relação), onde (o lugar), quando (o tempo), qual a postura (a posição), em quais circunstâncias (o estado ou condição), quão ativo, qual o fazer (a ação), quão passivo, qual o sofrer (a paixão)”. ARISTÓTELES. *Órganon*. Trad. Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010. p. 41.

<sup>511</sup> De acordo com Aristóteles, “uma quantidade parece não admitir um mais e um menos. Por exemplo, toma ‘dois côvados de comprimento’. Ora, isto nunca admite gradações. Uma coisa não mede dois côvados de comprimento num grau maior do que uma outra. E ocorre coisa análoga com os números. Um *três* não é, por assim dizer, *três* num maior grau de um outro *três*; um *cinco* não é, por assim dizer, *cinco* num grau maior do que um outro *cinco*. Um período de tempo não é, também, mais tempo do que um outro. Nem no tocante a qualquer outra quantidade que mencionamos pode-se afirmar um mais ou um menos. A categoria da quantidade, portanto, não admite, de modo algum, graus”. ARISTÓTELES. *Órganon*. Trad. Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010. p. 53.

<sup>512</sup> CLÁVIO, Cristóvão. *In sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*. Veneza: Io. Baptistam Ciottum, 1601. p. 1.

se tratar de um ramo do conhecimento diretamente aplicado a algo concreto, enquanto a Geometria consiste em disciplina propedêutica<sup>513</sup>.

Há uma relação de subordinação. A arquitetura só é possível pela mobilização do conhecimento geométrico para construção de edifícios, assim como a náutica e a cartografia. Essa lógica subordinativa dos saberes confere distinção entre a aula da Esfera e as aulas de fortificação e náutica. A primeira não visava uma formação específica e não teve um programa de ensino pré-estabelecido, diferentemente das outras duas. O curso de Matemáticas de Santo Antão estava voltado à contemplação da quantidade contínua, provendo formação para a prática náutica, cartográfica, astronômica e arquitetônica.<sup>514</sup>

Por contemplação deve-se entender especulação, ou seja, “aplicação ao conhecimento de cousas naturaes, ou sobrenaturaes”.<sup>515</sup> A ação de contemplar é própria da ciência e consiste na etapa anterior à prática da arte<sup>516</sup>, que é um conjunto de regras e métodos para a produção de algo, sem a necessidade de demonstração.<sup>517</sup> Como as Matemáticas proveem os fundamentos das artes, a “Aula da Esfera” tinha um papel relevante na política portuguesa. As práticas náuticas e arquitetônicas, em especial a arquitetura militar, dependiam do desenvolvimento das ciências matemáticas para progredirem.

O Colégio de Santo Antão e sua “Aula da Esfera” tinham prestígio na Corte portuguesa, assim como seus professores, pela importância da Matemáticas para o governo do reino português. Esse prestígio era o que possuíam os jesuítas “Luis Gonzaga Mestre de Mathematica

---

<sup>513</sup> ARTE. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 1. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 573.

<sup>514</sup> De acordo com o historiador Henrique Leitão, “para além da introdução aos assuntos cosmográfico-astronômicos, aí se ensinou também Geometria – baseada no estudo dos primeiros livros dos Elementos de Euclides – Aritmética e os rudimentos de Álgebra, Trigonometria plana e esférica, Náutica e temas vários, quer teóricos, quer aplicados, de Navegação, de Geografia, Hidrografia e Cartografia. Ensinou-se também Óptica, Perspectiva e Cenografia, Gnomónica, construção de instrumentos científicos e de máquinas simples, Estática e Hidrostática, técnicas várias de Arquitectura e Engenharia militar, e outros assuntos relacionados (Pirotecnica, Balística, etc.), muitos tópicos de Geometria aplicada, de Agrimensura, etc. E ainda se abordaram outros assuntos, como por exemplo a Astrologia, que embora relacionados com alguns dos anteriores hoje não se consideram disciplinas científicas”. LEITÃO, Henrique. *A Ciência na Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão, 1590- 1759*. Lisboa: Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de S. Francisco Xavier, 2007. p. 19-20.

<sup>515</sup> ESPECULAÇAM. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 3. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 265.

<sup>516</sup> “Pratica. Exercicio. Praxe. Pôr em pratica os preceytos de huma Arte. *Artis praecepta actu perficere*, ou *exequi*. *Quintil[iano]*. *Praxis* não he Latino. A ordem, a constancia, a moderação, e outras coisas semelhantes a estas, são de huma natureza, que não só quer especulação, mas tambem pratica”. PRATICA. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 6. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 672-673.

<sup>517</sup> “Regras, e methodo, com cuja observação se fazem muitas obras uteis, aggradaveis, e necessarias à Republica. Neste sentido Arte se differença de Sciencia, cujos principios consistem em demonstraçoens.” ARTE. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 1. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 573.



de SS. AA. [e] o Padre Ignacio Vieyra Mestre de Mathematica no Collegio de S. Antão”, presentes na defesa das conclusões de Dionísio de Castro, ocorrida no Paço da Ribeira, em 1715<sup>518</sup>. Ambos foram professores da “Aula da Esfera”, onde lecionaram uma variedade de disciplinas matemáticas, que mostram a capacidade formativa deste curso.

O padre Luís Gonzaga entrou para a Companhia de Jesus em 1683. Após concluir o curso de Filosofia na Universidade de Évora, lá lecionou Matemática de 1695 até 1699. No ano de 1700 foi designado como professor da “Aula da Esfera”<sup>519</sup>, cujo conteúdo ensinado pode ser verificado em quatro manuscritos. Dois deles são de 1701, *Esphaera Astronomica Composta, e dividida em Circulos*, que apresenta Cosmografia e Astronomia em nível introdutório, e *Tratado da Archicjura. Exame Militar*, sobre a construção de fortificações; outro está datado em 1702, o *Tratado da Astrologia*, aborda o movimento dos planetas; e o *Compendio da Chiromancia*, sem data, que trata da adivinhação pelas linhas das mãos<sup>520</sup>. Em 1705, Gonzaga deixou a “Aula da Esfera” para se tornar preceptor dos príncipes até 1713, quando se tornou reitor do Colégio de Santo Antão, cargo ocupado até sua morte, em 1747<sup>521</sup>.

O padre Inácio Vieira nasceu em Lisboa em 1678 e entrou para a Companhia de Jesus em 1692. Entre 1695 e 1700 estudou filosofia e matemática em Évora. Foi professor do Colégio de Santo Antão em duas ocasiões, de 1701 a 1704, ensinando humanidades e retórica, de 1709 a 1720, quando ministrou a “Aula da Esfera”. Entre 1720 e 1724 foi mestre dos noviços em Coimbra, de 1724 até 1728 foi secretário em Roma, de 1734 a 1737 foi reitor do Colégio de Santo Antão, falecendo dois anos depois<sup>522</sup>. Há vários tratados manuscritos com os conteúdos de suas aulas de Matemáticas em Santo Antão, dentre os quais citamos o *de Astronomia*, de 1709, *da Hydrografia ou Arte de Navegar*, de 1712, *da Optica*, de 1714 e o *da Prespectiva*, de 1716<sup>523</sup>.

---

<sup>518</sup> *Gazeta de Lisboa*, Lisboa, n. 13, 2 nov. 1715. p. 64.

<sup>519</sup> BALDINI, Ugo. The teaching of Mathematics in the Jesuit Colleges of Portugal, from 1640 to Pombal. In: *The Practice of Mathematics in Portugal: Papers from the International Meeting*. LEITÃO, Henrique; SARAIVA, Luís (org.). Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 2004. p. 405.

<sup>520</sup> LEITÃO, Henrique (org.). *Sphaera Mundi: a Ciência na Aula da Esfera: manuscritos científicos do Colégio de Santo Antão nas colecções da BNP*. Lisboa: BNP, 2008. p. 199-204.

<sup>521</sup> BALDINI, Ugo. The teaching of Mathematics in the Jesuit Colleges of Portugal, from 1640 to Pombal. In: *The Practice of Mathematics in Portugal: Papers from the International Meeting*. LEITÃO, Henrique; SARAIVA, Luís (org.). Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 2004. p. 405.

<sup>522</sup> LEITÃO, Henrique; MELLO, Magno Moraes. A Pintura Barroca e a Cultura Matemática dos Jesuítas: o Tractado e Prospectiva de Inácio Vieira, S.J. (1715). *Revista de História da Arte*, Lisboa, v. 1, p. 95-142, 2005. p. 117-118.

<sup>523</sup> Uma apresentação de manuscritos com o conteúdo das aulas de Inácio Vieira pode ser vista em LEITÃO, Henrique (org.). *Sphaera Mundi: a Ciência na Aula da Esfera: manuscritos científicos do Colégio de Santo Antão nas colecções da BNP*. Lisboa: BNP, 2008. p. 209-222.

Assim como na “Aula da Fortificação”, a “Aula da Esfera” de Santo Antão também demandava a defesa de conclusões matemáticas, como nos dão a conhecer a publicação de algumas delas. Dessas defesas, há três presididas por Luís Gonzaga: as de Joaquim Freire de Andrada e Antônio Dantas Barbosa, em 1701, e a de Jerônimo Nunes, em 1703<sup>524</sup>; outra, de Antônio Gomes de Faro, foi presidida por Inácio Vieira, em 1710<sup>525</sup>. Cada conclusão possui uma questão principal e outras questões secundárias e concernentes a uma área da matemática, como astronomia, arquitetura militar e pirotecnia. A variedade de áreas tratadas nas defesas aponta para uma formação diversificada.

Um aspecto importante nessas conclusões é a caracterização da arquitetura militar como ciência, algo decorrente da valorização das técnicas construtivas de fortificações. Em suas conclusões, Jerônimo Nunes diz que a arquitetura militar é “sciencia, que ensina a boa disposição das offensas bellicas para as funções militares”<sup>526</sup>. Por sua vez, Antônio Gomes de Faro, afirma que a “Architeciura Militar sendo, como he, uma das Sciencias Mathematicas, todo o seu cuidado, e fim he dar regras, com que possaõ poucos resistir a muytos”. Em sua dedicatória, Faro aponta que há uma utilidade política na arquitetura militar, uma ciência que deveria ser retirada das sombras<sup>527</sup>.

A ideia de que a arquitetura militar, ao invés de uma arte, é uma ciência voltada a conservação do Estado está discutida no *Tratado da Archicjura. Exame Militar* do padre Luís Gonzaga. De acordo com Gonzaga, na arquitetura militar, os princípios geométricos são vertidos em princípios militares, possibilitando a elaboração de demonstrações verdadeiras para fundamentar a forma escolhida de uma fortificação pelo engenheiro, sendo assim uma ciência artificiosa, quanto uma arte científica.<sup>528</sup>

O estabelecimento da arquitetura militar como disciplina ensinada na “Aula da Esfera”, ao menos no começo do século XVIII, decorreu de uma demanda do rei D. Pedro II. De acordo com as informações contidas no *Tratado da Archicjura. Exame Militar*, o padre Luís Gonzaga entendia o ensino dessa ciência artificiosa como um serviço para a proteção da Coroa e do

---

<sup>524</sup> As conclusões presididas por Luís Gonzaga estão anexadas ao seu *Tratado da Archicjura. Exame Militar*, manuscrito da Biblioteca da Ajuda (COD. MS. 46-VIII-26), cujo acesso tivemos graças à Luiza Nascimento de Oliveira da Silva.

<sup>525</sup> FARO, Antônio Gomes. *Conclusoens Mathematicas de huma, e outra Esfera, e Architectura Militar Munitoria, e Expugnatoria*. Lisboa: Officina de Bernardo da Costa de Carvalho, 1710.

