

Filosofia Cristã: tensões, afastamentos e influências nas ordens religiosas – século XVI.

Ronaldo Teixeira do Couto¹

Resumo

No final do medievo, no início da modernidade, o cristianismo sofreu uma forte influência da Filosofia clássica grega, dando origem à chamada Filosofia Cristã, através dos pensamentos de filósofos, tais como o bispo católico Aurélio Agostinho, no século V, e o padre católico Tomás de Aquino, no século XIII. Embora sendo religiosos submetidos à mesma rigidez ortodoxa, típica da Igreja Católica na época, esses pensadores estabeleceram, em alguns pontos, percepções diferentes sobre interpretações da conduta moral, ética e religiosa, frente à realidade, de modo que tais entendimentos afetaram a compreensão, o comportamento e as ações de sacerdotes e fiéis. Nesse sentido, o artigo tem por objetivos avaliar em que medida os afastamentos das percepções platônicas e aristotélicas influenciaram a Filosofia Cristã e teriam desenvolvido rupturas internas na Igreja Católica e verificar até que ponto essa divergência doutrinária afetou a ortodoxia cristã e a prática missionária da Companhia de Jesus no Brasil colonial. Como base teórica, foram utilizadas as obras de Agostinho (*Confissões*) e de Tomás de Aquino (*Suma teológica*) e, perseguindo o viés metodológico, a pesquisa foi teórico-descritiva, com perspectiva bibliográfica centrada na História da Filosofia.

Palavras-chave: missionação jesuíta; ortodoxia emergente; tradução cultural.

¹ Bacharel em Filosofia, especializado (*Lato Sensu*) em Docência do Ensino Superior e mestrando em História Social (UNIVERSO).

Abstract

At the end of the medieval, at the start of modern, Christianity had a strong influence of classical Greek philosophy, leading to so-called Christian Philosophy, through the thoughts of philosophers, such as the Catholic bishop Aurelius Augustine, in the fifth century, and the Catholic priest Tomas de Aquino, in the century XIII. While being subjected to the same religious orthodox rigidity, typical of the Catholic Church at the time, these thinkers has in some respects, different perceptions about interpretations of moral conduct, ethics and religion, face reality, to be adopted and how these understandings affect understanding the behavior and actions of priests and faithful. In this regard, this communication aims to assess the extent to which perceptions of the Platonic and leaves influenced the Aristotelian philosophy and Christian have developed internal ruptures in the Catholic Church and to verify to what extent these differences affect the doctrinal Christian orthodoxy and missionary practice of Company of Jesus in colonial Brazil. As theoretical basis we used the works of Augustine (*Confessions*) and Thomas Aquinas (*Summa Theologica*) and pursuing the methodological bias, the research was theoretical and descriptive, with biographical perspective centered on the History of Philosophy.

Keywords: jesuit missionary; emerging orthodoxy; cultural translation.

Afastamentos entre as concepções agostiniana e tomista

O cristianismo surgiu no seio da comunidade judaica, durante o domínio romano, especificamente na Judeia, e foi se consolidando através de pequenos núcleos de adeptos no litoral mediterrâneo e no Mar Egeu, além de alguns centros urbanos mais desenvolvidos fora do litoral, como Antioquia da Síria, Antioquia da Psídia, Derbe, Listra, Icônio e Colossos (DOWLEY, 1998, p. 68-69). Considerando as dificuldades da época e que a tradição foi oral ou através da interpretação de fragmentos de textos, quase sempre ocorriam entendimentos diferentes acerca de suas doutrinas.

Nesse sentido, os primeiros concílios² da Igreja Católica foram um esforço no sentido de fixar os rudimentos da doutrina que passaram a ser considerados legítimos, com a condenação de tudo aquilo que, no plano religioso, fosse contrário a ela. A importância desse processo foi fundamental para iniciar o estabelecimento de uma unidade doutrinária e na orientação de que tudo o mais que representasse divergência fosse tratado como herético.³ Esse movimento iniciou a consolidação da “ortodoxia cristã” e, nos concílios seguintes da Igreja primitiva, ocorreu uma natural confluência entre a interpretação dada às concepções de pensadores clássicos da Grécia Antiga, que passaram a ter uma importância fundamental nesse processo. Assim, Marcondes (2005, p. 109) entende que:

Nas discussões travadas nos concílios encontramos um recurso frequente (sic) a elementos da filosofia grega em defesa de determinados pontos doutrinários, na fixação dos dogmas e na condenação das heresias. Podemos dizer que é, em grande parte, a partir desse momento que a filosofia grega se incorpora de maneira definitiva à tradição cristã, formando as bases do desenvolvimento que se encontrará no pensamento medieval.