<sup>526</sup> NUNES, Hieronymo. *Concluçoens Mathematicas e Astrologicas*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1703. Não paginado.

<sup>527</sup> FARO, Antônio Gomes. *Conclusoens Mathematicas de huma, e outra Esfera, e Architectura Militar Munitoria, e Expugnatoria*. Lisboa: Officina de Bernardo da Costa de Carvalho, 1710. Não paginado.

<sup>528</sup> SILVA, Luiza Nascimento de Oliveira da. *Riscos, traços e contornos: plantas de fortificação e o governo do Rio de Janeiro (1700-1750)*. Tese de doutorado em História Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019. p. 49-52.

Estado português, algo que deveria assumir por ser uma obrigação de seu ministério e pertinente ao seu ofício<sup>529</sup>.

Essa relação entre a Companhia de Jesus e a Coroa portuguesa não era novidade. Os primeiros jesuítas chegaram a Portugal, em 1540, por solicitação de D. João III, e logo foram enviados como missionários para as possessões portuguesas. As matemáticas eram um importante instrumento mobilizado pelos jesuítas para atender estratégias políticas da Coroa, como era feito desde o século XVI com o ensino e a prática náutica. No começo do século XVIII, atendiam a demanda real pelo desenvolvimento da arquitetura militar, consolidando o prestígio da Companhia nesta ciência.

#### 3.4.1. As observações astronômicas de João Batista Carbone em Lisboa

A perícia em matemáticas e a filiação à “Aula da Esfera” parecem ser a razão pela qual Luís Gonzaga e Inácio Vieira foram argumentadores na defesa das conclusões matemáticas de Dionísio de Castro, em 21 de outubro de 1715, no Paço da Ribeira, estando presente D. João V. Além dos jesuítas, participaram como argumentadores “os Condes da Ericeyra, Villar mayor, e S. Vicente, Manoel Telles da Sylva filho segundo do Conde de Tarouca; o Cosmografo mór Manoel Pimentel, o Guarda mór da Torre do Tombo Joaõ Couceyro de Abreu e Castro [...] e o Sargento mór Antonio de Brito”<sup>530</sup>.

A presença do rei, de nobres e de funcionários do Estado português aponta que a defesa de Dionísio de Castro propiciou um local de socialização, onde seria possível a manutenção ou obtenção de privilégios. O espaço mais oportuno para isso, tendo discussões eruditas como pano de fundo, era nas academias, onde os participantes poderiam ascender para a elite intelectual e integrar círculos sociais do poder político<sup>531</sup>. Ao descrever o que seria uma academia, Bluteau mostra que a nobreza estava inserida nestes ambientes:

Em Portugal D. Antonio Alveres da Cunha, Trinchante mor de sua Magestade fez em sua casa vinte, e hum annos Academias, a que chamarão dos Generesos. Tiverão principio no anno de 1647; e durarão sucessivamente todos eses sem interpolação até o anno de 1668; ao depois as tornou a fazer o anno de 85, e 86 com o mesmo appellido de Generosos. Por sua morte ficou D. Luis da Cunha, glorioso herdeiro da erudição paterna, e como tal, com grande concurso, e applauso restaurou a ditta Academia, sendo secretario o Conde de Villar mayor. No anno de 1696 na Livraria do Conde de Ericeira D. Francisco Xavier de Menezes se instituiu outra Academia Portugueza com o titulo de Conferencias discretas, em que aos Domingos a noite a mais illustre,

---

<sup>529</sup> Ibidem, p. 83-87.

<sup>530</sup> *Gazeta de Lisboa*, Lisboa, n. 13, 2 nov. 1715. p. 64.

<sup>531</sup> FURTADO, Júnia Ferreira. Dom João V e a década de 1720: novas perspectivas na ordenação do espaço mundial e novas práticas letradas. In FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil Colonial (1720-1821)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 62.

e erudita Nobreza do Reyno se ajuntava a examinar, e resolver questões Physicas, e Moraes; e para mayor elegancia da sua prosa, e poesia nacional, decedia as dificuldades, que se propunhão sobre a propria significação dos vocabulos da sua lingua.<sup>532</sup>

Eventos pontuais, como a defesa de conclusões na residência real, mostram que não apenas as academias eram locais para manutenção ou obtenção de privilégios. Outros eventos, com a presença de nobres e, sobretudo, de membros da família real, devem ser interpretados como locais adequados para que sujeitos elaborassem e colocassem em prática estratégias de ascensão social e construção de prestígio. Os membros da Companhia de Jesus participavam em muitos desses eventos, o que fortalecia sua imagem de peritos nas ciências, não apenas nas matemáticas.

Na *Gazeta de Lisboa*, publicada em 31 de agosto de 1715, a parte concernente às notícias de Portugal está unicamente voltada ao núncio extraordinário do papa em Portugal, o arcebispo Giuseppe Firrao, que estabeleceu, em sua residência, uma Academia de conferências literárias sobre história e Cânones sagrados<sup>533</sup>, referida como Academia de História Eclesiástica<sup>534</sup> ou Academia do Núncio<sup>535</sup>. Foi uma academia de curta duração. A primeira conferência ocorreu em 24 de agosto de 1715 e a última em 28 de junho de 1716. Apesar de efêmera, ela mostra como o ambiente acadêmico propicia a execução de estratégias para ascensão social e manutenção de prestígio, pois participaram nobres, “alguns Senhores da primeira qualidade, e os Religiosos mais doutos dos Conventos”, inclusive jesuítas:

Abriu a conferência com uma muito erudita, e eloquente oração o Exc. Senhor Conde da Ericeira; fazendo-se digno acredor do aplauso de todos os Acadêmicos, como sempre o tem sido em todos os actos literários. Os sujeitos a quem coube por sorte por bilhetes o discorrer nesta primeira sessão, foram o Doutor João da Mota Cónego Magistral da Capela Real; o Pe. João Tavares da Companhia de Jesus, Resultor dos casos de S. Roque; o Pe. Mestre Fr. José da Purificação religioso da Ordem de S. Domingos, Lente de Prima de Teologia. O primeiro discorreu sobre os Sagrados Cânones; o segundo sobre os Dogmas; o terceiro sobre a história do dito Concílio: todos doutra, e eruditamente com aprovação do auditório.<sup>536</sup>

Outra academia noticiada pela *Gazeta de Lisboa* é a Academia Real de História Portuguesa. Criada em dezembro de 1720, por meio de um decreto de D. João V, “por mostrar

---

<sup>532</sup> ACADEMIA. In: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*, v. 1. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. p. 60.

<sup>533</sup> *Gazeta de Lisboa*, Lisboa, n. 4, 31 ago. 1715. p. 22.

<sup>534</sup> CONCEIÇÃO, Claudio. *Gabinete Histórico (desde 1710 até 1717)*. Tomo VII. Lisboa: Impressão Regia, 1820. p. 274.

<sup>535</sup> RIBEIRO, José Silvestre. *História dos estabelecimentos scientificos, litterarios e artisticos de Portugal nos successivos reinados da monarchia*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1871. v. 1. p. 191

<sup>536</sup> *Gazeta de Lisboa*, Lisboa, n. 4, 31 ago. 1715. p. 22.

que em tudo favorece as Sciencias”, com o objetivo de produzir “com certeza a Historia Ecclesiastica, e secular deste Reyno, e suas Conquistas”<sup>537</sup>. Era uma instituição restrita a elite erudita com o propósito de servir ao Estado<sup>538</sup>.

Ao dizer que D. João V “em tudo favorece as Sciencias”, a *Gazeta* reforçava sua imagem de amante do conhecimento. De fato, a política joanina seguia esse viés e patrocinou atividades e instituições de ciências na primeira metade do século XVIII. A aproximação de homens de ciências, inclusive dos matemáticos, ao monarca era uma maneira de legitimar suas ações no reino, ao mesmo tempo em que atendia as pretensões políticas da Coroa, interessada em fomentar as matemáticas, como demonstra a construção de dois observatórios astronômicos em Lisboa no começo da década de 1720.

### 3.4.2. Astronomia a serviço da Coroa: observações e diplomacia

No século XVIII houve a criação de um grande número de observatórios astronômicos na Europa, estabelecidos e subsidiados pelas Coroas, universidades, sociedades científicas e fundações religiosas, passando a ser locais privilegiados para o estudo dos fenômenos celestes. A principal prática astronômica dos observatórios era a medição do meridiano, ou seja, a correta determinação da longitude de diversas localidades, tarefa que requeria a confrontação de medições meridionais de pontos diferentes, o que resultou em um esforço conjunto dos astrônomos, cujas consequências foram a circulação de dados astronômicos, a formação de uma rede e a uniformização de procedimentos e instrumentos utilizados. Dentro dessa rede estão situados os dois observatórios de Lisboa, conforme mostram publicações do periódico *Philosophical Transactions*, mantido pela *Royal Society* de Londres.

Os observatórios de Lisboa foram construídos entre 1722 e 1724 por D. João V, que estava interessado em questões de demarcação dos limites entre as terras portuguesas e espanholas no continente americano, questões estas que o fizeram convidar dois astrônomos jesuítas napolitanos para, por meio da determinação de longitudes *in loco*, verificar quais eram esses limites. Os jesuítas eram os padres Giovanni Battista Carbone e Domenico Capassi, conhecidos em Portugal como João Batista Carbone e Domingos Capassi. Ambos foram preceptores na Corte, conselheiros reais, principalmente em assuntos cartográficos, e encarregados de montar os observatórios de Lisboa. Em 1726, apenas Capassi foi enviado ao

---

<sup>537</sup> *Gazeta de Lisboa*, Lisboa, n. 50, 11 dez. 1720. p. 400.

<sup>538</sup> FURTADO, Júnia Ferreira. Dom João V e a década de 1720: novas perspectivas na ordenação do espaço mundial e novas práticas letradas. In FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil Colonial (1720-1821)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 73-74.

Brasil, junto ao jesuíta Diogo Soares, que havia lecionado a “Aula da Esfera”. Carbone permaneceu em Portugal, foi designado matemático régio, recebeu o título de ministro e, em 1749, se tornou reitor do Colégio de Santo Antão<sup>539</sup>.

A ida de Capassi e Soares para o Brasil está relacionada com a expansão da colônia portuguesa, cujas dimensões ultrapassava o antigo acordo do Tratado de Tordesilhas. O conhecimento dos limites geográficos das terras portuguesas era essencial para o estabelecimento de um acordo com a Coroa hispânica. Para efetuarem os cálculos das longitudes e latitudes, os padres adotaram como referência o meridiano do Rio de Janeiro. A consequência foi o estabelecimento de um observatório no Morro do Castelo junto ao colégio da Companhia de Jesus. Capassi faleceu em São Paulo, em 1740, e Diogo Soares em Minas Gerais, em 1748. Durante dezoito anos de trabalhos, produziram 197 listas de coordenadas das capitanias do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Goiás, e mapas abrangendo a costa leste e sul, sul do Brasil e o interior até o Rio Paraná<sup>540</sup>.

A permanência e a trajetória de Carbone no reino indicam outro papel na política joanina, não relacionado aos limites territoriais das possessões americanas. A instalação de observatórios em Portugal representava a inauguração de um tipo de instituição já estava presente em outros países, mas não representava a inauguração da atividade observacional em Portugal. A novidade proporcionada pelos observatórios era a possibilidade de realizar uma nova relação institucional, a relação entre observatórios astronômicos. Em Portugal, a principal personagem dessa relação é Carbone, cujo título de “matemático régio” expressa bem a importância que as ciências matemáticas tinham para a Coroa, em especial a astronomia.

O título de matemático régio mostra uma estruturação política dos saberes matemáticos. Como dito, as Matemáticas eram estratégicas para a Coroa portuguesa, seu desenvolvimento impactava no progresso da náutica, da cosmografia e da arquitetura, disciplinas matemáticas integradas na política portuguesa, como aponta a existência dos cargos de cosmógrafo-mor e engenheiro-mor. Ao instituir o cargo de matemático régio, a Coroa reconhece o valor estratégico das ciências matemáticas, que dão os subsídios especulativos para o desempenho prático das artes, conforme indica Carbone em sua censura, escrita em 1727, ao livro *Engenheiro Portuguez* de Manuel de Azevedo Fortes:

---

<sup>539</sup> BALDINI, Ugo. The teaching of Mathematics in the Jesuit Colleges of Portugal, from 1640 to Pombal. In: LEITÃO, Henrique; SARAIVA, Luís (org.). *The Practice of Mathematics in Portugal: Papers from the International Meeting*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 2004. p. 432. CARVALHO, Rómulo. *A Astronomia em Portugal no Século XVIII*. Lisboa: ICLP, 1985. p. 41.

<sup>540</sup> MENEZES, Paulo Márcio Leal de. *A Cartografia do Império do Brasil*. In: IV SIMPÓSIO LUSO BRASILEIRO DE CARTOGRAFIA HISTÓRICA, 2011, Porto. *Anais do IV Simpósio Luso Brasileiro de Cartografia Histórica*, 2011. p. 3-4.

Mandou-me Vossa Magestade ver o Livro intitulado O Engenheiro Portuguez, composto, e ordenado pelo Brigadeiro Manoel de Azevedo Fortes, Engenheiro mór do Reino; e ao mesmo tempo tive o gosto de obedecer a Vossa Magestade, com a utilidade na lição dos seus tratados; porque ainda que a companhia em que estou alistado não he destinada para defender, ou conquistar Praças; a occupação porém dos meus estudos Mathematicos me não izenta de saber na especulação, o que nas campanhas se deve exercitar na praxe; e confesso que achei nesta obra o que podia dezejar, porque alcancey o que devia saber.<sup>541</sup>

O mapeamento das relações institucionais mantidas por Carbone enquanto responsável pelos observatórios é possível de ser feito por meio de artigos publicados em periódicos científicos. O historiador português Rómulo de Carvalho (1906-1997) realizou um levantamento de publicações de autores portugueses e estrangeiros que trataram de assuntos concernentes a Portugal no periódico do periódico *Philosophical Transactions* da *Royal Society* de Londres. Entre os artigos listados por Carvalho, nove são relatos de observações realizadas fora de Portugal publicados por intermédio de Carbone. São relatos vindos de Roma, Bolonha, Toulon, Paris, Pequim e Ingolstadt, entre 1724 e 1730.<sup>542</sup>

As publicações de Carbone nas *Philosophical Transactions* mostram a Companhia de Jesus como instituição supranacional que se dedicava à prática científica e mantinha uma rede de troca de informações com conexões em diversas partes do globo e não restritas à apenas membros da ordem. Os periódicos científicos, assim como as academias, criados no século XVII e XVIII, são decorrentes da necessidade de manter e fomentar a atividade colaborativa para produção de conhecimento científico, tanto que as *Philosophical Transactions* publicavam conclusões de pesquisas e cópias de correspondências. Como resultado, esse colaboracionismo contribuiu para a uniformização de métodos e processos cognitivos nas atividades científicas. A forma de comunicação mobilizava um determinado vocabulário e obedecia a certas regras, integrando os sujeitos participantes nesta dinâmica em “comunidades interpretativas”.

O conceito de “comunidades interpretativas”, cunhado pelo crítico literário Stanley Fish, se refere a um sistema capaz de produzir o consenso na interpretação de enunciados e concepções, além de formar estratégias de leitura compartilhadas entre seus membros, que possibilita o diálogo e a circulação de conhecimento<sup>543</sup>. Essa tendência à uniformização da comunicação não impedia a variação das maneiras de apropriação do que era recebido. A

---

<sup>541</sup> Censura do Muito Reverendo Padre João Baptista Carbone da Companhia de Jeus, Mathematico de Sua Magestade. In: FORTES, Manuel de Azevedo. *O Engenheiro Portuguez*. Tomo 1. Lisboa: Manoel Fernandes da Costa, 1728. Não paginado.

<sup>542</sup> CARVALHO, Rómulo de. Portugal nas “*Philosophical Transactions*”, nos séculos XVII e XVIII. In *Colectânea de Estudos Históricos (1953-1994)*. Évora: Universidade de Évora, 1997. p. 9-67.

<sup>543</sup> FISH, Stanley. Is there a text in this class? In: \_\_\_\_\_. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 303-321.

apropriação daquilo que circula será feito de formas diferenciadas por cada receptor, que mobiliza as estratégias de leitura da comunidade a qual está vinculado, ao mesmo tempo em que aplica os instrumentos de seu repertório cultural.

A formação de uma rede de troca de informações era inerente ao desenvolvimento das práticas astronômicas. A construção dos observatórios de Lisboa não se justifica somente como uma ação política do governo joanino. Havia interesses da Companhia de Jesus em Portugal por proporcionar maior expressividade de seu papel institucional na produção e transmissão de saberes, além de manter o prestígio do Colégio de Santo Antão. Carbone se mostrava uma importante peça no jogo político da Coroa portuguesa e da Companhia de Jesus, desta tanto ao nível global da ordem, quanto ao particular em Portugal e, especificamente, em Lisboa devido à proximidade com a Corte.

Ao assumir o trono, D. João V iniciou uma nova relação com o papado, sobretudo após o apoio militar contra os turcos em 1716, logo após a Guerra de Sucessão Espanhola (1701-1714). Desde a restauração portuguesa, Roma mantinha forte apoio a Espanha em detrimento a Portugal, tanto que entre 1640 e 1680 as relações diplomáticas entre Portugal e o papado estiveram paralisadas, o que acarretou em um problema social-religioso devido à ausência de bispos, responsáveis pelo governo das dioceses e ordenação de sacerdotes.

Nesse processo de reaproximação, Carbone exerceu um papel diplomático por meio da astronomia, especificamente pelo contato com Francesco Bianchini (1662-1729), membro da Corte papal<sup>544</sup>. A caminho de Portugal, Carbone e Capassi se encontraram com Bianchini em Roma e juntos observaram o primeiro satélite de Júpiter em 27 de julho de 1722. De acordo com Bianchini<sup>545</sup>, os jesuítas se mostraram desejosos em repetir essa observação na região do Maranhão<sup>546</sup>.

Esse encontro não parece ter sido casual ou decorrente de motivos alheios à convocação da Coroa portuguesa. No relato dos dados observacionais obtidos em 30 de dezembro de 1726,

---

<sup>544</sup> BIANCHINI, FRANCESCO. *Oratio de eligendo summo Pontifice post obitum Innocentii XIII*. Roma: Antonii de Rubeis, 1724

<sup>545</sup> As informações acerca das atividades astronômicas de Bianchini, realizadas em Roma, estão disponíveis em sua coletânea de relatos observacionais, organizada por Eustachio Manfredi, publicada postumamente em 1737. Idem. *Astronomicae, ac geographicae observationes selectae Romae*. Verona: Dyonisii Ramanzini, 1737.

<sup>546</sup> “Die 27 Iulii meridies not. hor. 0. 5. 2. Nocte sequ. not. hor. 8. 13. 36 primus satelles incipit emergere ex umbra. Observatio habita praesentibus RR. PP. Io: Baptista Carbone, et Dominico Capasso Soc. Iesu, qui in Lusitaniam profecturi, et ad oram del maragnone hisce observationibus intendere cupiebant. Tempus verum huiusce eclipseos supputat ipse hor, 8. 7. 30 post meridiem”. BIANCHINI, FRANCESCO. *Astronomicae, ac geographicae observationes selectae Romae*. Verona: Dyonisii Ramanzini, 1737. p. 198.



Bianchini diz ter utilizado um telescópio reflexivo enviado por D. João V<sup>547</sup>. Dois anos depois, em 1728, dedicou a publicação de seu livro, *Hesperii et Phosphori nova phaenomena sive observationes circa planetam Veneris*, ao monarca português, agradecendo pelo patrocínio<sup>548</sup>. Havia uma relação entre D. João V e Bianchini, embora não possamos precisar quando começou.

De acordo com o *Elogio funebre e historico do Rey de Portugal*, proferido pelo padre Francisco Xavier da Silva, Carbone e Capassi chegaram à Lisboa em 19 de setembro de 1722, por solicitação de D. João V devido a seu gosto por Matemática. Essa homenagem póstuma constrói a imagem de um monarca erudito e interessado em observações astronômicas:

Para mayor desempenho da sua applicação, e curiosidade, mandou vir os instrumentos, que podião ser necessarios para as observações, a que assistia a sua Real Pessoa, assim pelo que respeita aos movimentos dos astros, como dos eclipses do Sol, e Lua, ajustando com as suas Reaes mãos os que se fazião precisos para ellas. Os professores se admiravaõ da distincta sciencia, com que penetrava as mais diffieis demonstrações, e as mais sabias especulações, com que discorria naquelles pontos, que eraõ mais delicados<sup>549</sup>.

Na madrugada do primeiro dia de novembro de 1724, no Paço da Ribeira, houve a observação de um eclipse lunar. O episódio foi relatado pela *Gazeta de Lisboa*, oito dias depois. A observação foi feita a pedido do rei. Estiveram presentes o engenheiro militar Manuel da Maia e os jesuítas João Batista Carbone, Domingos Capassi e Domingos Pinheiro:

No primeiro dia deste mez de Novembro se fez dentro do Paço (por ordem de S. Mag. que Deos guarde) a observação do Eclipse da Lua; e ainda que o ar andou perturbado com algumas nuvens, o Eclipse foy todo observado com boa individuação, estando a Lua bem descuberta; e teve o seu verdadeiro principio à huma hora e 48. minutos depois da meya noite; e o fim às 4 horas e 20. minutos. A esta operação assistiraõ os RR. PP. Joaõ Bautista Carbone, e Domingos Capassi da Companhia de Jesus, o R. P. Domingos Pinheiro<sup>550</sup>, Professor de Mathematica no Collegio de Santo Antaõ da mesma Companhia, e o Coronel Manoel da Maya.<sup>551</sup>

---

<sup>547</sup> Die 30 Decembris noct. sequ. expertus sum Telescopium reflexionis dono mihi missum a Sacra Maiestate Ioannis V Lusitaniae et Algarbiae Regis. BIANCHINI, FRANCESCO. *Astronomicae, ac geographicae observationes selectae Romae*. Verona: Dyonisii Ramanzini, 1737. p. 198.

<sup>548</sup> BIANCHINI, FRANCESCO. *Hesperii et Phosphori nova phaenomena sive observationes circa planetam Veneris*. Roma: Joannem Mariam Salvioni, 1728.

<sup>549</sup> SILVA, Francisco Xavier da. *Elogio funebre e historico do Rey de Portugal D. João V*. Lisboa: Regio Officina Sylviana, e da Academia Real, 1750. p.161.

<sup>550</sup> O jesuíta Domingos Pinheiro começou lecionou a “Aula da Esfera” de 1724 a 1725, antes havia sido preceptor de José de Bragança, filho bastardo de D. Pedro II, futuro arcebispo de Braga. BALDINI, Ugo. The teaching of Mathematics in the Jesuit Colleges of Portugal, from 1640 to Pombal. In *The Practice of Mathematics in Portugal: Papers from the International Meeting held at Óbidos, 16-18 November 2000*. LEITÃO, Henrique; SARAIVA, Luís (ed.). Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 2004. p. 426.

<sup>551</sup> *Gazeta de Lisboa*, Lisboa, n. 45, 9 nov. 1724. p. 360.