² Além de Jerusalém, ocorreram concílios em Niceia no ano de 325 e em Constantinopla em 381.

³ Com o fortalecimento da Igreja nos primeiros séculos da Idade Média a expressão heresia passou a compreender *todos aqueles que discordavam da doutrina dos apóstolos ou que se posicionassem contrariamente aos princípios da fé oficial ou da estrutura eclesial* (JUNGBLUT e PEREIRA, 2010, p. 83).

Os primeiros pensadores do cristianismo, sob a influência da filosofia grega, conhecidos como apologetas, por “fazerem apologia, ou seja, discursos em defesa do Cristianismo” (MARQUES e NESI, 2008, p. 33), iniciaram uma linha de pensamento que ficou conhecida como Patrística ou Patrologia ou doutrina dos padres (MARQUES e NESI, 2008, p. 126). A tradição considera São Justino o primeiro filósofo cristão (MARCONDES, 2005, p. 167). Alguns autores mencionam também São Clemente de Alexandria (150-215) e Orígenes (184-254) como representantes desse movimento. Nessa sequência, destaca-se o bispo católico Aurélio Agostinho (354-430), conhecido como Santo Agostinho.⁴ Foi um dos primeiros representantes da Igreja Católica que aproximaram o cristianismo e o platonismo. Agostinho expressou sua consciência sobre o redescobrimento dos pensadores clássicos gregos, em especial Platão e seus valores, na expectativa de conciliar a fé e a razão. Tem início uma franca superação do conflito entre a religião, que acusa a filosofia de heresia e ateísmo, e a filosofia que percebe a religião como dogmática e, portanto, sem fundamentos racionais ou metafísicos. É de Agostinho a frase: “compreender para crer, crer para compreender”⁵, possivelmente, baseada na fala do profeta Isaías (7:9), muito discutida: “Se não crerdes não entenderéis”. A necessidade de crer para compreender induz que o conhecimento é ato de iluminação divina. Com relação à salvação da alma, Agostinho defendeu o conceito de predestinação, implicando que Deus, previamente, já havia definido o destino de determinados indivíduos, os eleitos, que teriam acesso ao plano da salvação, cabendo a esses eleitos apenas corresponder aos caminhos a eles previstos. Na passagem a seguir de suas *Confissões* (AGOSTINHO, 1999, XIII, 23-33, II) fica patente essa interpretação:

Igualmente não pode ajuizar daquilo que distingue os homens espirituais dos carnis. Estes, meu Deus, são conhecidos aos vossos olhos. Ainda se não manifestaram a nós com nenhuma de suas obras, para que, “pelos seus frutos os conheçamos”. Porém, Vós, Senhor, já os conheceis, já os classificastes, já lhes fizestes ocultamente o convite antes de ser criado o firmamento.

⁴ Aurélio Agostinho nasceu em Tagaste, Numídia, na época uma província romana no norte da África, atual Argélia. Foi bispo em Hipona, teólogo e doutor da Igreja Católica.

⁵ *Intellige ut credas, crede ut intelligas.*

O resgate de Agostinho tem pertinência nessa pesquisa em função de seu conceito de predestinação e a polêmica instaurada por Tomás de Aquino (1224-1274), a respeito desse conceito, no âmbito da Igreja.

No século XIII foi finalizada a tradução das obras de Aristóteles e o padre católico Tomás de Aquino⁶ dedicou-se a organizar o conhecimento teológico medieval assimilando a filosofia aristotélica à teologia cristã, a contraponto da filosofia neoplatônica de Santo Agostinho. O movimento iniciado por Tomás de Aquino, seus discípulos e seguidores deu origem ao chamado tomismo que gerou fortes discussões intramuros, no seio da Igreja, chegando a uma importante ruptura em sua ortodoxia, qual seja, a questão da predestinação e do livre arbítrio. Contrariando o pensamento de Agostinho, afirma Tomás de Aquino (1996, p. 245-248) que existem outros conhecimentos além dos revelados, ou seja, aqueles captados pelos sentidos e abstraídos e organizados em forma de conceitos na razão, assim:

Em contrário, diz o Filósofo: o verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas no intelecto [...] Agostinho diz: A verdade é o meio pelo qual se manifesta aquilo que é [...] Quando, porém, dizemos que a verdade é a adequação da coisa com o intelecto, essa definição pode convir a um e outro modo [...] Embora a verdade de nosso intelecto seja causada pela realidade, não é necessário que a noção dela se encontre primeiramente na realidade [...] Por isso, o Filósofo diz, no lugar citado, que a opinião ou a oração é verdadeira porque a realidade existe, não porque seja verdadeira.