Esse episódio foi considerado por Rómulo de Carvalho “como sendo a que corresponde, mais provavelmente, à primeira observação astronómica efectuada em Portugal num Observatório, com aparelhagem adequada e com o propósito de contribuir para o progresso da Astronomia”<sup>552</sup>. No entanto, a observação do eclipse de 1º de novembro 1724 pode ser analisada como um ato político, a medida em que o rei se colocava como um erudito interessado no desenvolvimento das ciências. Também pode ser considerada uma afirmação da Companhia de Jesus no campo da astronomia, posto que estavam em um observatório construídos sob orientações de seus membros.

O eclipse lunar de 1º de novembro 1724 não foi noticiado apenas em Portugal. Nesse mesmo ano, Carbone e Capassi enviaram os dados dessa observação para as *Philosophical Transactions*, indicando terem sido obtidos no Palácio Régio e informados a Bianchini para o cálculo de diferenças meridionais<sup>553</sup>. Ainda em 1724, houve nova comunicação de Carbone, na qual ele retoma os dados do eclipse e acrescenta outros relativos às observações do primeiro satélite de Júpiter para calcular a diferença meridional entre Lisboa, Paris e Londres<sup>554</sup>.

Dois anos depois, as *Philosophical Transactions* publicaram novos dados observacionais de eclipses do primeiro satélite de Júpiter e dois estudos sobre a altura do polo de Lisboa, ambos realizados por Carbone.<sup>555</sup> Antes dessa publicação, o astrônomo inglês James Bradley teve acesso aos dados do satélite, cujas observações também efetuou, e os utilizou para calcular a diferença meridional entre Lisboa, Wanstead e Londres<sup>556</sup>. Eram necessários vários cálculos para garantir a assertividade do resultado.

O cálculo da diferença entre meridianos pela observação dos satélites de Júpiter foi estabelecido pela primeira vez por Galileu Galilei após a descoberta dos mesmos, conforme relatada em sua obra *Sidereus Nuncius*,<sup>557</sup> publicada em 1610. Os satélites orbitam em torno de Júpiter no sentido horário recorrentemente, o que possibilita a criação de tabelas com a hora exata de início e fim de seus eclipses, ou seja, da imersão e emersão. No entanto, cada local da Terra observa esse fenômeno em horário diferente. Por meio dessa diferença horária é possível

---

<sup>552</sup> CARVALHO, Rómulo de. *A Astronomia em Portugal no Século XVIII*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985. p. 46.

<sup>553</sup> CAPASSI, Domingos; CARBONE, João Batista. *Observatio Lunaris Eclipsis Habita Ulyssipone in Palatio Regio Die 1. Novembris 1724*. *Philosophical Transactions*, Londres, v. 33, n. 385, p. 180-185, 1724.

<sup>554</sup> CARBONE, João Batista. *Meridianorum Ulyssiponensis, Parisiensis et Londinensis Differentia*. *Philosophical Transactions*, Londres, v. 33, n. 385, p. 186-189, 1724.

<sup>555</sup> CARBONE, João Batista. *Observationes Astronomicae Habita Ulyssipone, Anno 1725, & Sub Init. 1726*. *Philosophical Transactions*, Londres, v. 34, n. 394, p. 90-101, 1726.

<sup>556</sup> BRADLEY, James. *The Longitude of Lisbon, and the Fort of New York, from Wansted and London, determin'd by Eclipses of the First Satellite of Jupiter*. *Philosophical Transactions*, Londres, vol. 34, n. 394, p. 85-90, 1726.

<sup>557</sup> GALILEI, Galileu. *Sidereus Nuncius: o Mensageiro das Estrelas*. Trad. Henrique Leitão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

estabelecer a diferença meridional entre dois ou mais lugares e, conseqüentemente, sua posição longitudinal. Devido à facilidade, na maioria das vezes se observa o satélite mais próximo de Júpiter, referenciado como o primeiro. Esse método era considerado o mais seguro e exato.

Por meio do trabalho de Bradley, verificamos que a rede de troca de informações observacionais poderia proporcionar dados para outros questionamentos acerca dos fenômenos celestes, além da verificação da diferença meridional entre lugares. No caso do primeiro satélite de Júpiter, Bradley identificou irregularidades no movimento ao analisar os dados enviados por Carbone, propondo como causa a ação gravitacional de um satélite sobre o outro. Essa constatação foi possível devido à comparação entre séries de dados obtidas em locais diferentes. Segundo Bradley, o efeito da gravidade não poderia ser facilmente verificado a partir de uma regra, mas a partir de séries de observações extensas e exatas.

As conclusões de Bradley acerca da influência gravitacional entre os satélites mostram que a circulação de informações entre astrônomos no século XVIII possibilitava um conhecimento mais apurado dos fenômenos celestes. Além disso, após a publicação de *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, em 1687, por Isaac Newton, houve um interesse de matemáticos e astrônomos em verificar as novas teorias, sobretudo as relacionadas à lei da gravitação universal, o que era possível pelo aprimoramento dos instrumentos utilizados nas observações<sup>558</sup>.

A especificação de instrumentos nos trabalhos publicados era uma constante, pois agregava informações importantes quanto à prática observacional, cuja ausência poderia impactar na assertividade das conclusões. As observações do primeiro satélite de Júpiter efetuadas por Carbone e Bradley foram executadas com instrumentos diferentes, enquanto Carbone utilizou um telescópio refrator, Bradley utilizou um telescópio refletor. De acordo com Bradley, no telescópio refletor, a emergência do primeiro satélite era vista aproximadamente  $\frac{1}{4}$  de minuto mais cedo do que no refrator, sendo necessária uma correção da tabela de Carbone.

O envio de dados observacionais entre astrônomos não era algo esporádico, mas uma prática recorrente. Os trabalhos publicados nas *Philosophical Transactions* mostram que as redes de informações não eram fechadas, pois, uma vez presentes em um periódico, obtinham ampla circulação. Os diversos periódicos com dados observacionais e outros trabalhos científicos demonstram certo compromisso de matemáticos, astrônomos e outros homens de ciências em divulgar seus resultados. No caso da astronomia, havia uma uniformização na divulgação dos resultados, como a referência horária da ocorrência do fenômeno celeste

---

<sup>558</sup> HANKINS, Thomas L. Ciência e iluminismo. Trad. Ana Sampaio. Porto: Porto Editora, 2002.

observado e a indicação dos instrumentos utilizados, caracterizando assim a existência de uma comunidade interpretativa.

A participação de Portugal nessa comunidade pode ser verificada também nos dados observacionais que Carbone recebeu e retransmitiu para as *Philosophical Transactions*. De Roma, recebeu dados de observações de Francesco Bianchini sobre o cometa de 1723 e acerca do eclipse lunar de 31 de outubro de 1724. Da cidade de Toulon, o jesuíta Antoine-Jean de Laval enviou dados observacionais do eclipse do primeiro satélite de Júpiter, da ocultação de Marte e da altura do Sol. De Pequim, o jesuíta Inácio Kögler enviou dados sobre o eclipse dos três primeiros satélites de Júpiter, da trajetória de Júpiter, de um parélio e do eclipse lunar de 22 de outubro de 1725. Os outros quatro repasses não indicam a autoria das observações. Carbone recebeu, da cidade de Ingolstadt, dados sobre o eclipse dos três primeiros satélites de Júpiter, sobre a ocultação de Marte e sobre o eclipse solar de 25 de setembro de 1726. De Roma e de Paris, dados sobre o eclipse lunar de 02 de fevereiro de 1729. De Pequim, dados sobre os três primeiros satélites de Júpiter, sobre a trajetória da Lua e sobre dois eclipses lunares, um de 19 de agosto de 1728, outro de 14 de fevereiro de 1729<sup>559</sup>.

Considerando as publicações das observações de Carbone, foram dez trabalhos publicados nas *Philosophical Transactions* com dados obtidos no Observatório do Colégio de Santo Antão e no Observatório Régio do Paço da Ribeira entre 1724 e 1730. Essas publicações tratam de eclipses lunares, solares e do primeiro satélite de Júpiter, de cálculos sobre a diferença meridional entre cidades europeias, e sobre a verdadeira altura do polo de Lisboa<sup>560</sup>.

Os trabalhos de Carbone nas *Philosophical Transactions* mostram como a circulação de informações era necessária ao desenvolvimento do conhecimento acerca dos fenômenos naturais. Há um caráter político nessa circulação, pois os observatórios de Lisboa eram pontos de contato com outros países, cuja efetividade independiam das Coroas. A dinâmica da produção de conhecimento de Carbone enfraquece a interpretação de que as determinações de *Elenchus quaestionum* visavam promover a modernização do conhecimento pelos jesuítas, pois eles eram participantes ativos da produção científica.

---

<sup>559</sup> Todas as informações foram obtidas no levantamento de Rómulo de Carvalho. CARVALHO, Rómulo de. Portugal nas “*Philosophical Transactions*”, nos séculos XVII e XVIII. In *Colectânea de Estudos Históricos (1953-1994)*. Évora: Universidade de Évora, 1997. p. 9-67.

<sup>560</sup> Ibidem.

### 3.5. Eusébio da Veiga e Inácio Monteiro: discursos de legitimação

Após a publicação do *Elenchus quaestionum*, há duas publicações de jesuítas que podem ser interpretadas como discursos de legitimação da presença da Companhia de Jesus em Portugal: *Planetario Lusitano* de Eusébio da Veiga de 1758 e *Philosophia libera seu eclectica* de Inácio Monteiro, cujo primeiro tomo foi publicado em 1761. Ambas ao mesmo tempo em que se colocam com úteis a Coroa portuguesa, por motivos diversos, ratificam a postura frente às novidades indicada no *Elenchus*, constituindo uma resposta tanto à oposição política, quanto à oposição de outras ordens religiosas e dos críticos ao sistema jesuítico.

Eusébio da Veiga nasceu em Reveles, uma pequena aldeia do distrito de Coimbra em Portugal, em 01 de junho de 1717. Após completar quatorze anos, ingressou na Companhia de Jesus, em 21 de setembro de 1731<sup>561</sup>. Iniciou seu professorado ensinando latim no Colégio de Jesus em Coimbra de 1739 a 1743. Entre 1744 e 1745, enquanto cursava Filosofia também em Coimbra, foi aluno de Matemáticas do jesuíta António Monteiro, o substituindo nesta matéria de 1747 a 1749. Não há registros de aulas ministradas por Veiga até 1752, ano em que é designado para cátedra da “Aula da Esfera” no Colégio de Santo Antão em Lisboa pelo provincial dos jesuítas em Portugal com aprovação do Superior Geral Inácio Visconti, conforme carta deste para Veiga, datada de 19 de março de 1754:

De quanto agora li na carta de V. Rev.cia, pude conhecer a prudência que levou o P. Provincial a colocar V. Rev.cia nesse colégio de Santo Antão, como público professor de matemática. Vejo que ele comprazera com o gênio de V. Rev.cia, inclinado para esta ciência matemática, e com o seu talento, já comprovado pela experiência.

Louvo a maneira como V. Rev.cia trabalha em ressuscitar uma ciência quase sem vida, na cidade, que é capital de todo o reino, onde era menos decoroso para a Companhia ter uma cadeira, a ele confiada, e não tratar de modo nenhum de adiantar as ciências que nessa cadeira se ensinam<sup>562</sup>.

Veiga não foi somente professor da “Aula da Esfera”, concomitantemente exerceu a função de diretor do observatório de Santo Antão, onde empreendeu observações astronômicas em conjunto com seus alunos a partir de 1753, quando solicitou ao reitor Francisco da Costa a aquisição de instrumentos de alto custo. A autorização para o investimento foi obtida por meio de cartas a Visconti, porém sem menção do que foi adquirido. A falta de documentação

---

<sup>561</sup> RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal: Virtude, Letras e Ciências. A Província Portuguesa no século XVIII 1700-1760*. Porto: Livraria apostolado da imprensa, 1950. Tomo 4. p. 419-420.

<sup>562</sup> VISCONTI apud RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal: Virtude, Letras e Ciências. A Província Portuguesa no século XVIII 1700-1760*. Porto: Livraria apostolado da imprensa, 1950. Tomo 4. p. 420.

impossibilita conhecer o conteúdo lecionado por Veiga na “Aula da Esfera”. Não há registro de escritos produzidos para as lições, nem de notas feitas por alunos.

Seu principal trabalho em Portugal é a publicação de *Planetario Lusitano*, um livro de efemérides astronómicas para ser consultado durante a navegação, mas acompanhado de instruções de como manuseá-lo. Para além de um manual náutico, trata-se de uma produção resultante da atividade intelectual da Companhia de Jesus e representa, pontualmente, o conhecimento astronómico presente na ordem e como ele pode ter utilidade em um momento histórico em que Portugal buscava fomentar o comércio, que dependia das viagens marítimas, e afirmar seus domínios territoriais na América, cujos limites foram definidos após trabalho minucioso de observação celeste.

Inácio Monteiro foi um padre jesuíta português, nascido em 1724, que ingressou na Companhia de Jesus em 1739. Sua formação em Filosofia e Teologia terminou em 1758, um ano antes da supressão da ordem por Pombal. Iniciou a prática docente em 1748, no Porto. Sua obra *Philosophia libera seu eclecticica* foi publicada em seu exílio, mas o início de sua produção se deu antes da supressão, refletindo as principais discussões que se davam no âmbito da Companhia de Jesus em Portugal, como indicado pelo próprio autor na carta “à juventude portuguesa”, um dos textos de apresentação da obra: “Este trabalho concebi-o, como sabeis, quando vivia no meio de vós, em Portugal, outrora nossa pátria comum; lá o empreendi, o levei a cabo e vo-lo anunciei bem claramente”<sup>563</sup>.

Além da carta “à juventude portuguesa”, Inácio Monteiro também apresenta um “prefácio ao leitor” com apresentação da *Philosophia libera seu eclecticica*. Em ambos os textos, a obra é colocada como um serviço ao reino de Portugal, reino com o qual, apesar do ocorrido em 1759, ainda mantinha afeição:

Guardo ainda a amizade que outrora vos consagrei, e nada esfriou afecto e estima que tinha por todos vós.

Não é, pois, de admirar que, de tao remotas paragens, vos didique e envie a Filosofia que entre vós compus: obedeco ao imperativo da amizade que a vós me liga; não foi precisa qualquer intercessão. A afeição que me tínheis não me permitia duvidar da utilidade que para vos havia de ter.

No meio de tantas vicissitudes, só o sucesso mostrará o que dela se deva pensar.

Duas coisas, ao menos, há que não oferecem a menor dúvida e são de molde a convencer-vos da utilidade desta obra filosófica, pela qual me reconheço não pequeno benfeitor vosso e ousou esperar ou, até, se é lícito dizê-lo, devo contar com a vossa gratidão:

1.º - Embora possua engenho natural, mais competência e mais propensão para outras ciências e artes (como os que em Coimbra me conhecestes,

---

<sup>563</sup> MONTEIRO, Inácio. Textos de Inácio Monteiro: Carta à Jnventude Portuguesa Prólogo à "Philosophia Libera". Revista Portuguesa de Filosofia, T. 29, Fasc. 3, p. 305-322. p.312.

pudestes verificar), contudo, para vos ser útil no estudo das ciências naturais, a elas consagrei boa parte dos meus estudos.

2.º - Não me poupei a trabalhos e cuidados, para vos apresentar obra deveras útil e fomentar o gosto, que já em vós entrevia, pelas ciências naturais e pela Filosofia moderna. Se o não consegui, foi unicamente por me falecerem forças e talento para tanto.<sup>564</sup>

Os tomos de *Philosophia libera seu eclecticica* não se furtam dos principais autores debatidos na Europa no século XVIII, figurando em suas páginas aqueles que destoam dos pressupostos básicos do pensamento aristotélico-tomista. Entres estes autores está René Descartes, cujas ideias sobre a matéria e movimento dos corpos confundiu substância e acidente fornecendo premissas que negam a doutrina da transubstanciação, um dos principais pilares da teologia católica romana. A estratégia argumentativa de Monteiro é apresentar os diversos autores e deles se apropriar daquilo que não contradiga o cerne do pensamento aristotélico-tomista, o que dá base para seu posicionamento como pertencente a uma Filosofia Eclética ou Livre, como indica o título de sua obra.

Depois de ter lido Descartes, notei que havia resvalado para o campo imenso das hipóteses; e dei com uma filosofia, na qual tudo é apresentado engenhosamente, muitas coisas há verdadeiras e muitas também claramente falsas. Ao ler com atenção e ao discorrer pela teoria cartesiana do mundo e na primeira construção de tão grandiosa obra, segundo as ideias desse autor, pensava ler coisa bem diferente de uma elegantíssima fábula ou poeta a filosofar. Mandei, portanto, passar Descartes, Gassendo, Epicuro e Aristóteles, pelo menos por algum tempo, e peguei em Newton. Reflecti, depois, o melhor que pude, sobre a doutrina newtoniana, isto é, sobre a subtilíssima Geometria aplicada ao sistema das revoluções celestes e a muitíssimos fenómenos naturais por meio da atracção universal; comparei com os demais sistemas filosóficos, por mim percorridos com prazer e paixão; vi-me, ora peripatético, ora atomista, cartesiano e newtoniano; e, feita tão arriscada experiência, entendi que todos ele ensinavam algumas verdades, que muitíssimas coisas eram duvidosas e falsas, e que a verdade não era apanágio de nenhum sistema: todos os sistemas humanos sabiam mais a humanidade e a preconceitos de homens, do que à verdade da natureza. Vi que eram prudentes os filósofos que, isentos de facciosismos, não se enfeudam a nenhuma escola nem a nenhum jugo intelectual, seja de quem for, antes preferem a liberdade de palavra e de pensamento e cultivam uma filosofia eclética, isto é, livre, como se fosse uma república da razão. Nesta filosofia, não se forjam hipóteses nem se deduzem teses, ao arbítrio de filósofos ou sobre princípios e sistemas preconcebidos e ultrapassados; antes, cultiva-se a natureza e deduzem-se as verdades físicas das suas recônditas entranhas: vendo, observando, fazendo experiências no mar, na terra, nos vales, nos montes, perscrutando cuidadosamente a natureza nas grutas, analisando escrupulosamente os elementos físicos, é que a filosofia se aprende. Numa palavra, não se recolhem testemunhos dos homens, mas da natureza; nem se procede por opiniões de filósofos, mas por experiências devidamente comprovadas, por observações e demonstrações. Todo este teatro universal da

---

<sup>564</sup> MONTEIRO, Inácio. Textos de Inácio Monteiro: Carta à Jventude Portuguesa Prólogo à "Philosophia Libera". Revista Portuguesa de Filosofia, T. 29, Fasc. 3, p. 305-322. p.312-313.

natureza, sob orientação constante da razão e da Geometria, faz as vezes de livro e de mestre.<sup>565</sup>

Colocar-se como eclético era apresentar uma posição de abertura como resposta às acusações proferidas por seus opositores. Há, em *Philosophia libera seu eclecticica*, um discurso de legitimação apresentado às ordens religiosas, aos críticos e ao meio político contrário a presença da Companhia de Jesus em Portugal e seus domínios. Mas, não se trata de um discurso vazio, sem lastro, forjado na década de 1750 para evitar a supressão e apaziguar as oposições. Os jesuítas em Portugal, ao longo do século XVIII, mas não somente, estavam inseridos no meio científico europeu e alinhados com todo o debate acerca da Filosofia Natural e da Física, apesar das divergências, sobretudo aquelas relacionadas ao aspecto doutrinal católico, que não interferiam no resultado prático de suas investigações.

---

<sup>565</sup> MONTEIRO, Inácio. Textos de Inácio Monteiro: Carta à Jventude Portuguesa Prólogo à "Philosophia Libera". Revista Portuguesa de Filosofia, T. 29, Fasc. 3, p. 305-322. p.319.



## Conclusão

A Companhia de Jesus na Época Moderna foi uma ordem religiosa complexa pela multiplicidade de papéis exercidos pelos seus membros. Os jesuítas estavam presentes em diversas esferas da vida social, eram professores, sacerdotes, confessores, políticos, escritores, filósofos e cientistas. Todos esses papéis não entravam em conflito com suas identidades de religiosos. Ao longo desta tese, investigamos essa concordância, porém, focando no acomodamento entre o desempenho das atividades científicas e a pertença de um sujeito à Companhia de Jesus.

A discussão que fizemos não tinha como objetivo mostrar que havia uma harmonia entre religião e ciência. Se assim fosse, entraríamos em um debate infrutífero e apologético<sup>566</sup>. Nossa investigação buscou entender os motivos pelos quais os jesuítas desempenhavam as funções de cientistas, mais especificamente de matemáticos, e como elas não retiram deles a identidade de religiosos. Hodiernamente, discursos sobre a necessidade em se separar religião e outros segmentos da vida humana estão presentes nas diversas camadas da sociedade. Na Época Moderna, ao menos até a primeira metade do século XVIII, seria algo desprovido de sentido. Havia uma total adequação entre religiosidade, ciência e política. Nos interessamos pela forma que se dava essa adequabilidade, e escolhemos a Companhia de Jesus como objeto.

A pertinência da prática científica por religiosos demandou a caracterização de ordem religiosa. A análise historiográfica de uma prática sem levar em conta o sujeito que a pratica pode levar a mera descrição. Considerando que o objeto de pesquisa é um sujeito coletivo, analisamos a Companhia de Jesus sob uma perspectiva ontológica, procurando definir sua identidade, o que não seria possível sem antes definir o que é uma ordem religiosa.

As ordens são estruturas eclesiais na qual os membros emitem os votos de castidade, pobreza e obediência, os chamados conselhos evangélicos, e se submetem a regras próprias ou apropriadas. Essa simples definição engloba grupos dispare, que, nos séculos XVI, XVII e XVIII, estão divididos em monges, cônegos regulares, frades mendicantes e clérigos regulares. Cada um desses grupos representa um modo de vivência da religiosidade cristã católica diferente. Os jesuítas estão inscritos entre os clérigos regulares, professando os três votos,

---

<sup>566</sup> O historiador John Brooke discute sobre as perspectivas historiográficas acerca da interação entre ciência e religião, mostrando a fragilidade do que denominada como “tese do conflito” e “tese da harmonia”. Para Brooke, essa interação deve ser analisada à luz da “tese da complexidade”. BROOKE, John Hedley. *Ciência e Religião: algumas perspectivas históricas*. Trad. Ana Sampaio. Porto: Porto Editora, 2003.

vivendo em comunidade utilizando as vestes clericais ordinárias, desempenhando as funções clericais e se submetendo à autoridade e proteção do papado.

A perspectiva ontológica da pesquisa histórica mostra que as ordens religiosas são distintas, mesmo quando inscritas em um desses quatro grupos, possuem um peculiar modo de vivenciar a religiosidade cristã católica, regido por meio de regras elaboradas, ou apropriadas, e outros documentos normativos que especificam seus objetivos. Também produzem a própria narrativa sobre sua origem e seus protagonistas, especialmente os fundadores, reconhecidos como pessoas inspiradas por Deus. Esses elementos constituem a natureza específica da ordem, sua identidade, e permitem determinar aquilo que lhe é próprio e distintivo.

Nas regras e documentos normativos da Companhia de Jesus fica especificado que o objetivo principal de seus membros é salvar as próprias almas e as do próximo, algo bastante genérico, mas que dava fundamento às suas ações. As narrativas produzidas pelos jesuítas os colocavam como uma ordem missionária, responsável por dirimir heresias protestantes e educar os povos. Essa imagem foi constante, não apresentou desvinculação com a origem da ordem, e formou um imaginário social próprio, uma identidade institucional que qualifica os papéis desempenhados por seus membros. Por ser possível traçar esse perfil identitário, a Companhia de Jesus pode ser analisada como um sujeito coletivo.

Os indivíduos que integram o sujeito coletivo encontram uma identidade que os precede e normas que visam manter sua estabilidade, que podem ser formais, como as regras, ou encontradas em narrativas sobre si e seus protagonistas. As mudanças dessas narrativas indicam instabilidade e mudanças na identidade do sujeito coletivo, mesmo que paulatinas. As ordens religiosas, assim como as demais estruturas da Igreja Católica, tendem a manter suas identidades estáveis, recorrendo à tradição e à aspectos que demonstram continuidade com o passado.

Narrativas e interpretações sobre o papel dessas estruturas, que neguem ou relativizem a necessidade de manutenção das identidades, são entendidas como fatores de ruptura e encontram resistência. Nesses casos, geralmente o passado é retomado tendo em vista a negação da atual identidade como legítima, problemas são apontados e a única solução proposta é a reforma para recuperar a forma original ou a última considerada válida. Um exemplo está no movimento encaminhado por Martinho Lutero, que acusou a Igreja de ter desvirtuado a doutrina cristã e se transformado em uma Igreja tomista<sup>567</sup>.

---

<sup>567</sup> LUTERO, Martinho. Do cativeiro babilônico da Igreja. In FISCHER, Joachim (org.). Obras selecionadas. Volume 2: O programa da Reforma. Escritos de 1520. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988. p. 355-356.

Há narrativas e interpretações que não visam uma ruptura, mas a manutenção de aspectos considerados originais e fundamentais, como mostram o movimento dos “descalços” e a tripartição dos franciscanos, ambos do século XVI. Em outras situações, há aqueles que promovem uma ratificação ou readequação das estruturas para responder novas demandas sociais e políticas, mostrando que há continuidade com o passado ao mesmo tempo em que manifesta sua capacidade de adequação. Os jesuítas podem ser enquadrados nesse último caso, ao se colocarem como necessários para o bem dos Reinos e da Igreja pelos diversos papéis que exerciam.

Enquanto instituição, que denominamos sujeito coletivo, era necessário que a Companhia de Jesus afirmasse sua identidade. Assim como um sujeito individual, sua identidade está contida tanto na autopercepção, representada nos seus membros, quanto na percepção dos outros a respeito dela. As relações distinguem e constituem os indivíduos, o mesmo pode ser pensado para as instituições. As ações dos jesuítas ratificavam a imagem de que pertenciam a uma ordem missionária, responsável por dirimir heresias protestantes, educar os povos e salvar as almas. Os sermões, as disputas, o ensino, as missões, reafirmavam isso. A Companhia se mostrava “Mestra de todos os homens”, como afirmou o frade agostiniano Antônio de Santa Maria.<sup>568</sup> Por outro lado, os jesuítas foram considerados “Notorios Rebeldes, Traidores, Adversarios, e Aggressores [...] deploravelmente aliados do seu Santo Instituto”,<sup>569</sup> quando sua presença no Reino de Portugal representou um impedimento para implantação de políticas de cariz regalista.

O sujeito escolhido como objeto historiográfico deve ser analisado à luz da sua dimensão ontológica, seja ele individual ou coletivo. O desempenho de um papel não é um fator fragmentador de sua identidade. Suas características identitárias estão presentes seja qual for o papel que está desempenhando. Quando o padre João Batista Carbone estava efetuando observações astronômicas e aconselhando o rei, não estava deixando de lado sua identidade de sacerdote jesuíta. A identidade de um indivíduo é deveras complexa para exigir que ele assuma papéis independentes. A consequência dessa exigência seria uma análise da atuação de um

---

<sup>568</sup> “Censura do Muito Reverendo Padre Mestre Frey Antonio de Santa Maria, Religioso de Santo Agostinho dos Descalços, Qualificador do Santo Officio, e Examinador das Tres Ordens Militares, e do Priorado do Crato, etc.” CAMPOS, Manuel de. *Elementos de geometria plana e solida segundo a ordem de Euclides*. Lisboa: Officina Rita-Cassiana, 1735. Não paginado.

<sup>569</sup> PORTUGAL. Lei de 3 de Setembro de 1759. Exterminando os Jesuítas e proibindo a comunicação com os mesmos. In: SILVA, António Delgado da (org.). *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última Compilação das Ordenações, Redegida pelo desembargador Antonio Delgado da Silva. Legislação de 1750 a 1762*. Lisboa: Typografia Maignrense, 1830. p. 713-716.

sujeito histórico desconsiderando motivações e o repertórios culturais mobilizados para tomada de suas ações.

No caso de pessoas pertencentes a uma vertente religiosa ou possuidoras de alguma espiritualidade, que exercem papel científico, político, ou de qualquer outro tipo, é possível que pressupostos de natureza transcendente estejam sendo mobilizados para o exercício da função, mas obnubilados pela postura de quem analisa. Os jesuítas, ao exercerem atividades científicas, encontravam um caminho para se aproximar com o divino e acessar espaços considerados de caráter secular. O repertório cultural aristotélico-tomista mobilizado por eles, ao menos como ponto de partida, não era uma reminiscência de uma filosofia escolástica ultrapassada, como indicavam os Estatutos da Universidade de Coimbra de 1772<sup>570</sup>, mas um aspecto fundamental de sua postura epistemológica e parte importante da identidade da Companhia de Jesus.

---

<sup>570</sup> CALAFATE, Pedro. *Portugal, um perfil histórico*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2016. p. 64-65.

## Referências bibliográficas

### Fontes

ARAÚJO, André Luís de (org.). *Dois períodos de uma mesma história num mesmo espírito: Documentos para a história da Companhia de Jesus: supressão e restauração*. São Paulo: Pateo do Collegio: Loyola, 2013.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale/Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Órganon*. Trad. Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010.

BELARMINO, Roberto. *Disputationes Roberti Bellarmini politiani, Societatis Iesu, de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Ingolstadt: Davidis Sartoriit, 1586. t.1.

\_\_\_\_\_. *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas*. Trad. Belchior Anriquez. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1618.

BENTO DE NÚRSIA. *Regra do glorioso Patriarca Sam Bento*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586.

\_\_\_\_\_. *Regula Sanctissimi Benedicti monachorum omnium patris almifici*. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1586.

BIANCHINI, FRANCESCO. *Astronomicae, ac geographicae observationes selectae Romae*. Verona: Dyonisii Ramanzini, 1737.

\_\_\_\_\_. *Hesperii et Phosphori nova phaenomena sive observationes circa planetam Veneris*. Roma: Joannem Mariam Salvioni, 1728.

\_\_\_\_\_. *Oratio de eligendo summo Pontifice post obitum Innocentii XIII*. Roma: Antonii de Rubeis, 1724.

BORRI, Cristoforo. *Collecta Astronomica ex Doctrina. P. Christophori Borri; Mediolanensis, ex Societate Iesu. De Tribus Caelis. Aero, Sydero, Empyreo*. Lisboa: Matias Rodrigues, 1631.

BOSCOVICH, Roger. *A theory of Natural Philosophy*. Trad. J. M. Child. Chicago: Londres: Open Court Publishing Company, 1922.

BRADLEY, James. The Longitude of Lisbon, and the Fort of New York, from Wansted and London, determin'd by Eclipses of the First Satellite of Jupiter. *Philosophical Transactions*, Londres, vol. 34, n. 394, p. 85-90, 1726.

CAMPOS, Manuel de. *Elementos de geometria plana, e solida, segundo a ordem de Euclides*. Lisboa: Officina Rita-Cassiana, 1735.

\_\_\_\_\_. *Trigonometria plana, e esferica com o canon trigonometrico e o canon logarithmico*. Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1737.

CAPASSI, Domingos; CARBONE, João Batista. *Observatio Lunaris Eclipsis Habita Ulyssipone in Palatio Regio Die 1. Novembris 1724. Philosophical Transactions*, Londres, v. 33, n. 385, p. 180-185, 1724.

CARBONE, João Batista. *Meridianorum Ulyssiponensis, Parisiensis et Londinensis Differentia. Philosophical Transactions*, Londres, v. 33, n. 385, p. 186-189, 1724.

\_\_\_\_\_. *Observationes Astronomicae Habita Ulyssipone, Anno 1725, & Sub Init. 1726. Philosophical Transactions, Londres*, v. 34, n. 394, p. 90-101, 1726.

CLÁVIO, Cristóvão. *In sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*. Veneza: Io. Baptistam Ciottum, 1601.

COMPANHIA DE JESUS. *Decreta congregationis generalis decimae septimae*. [S.l.: s.n. 1751?].

\_\_\_\_\_. *Decreta congregationis generalis decimae sextae*. [S.l.: s.n. 1731?].

\_\_\_\_\_. *Decreta congregationis generalis XIII*. [S.l.: s.n. 1687?].

\_\_\_\_\_. *Elenchus quaestionum quae a nostris philosophiae magistris tractaria debent in hac Provincia Lusitana Societatis Jesu*. Lisboa: Typis Michaelis Rodrigues, 1754.

\_\_\_\_\_. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu*. In: Franca, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. p. 119-230.

\_\_\_\_\_. *Regras da Companhia de Iesu*. Lisboa: Antonio Ribeiro Impressor de Sua C.R.M., 1582.

COSTA, João Cardoso da. *Memorial histórico da criação do mundo celeste e do mundo elemental, em perguntas, e respostas*. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1754.

DENZINGER, Heinrich; HÜNNERMANN, Peter (org.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*. Trad. José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2006.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

FARO, Antônio Gomes. *Conclusoens Mathematicas de huma, e outra Esfera, e Architectura Militar Munitoria, e Expugnatoria*. Lisboa: Officina de Bernardo da Costa de Carvalho, 1710.

FORTES, Manuel de Azevedo. *Logica racional, geometrica, e analítica*. Lisboa: José Antonio Plates, 1744.

\_\_\_\_\_. *O Engenheiro Portuguez*. Tomo 1. Lisboa: Manoel Fernandes da Costa, 1728.

GALILEI, Galileu. *Sidereus Nuncius: o Mensageiro das Estrelas*. Trad. Henrique Leitão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

GAMA, Francisco de Saldanha da. *Editto dell'eminentissimo signor cardinale Francesco di Saldanha deputato dal sommo pontefice Benedetto XIV di felice memoria con sua Breve del 1*

*Aprile 1758 in visitatore, e riformatore generale della Religione de' Cherici Regolari della Compagnia di Gesu ne Regni di Portogallo, d'Algarve, e nelle Indie Orientali, ed Occidentali Suddite di S. M. Fedelissima.* Lisboa: 1758.

GAZETA DE LISBOA, Lisboa, 1715-1759.

IGREJA CATÓLICA. *Bullarium, sive Collectio diversarum Constitutionum multorum Pontificum.* Roma Antonii Bladii, 1586.

\_\_\_\_\_. *Bullarium sive nova collectio plurimarum constitutionum apostolicarum diversorum romanorum Pont.* Tomus Primus: A Beato Leone Primo usque ad S.D.N. Paulum Quintum. Roma: Typographia Camerae Apostolicae, 1617.

\_\_\_\_\_. *Canones, et decreta sacrosancti oecumenici, et generalis concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III, Pio III, Pontificibus Max.* Roma: Paulo Manúzio, 1564.

\_\_\_\_\_. *Código de Direito Canônico.* 4ª ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1983.

\_\_\_\_\_. *Corpus Iuris Canonici.* Pars II: in qua decretalium collectiones continentur. Lípsia: Bernhard Tauchnitz, 1839.

\_\_\_\_\_. *Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigaçam, E se hão de publicar nas Parrochias.* Lisboa: Francisco Correa, 1564.

\_\_\_\_\_. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano.* Trad. Ignacio López de Ayala. Madri: Imprenta Real, 1785.

\_\_\_\_\_. *Gregorii Papae IX Decretales, una cum Libro sexto, Clementinis et Extravagantibus ad veteres codices restitutae et notis illustratae quibus accedunt septimus decretalium et Jo. Pauli Lancelotti Institutiones juris canonici, cum indicibus necessariis.* Tomus II. Lyon: Gasparis Girardi, 1760.

\_\_\_\_\_. *Magnum bullarium romanum: a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Benedictum XIV.* Tomus primus: A. B. Leone Magno, ad Paulum IV. Luxemburgo: 1742.

\_\_\_\_\_. *Le saint Concile de Trente oecuménique et general.* Trad. Pierre Martial Chanut. Paris: Sebastien Mabre-Cramoisy, 1674.

\_\_\_\_\_. *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez.* Trad. João Baptista Reycend. 2 v. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno, 1781.

\_\_\_\_\_. *Sacrosancti et Oecumenici Concilii Tridentini, Paulo III, Iulio III et Pio III Pontificis Maximis celebrati, canones et decreta.* Antuérpia: ex officina Christophori Plantini, Prototypographi Regii, 1571.

INÁCIO DE LOYOLA. *Autobiografia de Santo Inácio de Loiola.* Trad. António José Coelho. Braga: Editorial A. O., 2005.

\_\_\_\_\_. *Cartas*. Trad. António José Coelho. Braga: Editorial A. O., 2006.

\_\_\_\_\_. Constituições da Companhia de Jesus. In: COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral XXXIV e normas complementares aprovadas pela mesma Congregação*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 37-251.

\_\_\_\_\_. *Constitutiones Societatis Iesu*. Roma: Societatis Iesu, 1558.

JAIME I (rei da Inglaterra). *The Political Works of James I*. Nova Jersey: The Lawbook Exchange, 2002.

LUTERO, Martinho. “95 teses”. In FISCHER, Joachim (org.). *Obras selecionadas: Os primórdios*. Escritos de 1517 a 1519. v. 1. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987.

\_\_\_\_\_. Apelo à nobreza germânica. In BETTENSON, Henry (org.). *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967.

\_\_\_\_\_. Do cativo babilônico da Igreja. In FISCHER, Joachim (org.). *Obras selecionadas: o programa da Reforma*. Escritos de 1520. v. 2. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.

MACHADO, Inácio Barbosa. *Historia critico-chronologica da instituiçam da festa, procissam, e officio do corpo santissimo de Christo no Veneravel Sacramento da Eucharistia*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759.

MARQUES, Simão. *Sermaõ do Patriarca S. Ignacio de Loyola*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1735.

MASSAEUS, Christianus. *Chronicorum multiplicis historiae utriusque testamenti libri viginti*. Antuérpia: Joannes Crinitus, 1540.

MATTOS, Francisco de. *Vida Chronologica de S. Ignacio de Loyola*. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1718.

[MELO, Sebastião José de Carvalho e]. *Relação abbreviada da Republica, que os religiosos jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha estabeleceraõ nos Dominios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes e Portuguezes: formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e outros Documentos authenticos*. Lisboa, 1757.

MIRAEUS, Aubertus. *De congregationibus clericorum in communi viventium*. Colônia: Bernardi Gualtheri, 1632.

MONTEIRO, Inácio. Textos de Inácio Monteiro: Carta à Inventude Portuguesa Prólogo à "Philosophia Libera". *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 29, Fasc. 3, p. 305-322.



\_\_\_\_\_. *Philosophia Libera seu Ecletica*. Tomus I in quo necessaria Philosophiae Prolegomena, hoc est, Elementa Geometria, et Historia Philosophiae continentur. Pars Secunda Historia Philosophiae. Veneza: Typographia Antonii Zatta, [176-].

\_\_\_\_\_. *Philosophia Libera seu Ecletica*. Tomus II qui Physicae Generalis I. Veneza: Typographia Antonii Zatta, 1763.

NUNES, Hieronymo. *Concluções Mathematicas e Astrologicas*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1703.

PATRIARCADO DE LISBOA. *Pastoral do excellent. e reverendissimo collegio da santa igreja de Lisboa, sé vacante dirigida a destruir, abolir, e desvanecer os erros impios, e sediciosos, que os religiosos da Companhia de Jesus pretenderaõ espalhar nos povos deste reinos*. Lisboa: Officina do Excellentissimo, e Reverendissimo Collegio, 1759.

PEREYRA, João. *Exhortações domesticas feytas nos collegios, e cazas da Companhia de Jesus, de Portugal, e Brasil*. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus. 1715.

PORTUGAL. Lei de 3 de Setembro de 1759. Exterminando os Jesuítas e proibindo a comunicação com os mesmos. In: \_\_\_\_\_. *Collecção da Legislação Portugueza desde a última Compilação das Ordenações, Redegida pelo desembargador Antonio Delgado da Silva*. Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Typografia Maigrense, 1830. p. 713-716.

REGNAULT, Noël. *Origem Antiga da Fysica Moderna*. Trad. João Carlos Silva [pseudônimo] Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1753.

RICCIOLI, Giovanni Battista. *Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens observationibus aliorum, et propriis novisque theorematibus, problematibus, ac tabulis promotam*. 3 v. Bolonha: Typographia Haeredis Victorii Benatii, 1651

ROCHA, José Monteiro da. *Sistema Físico-Matemático dos Cometas*. Edição atualizada por Carlos Ziller Camenietzki. Rio de Janeiro: MAST, 2000.

RODRIGUES, Inácio. *Sermoens da paixam, pregados na Santa Igreja de Lisboa, no anno de 1738 e no de 1745*. Lisboa: Officina de Pedro Ferreira, 1746.

SACROBOSCO, Johannes. *Tratado da Esfera*. Trad. Pedro Nunes, atualização, introdução e notas de Carlos Ziller Camenietzki. 2º ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

SANTO ANTÔNIO, Manoel de. *Escudo beneditino ou dissertação historica, escholastica e theologica*. Salamanca: Officina de la Viuda de Antonio Ortiz Gallardo, 1736.

SILVA, Francisco Xavier da. *Elogio funebre e historico do Rey de Portugal D. João V*. Lisboa: Regio Officina Sylviana, e da Academia Real, 1750.

SARPI, Paolo. *Historia del concilio tridentino di Pietro Soave Polano. Nella quale si scoprono tutti gl'artificii della Corte di Roma, per impedire che né la verità di dogmi si palesasse, né la*

*riforma del Papato, et della Chiesa si trattasse*. Londres: Giovan. Billio, Regio Stampatore, 1619.

\_\_\_\_\_. *The Rights of Sovereigns and Subjects*. Londres: J. Graves, 1722.

SUÁREZ, Francisco. *Defesa da fé católica*. Trad. Luiz Astorga; Tiago Gadotti. Porto Alegre: Concreta, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (I parte, questões 1-43). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. v. 1. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica* (I seção da II parte, questões 49-114). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. v. 4. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica* (II seção da II parte, questões 123-189). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. v. 7. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Chisto que vulgarmente se intitula Contemptus Mundi*. Lisboa: Officina de Domingos Carneiro, 1679.

\_\_\_\_\_. *Imitatione Christi*. [S.l.: s.n.], 1489.

\_\_\_\_\_. *Thomae a Kempis De Imitatione Christi*. Bassano: Jo. Antonii Remondini, 1730.

VERNEY, Luís António. *Verdadeiro Metodo de Estudar, para ser util à Republica, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal*. v. 1. Valença: Oficina de Antonio Balle, 1746.

VIEIRA, Antônio. *Sermam de S. Ignacio, Fundador da Companhia de Iesu*. Em Lisboa, no Real Collegio de S. Antão. Anno 1669. *Sermoens do P. Antonio Vieira*. Primeyra parte. Lisboa: Officina de Joam da Costa, 1679.

\_\_\_\_\_. *Sermam de S. Pedro Nolasco, pregado no dia do mesmo Santo, no qual se dedicou a Igreja de N. Senhora das Mercês, na cidade de S. Luis do Maranhão*. *Sermoens do P. Antonio Vieira*. Segunda parte. Lisboa: Miguel Deslandes, 1682. p. 184-187.

## **Bibliografia**

ALBUQUERQUE, Luís de. *A “Aula de Esfera” do Colégio de Santo Antão no Século XVII*. Coimbra, Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga. Junta de Investigações do Ultramar, 1972.

\_\_\_\_\_. *A Náutica e a Ciência em Portugal – Notas Sobre as Navegações*. Lisboa, Editora Gradiva, 1989.

ALSTON, George Cyprian. Congregation of Cluny. *The Catholic Encyclopedia*. v. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908.

ANDRADE, António Alberto Banha de. *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

\_\_\_\_\_. Para a História do ensino da Filosofia em Portugal: O "Elenchus Quaestionum" de 1754. *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 22, fasc. 3, p. 258-286, jul.-set., 1966.

ANGIONI, Lucas. Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles (Segundos Analíticos I2). *Manuscrito*, Campinas, UNICAMP, v. 35, n. 1, p. 7-60, jan./jun. 2012.

ARAÚJO, Ana Cristina. As ciências sagradas na cidadela da razão. In \_\_\_\_\_. *O Marquês de Pombal e a Universidade*. 2ª ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000. p. 81-105.

BALDINI, Ugo. The teaching of Mathematics in the Jesuit Colleges of Portugal, from 1640 to Pombal. In: LEITÃO, Henrique; SARAIVA, Luís (org.). *The Practice of Mathematics in Portugal: Papers from the International Meeting*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 2004. p. 293-465.

BARROS, Paulo César. *Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis: a eclesiologia eucarística nos Sermones ad populum de Agostinho de Hipona e o movimento ecumênico*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

BELO, André. Discurso e leitura política da Gazeta de Lisboa (1715-1760). In SOUSA, Jorge Pedro (org.). *Notícias em Portugal: Estudos sobre a imprensa informativa (séculos XVI-XX)*. Lisboa: ICNOVA, 2018. p. 67-80.

BENVENUTI, Anna. O monaquismo. In: ECO, Umberto (org.). *Idade Média: Bárbaros, cristãos e muçulmanos*. Alfragide: Dom Quixote, 2011.

\_\_\_\_\_. Ordens Religiosas. In: ECO, Umberto (org.). *Idade Média: Catedrais, Cavaleiros e Cidades*. Alfragide: Dom Quixote, 2011.

BERNARDO, Luís A. V. Manuel. *O projecto cultural da Manuel de Azevedo Fortes: um caso de recepção do cartesianismo na Ilustração Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder - ensaios de Eclesiologia Militante*. São Paulo: Editora Ática, 1994.

BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

BROOKE, John. A tese da complexidade entre o global e o local. Entrevista concedida a Jefferson dos Santos Alves. *Boletim Eletrônico da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, n. 15, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ciência e Religião: algumas perspectivas históricas*. Trad. Ana Sampaio. Porto: Porto Editora, 2003.

CALAFATE, Pedro. *Portugal, um perfil histórico*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2016.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. A mão do Rei e a fécula papal. Gabriel Pereira de castro, crítico de Francisco Suárez. *Clio*, Recife, n. 36, p. 6-23, jul./dez. 2018.

\_\_\_\_\_. Cientistas e religiosos. *Comciência*, Campinas, n. 65, mai. 2005.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: SACROBOSCO, Johannes. *Tratado da Esfera*. Trad. Pedro Nunes, atualização, introdução e notas de Carlos Ziller Camenietzki. 2º ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. XI-XVIII.

CAMINHA, Viviane Machado. *Medicamentos jesuítas: representações da escrita científica através da Coleção de Varias Receitas – 1766*. Tese de doutorado em História das Ciências das Técnicas e Epistemologia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

CAMPOS, Fernanda Maria Guedes de. *A ordem das Ordens Religiosas: roteiro identitário de Portugal (séculos XII - XVIII)*. Lisboa: Caleidoscópio, 2017.

CONCEIÇÃO, Claudio. *Gabinete Histórico (desde 1710 até 1717)*. Tomo VII. Lisboa: Impressão Regia, 1820.

CARVALHO, Rómulo de. *A Astronomia em Portugal no Século XVIII*. Lisboa: ICLP, 1985.

\_\_\_\_\_. *A Física Experimental em Portugal no Século XVIII*. Lisboa: ICLP, 1982.

\_\_\_\_\_. Portugal nas “Philosophical Transactions”, nos séculos XVII e XVIII. In *Colectânea de Estudos Históricos (1953-1994)*. Évora: Universidade de Évora, 1997. p. 9-67.

CASTANHO, Gabriel; RUST, Leandro. A Igreja como passado: um prólogo historiográfico. *Veredas da História*, v. 10, p. 9-21, 2017.

CASTRO, Zília Osório de. Antecedentes do regalismo pombalino: O padre José Clemente. In: POLÓNIA, Amélia (org.). *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. v. 1. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2004. p. 321-331.

COSTA, Elisa Maria Lopes da. A Jacobeia. Achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista. *Arquipélago*, 2ª série, XIV-XV, 31-48, 2010-2011.

COXITO, Amândio A. Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português: séculos XVI a XVIII. In CERQUEIRA, Luiz Alberto (org.). *Aristotelismo e antiaristotelismo – Ensino de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2000.

DAWSON, Christopher Henry. *A formação da Cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

FORTES, Carolina Coelho. *Societas Studii: a Construção da Identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores no Século XIII*. Tese de doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011.

DINIS, Alfredo. Censorship and freedom of research among the Jesuits (XVIth-XVIIIth centuries). The paradigmatic case of Giovanni Battista Riccioli (1598-1671). In: CAROLINO, Luís Miguel (org.); CAMENIETZKI, Carlos Ziller. (org.). *Jesuítas, Ensino e Ciência - Séc. XVI-XVIII*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2005. p. 27-57.

FISH, Stanley. Is there a text in this class? In: \_\_\_\_\_. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 303-321.

FRANCO, José Eduardo. Das Ordens às Congregações Religiosas: Metamorfozes da vida consagrada católica. *Brotéria*, Braga, v. 168, n. 2, p. 119-135, mar. 2009.

\_\_\_\_\_. Os catecismos antijesuíticos pombalinos: as obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal. In *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano IV, n. 7/8, p. 247-268, 2005.

FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Regina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

FRAGOSO, Victor Murilo Maia. *Grafia e iconografia: traços identitários na Escola de Serviço do Senhor - Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1602-1802)*. Tese de doutorado em Geografia. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

FRANCA, Leonel. *Método Pedagógico dos Jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952.

FRIES, Heinrich. Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (org.). *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico salvífica*. v. IV/2. Trad. Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 5-59.

FURTADO, Júnia Ferreira. Dom João V e a década de 1720: novas perspectivas na ordenação do espaço mundial e novas práticas letradas. In FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Brasil Colonial (1720-1821)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GATZHAMMER, Stefan. Antijesuitismo europeu: relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780). *Lusitania Sacra*, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2ª série, tomo 5, p. 159-250, 1993.

GERALDO, Denilson. As formas de Vida Consagrada como dom do Espírito Santo à Igreja. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 19, n. 74, p. 87-109, abr./jun. 2011.

GILDAS, Marie. Cistercians. *The Catholic Encyclopedia*. v. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908.

GILES, Elizabeth. Institute of Mary. *The Catholic Encyclopedia*. v. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910.

\_\_\_\_\_. Mary Ward. *The Catholic Encyclopedia*. v. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912.

GOLDMANN, Lucien. *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine*. Trad. Philip Thody. London: Routledge & Kegan Paull, 2013.

GUILLERMOU, Alain. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*. Trad. Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

HANKINS, Thomas L. Ciência e iluminismo. Trad. Ana Sampaio. Porto: Porto Editora, 2002.

POPKIN, Richard. *The History of Scepticism From Erasmus to Spinoza*. Los Angeles: University of California Press, 1979.

HARRIS, Steven. Confession Building, Long-Distance Networks, and the Organization of Jesuit Science. *Early Science and Medicine*, v.1, p. 287-318, Leiden, 1996.

HUDDLESTON, Gilbert. St. Stephen Harding. *The Catholic Encyclopedia*. v. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912.

KILLEEN, Peter F. *The Development and Significance of the Religious Habit of Men*. Dissertação de doutorado em Filosofia. Washington: The Catholic University of America, 2015.

LEITÃO, Henrique. *A Ciência na Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão, 1590- 1759*. Lisboa: Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de S. Francisco Xavier, 2007.

\_\_\_\_\_. (org.). *Sphaera Mundi: a Ciência na Aula da Esfera: manuscritos científicos do Colégio de Santo Antão nas colecções da BNP*. Lisboa: BNP, 2008.

LEITÃO, Henrique; MELLO, Magno Moraes. A Pintura Barroca e a Cultura Matemática dos Jesuítas: o Tractado e Prospectiva de Inácio Vieira, S.J. (1715). *Revista de História da Arte*, Lisboa, v. 1, p. 95-142, 2005.

LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2012.

MATOS, Rita Cortez de. O cosmógrafo-mor: o ensino náutico em Portugal nos séculos XVI e XVII. *Oceanos*, n. 38, p. 55-64. abr.-jun. 1999.

- MELLONI, Alberto. Os sete concílios “papais” medievais. In: ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.
- MENDES, José Maria. *Inácio de Santa Teresa: construindo a biografia de um arcebispo*. Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2012.
- MENEZES, Paulo Márcio Leal de. A Cartografia do Império do Brasil. In: IV SIMPÓSIO LUSO BRASILEIRO DE CARTOGRAFIA HISTÓRICA, 2011, Porto. Anais do IV Simpósio Luso Brasileiro de Cartografia Histórica, 2011.
- MOTTA, Franco. Roma Lovanio Trento. Una teologia conciliare? *Roma moderna e contemporanea: rivista interdisciplinare di storia*, v. 18 n. 1/2, p. 25-37, 2010.
- OLIVEIRA, Fernando. *O motim popular de 1757: uma página na história da época pombalina*. Porto: Universidade do Pôrto, 1930.
- O’MALLEY, John W. Five Missions of the Jesuit Charism: Content and Method. *Studies in the Spirituality of Jesuits*, v.38, n. 4, p. 1-33, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Editora Unisinos. Bauru: Edusc, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Uma história dos jesuítas: de Inácio de Loyola a nossos dias*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- OTT, Michael. Aubert Miraeus. *The Catholic Encyclopedia*. v. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- PADBERG, John W. The General Congregations of the Society of Jesus: A Brief Survey of Their History. *Studies in the Spirituality of Jesuits*, St. Louis: Institute of Jesuits Sources, n. 1-2, jan.-mar. 1974.
- PAIVA, José Pedro. Os mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *História Religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v.2, p. 201-237.
- \_\_\_\_\_. Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino. *Penélope*, n. 25, p. 41-63, 2001.
- PATY, Michel. Do estilo em ciência e em história das ciências. *Estudos Avançados*, v.26, n. 75, p. 291-308, 2012.
- PROSPERI, Adriano. O missionário. In VILLARI, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995. p. 143-171.
- RAJ, Kapil. Circulação não é fluidez. Entrevista concedida a Matheus Alves Duarte da Silva. *Boletim Eletrônico da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, n. 9, 2016.

\_\_\_\_\_. Conexões, Cruzamentos, Circulações: a passagem da cartografia britânica pela Índia, séculos XVII e XIX. *Revista de História e Cultura das Ideias*, v. 24, p. 155-179, 2007.

RATZINGER, Joseph (Bento XVI, papa). Discurso aos participantes da Congregação Geral da Companhia de Jesus (Jesuítas). Vaticano: 2008. Disponível em [https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2008/february/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20080221\\_gesuiti.html](https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2008/february/documents/hf_benxvi_spe_20080221_gesuiti.html)

REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RIBEIRO, Daniel Valle. Leão I: a Cátedra de Pedro e o primado de Roma. In José Antônio de C. R. de Souza (org.). *O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

RIBEIRO, Dulcyene Maria. *A formação dos engenheiros militares: Azevedo Fortes, Matemática e ensino de Engenharia militar no século XVIII em Portugal e no Brasil*. Tese de doutorado em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

RIBEIRO, José Silvestre. *História dos estabelecimentos científicos, litterarios e artisticos de Portugal nos successivos reinados da monarchia*. v. 1. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1871.

RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal: Virtude, Letras e Ciências. A Província Portuguesa no século XVIII 1700-1760*. Porto: Livraria apostolado da imprensa, 1950. Tomo 4.

\_\_\_\_\_. *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1990.

ROSA, Mario. A Religiosa. In: VILLARI, Rosario (org.) *O Homem Barroco*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Proença, 1995.

ROSSI, Paolo. O cientista. In VILLARI, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995. p. 229-250.

SALGADO JÚNIOR, António. Sobre a suposta parcialidade polêmica do “Verdadeiro método de estudar”. In JUNQUEIRA, Celina (org.). *O nascimento da moderna pedagogia*: Verney. Rio de Janeiro: Editora Documentário: PUC/RJ: Conselho Federal de Cultura, 1979, p. 86-91.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O Corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América – Século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.

SANTOS, Cândido dos. Matrizes do Iluminismo católico da época pombalina. In: SILVA, Francisco Ribeiro da (org.). *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. v. 1. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2004. p. 949-956.



\_\_\_\_\_. *O Jansenismo em Portugal*. Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2007.

SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos. Para a história do Cartesianismo entre os Jesuítas portugueses do século XVIII. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 1, Fasc. 1, p. 27-44, Jan.-Mar., 1945.

SCULLY, Vincent. Thomas à Kempis. *The Catholic Encyclopedia*. v. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912.

SILVA, Francisco Ribeiro da. Viva el-rei! Viva o povo! Morra a companhia! (o lado sombrio da instituição pombalina). *População e Sociedade*, Porto, n. 16, p. 51-59. 2008.

SILVA, Luiza Nascimento de Oliveira da. *Riscos, traços e contornos: plantas de fortificação e o governo do Rio de Janeiro (1700-1750)*. Tese de doutorado em História Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

SOUZA, Evergton Sales. D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740). *Via Spiritus*, Porto, v. 22, p. 137-165, 2015.

\_\_\_\_\_. Jansenismo e reforma da Igreja na América Portuguesa. In: *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2008.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Para além do claustro: História social da inserção beneditina na América portuguesa, c. 1580 - c.1690*. Tese de doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011.

SWIDLER, Ann. Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, v. 51, n. 2, p. 273-286, abr. 1986.

TAYLOR, Charles. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Texto & Grafia, 2010.

THURSTON, Herbert. Bullarium. *The Catholic Encyclopedia*. v. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VENARD, Marc. O Concílio Lateranense V e o Tridentino. In ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.