Percebe-se que a consolidação da filosofia teocrática ou medieval ocorreu num saudável e estimulante debate intelectual, mas sempre procurando integrar ou perceber o pensamento cristão no contexto filosófico, o que, para alguns autores, como Boehner e Gilson (1995), teria consagrado a indicação de uma Filosofia Cristã.

⁶ Tomás de Aquino nasceu no castelo de Roccasecca, na Sicília, estudou com os beneditinos, mas com cerca de 20 anos ingressou na Ordem dos dominicanos, formando-se em Teologia na Universidade de Paris onde tomou contato com a obra de Aristóteles. Entre suas obras destacam-se a *Summa contra gentiles* (1258-60), dirigida aos árabes e judeus e a *Summa Theologica* (1265-73 incompleta). Em 1323 foi canonizado e em 1567, no Concílio de Trento foi declarado doutor da Igreja e sua obra ganha importância no desenvolvimento da argumentação teológica ocorrida durante a Reforma católica.

O movimento, consolidado como tomismo, sofreu forte resistência, sobretudo da Ordem dos franciscanos, em especial São Boaventura⁷ (1221-1274), que buscava reafirmar a filosofia platônica “cristianizada” por Santo Agostinho, sustentando o posicionamento de que a razão não pode fundamentar a fé. Nesse ponto, Tarnas (2008, p. 204), discernindo sobre *A busca de Tomás de Aquino*, avança que:

O homem era uma parte autônoma do universo de Deus e essa mesma autonomia permitia-lhe retornar livremente à fonte de tudo. Na verdade, somente quando se tornasse verdadeiramente livre o Homem seria capaz de amar a Deus livremente e livremente realizar seu sublime destino espiritual.

Nesse sentido o homem é livre porque é racional e, assim, sua liberdade lhe permite a possibilidade de escolha. O indivíduo opta por determinado caminho fazendo suas opções por meio de elementos que o seu intelecto forma. Nesse caso, não existiria a predestinação defendida por Santo Agostinho. As ações humanas, por suas próprias escolhas, vão ao encontro do bem ou do mal – é o livre-arbítrio.

Tudo indica que a conceituação da predestinação em Santo Agostinho, na qual os “eleitos” ao plano da salvação já estavam escolhidos “antes de ser criado o firmamento”, induzia muitos religiosos a uma certa acomodação e passividade diante de sua dedicação na cristianização do outro, ao contrário, ele buscava mais cuidar de si.

Contexto histórico social europeu

Dois clássicos da Filosofia grega, Platão e Aristóteles, muito influenciaram o desenvolvimento da ortodoxia cristã e, em alguns pontos, essa exegese despertou pontos doutrinários divergentes como foi o caso dos pensamentos de Agostinho e de Tomás de Aquino. Ao longo dessas discussões, se contornaram ordens religiosas que

⁷ Seu nome era João Fidanza. Nasceu em 1221 em Bagnoregio na Toscana, ingressando na Ordem franciscana em 1238. Estudou na Universidade de Paris onde depois foi professor. No seu entender a Teologia começava onde termina a Filosofia, não havendo possibilidade de assimilação mútua, embora, não ocorra incompatibilidade (MARQUES e NESI, 2008, p. 131).

compreenderam de forma diversa as percepções daqueles filósofos da Antiguidade, acatando uma ou outra percepção. Além dessa discussão intramuros, por volta dos séculos XV e XVI a Europa também passava por uma forte influência do Renascimento⁸ e do Humanismo⁹ e das várias correntes a eles atreladas, alcançando, com maior ou menor intensidade, todos os segmentos sociais, inclusive a Igreja. O espírito cruzadístico e, até então, a potencialidade da Reforma protestante foram importantes motivadores na atualização dos referenciais eclesiásticos, a contraponto de sua arraigada tradição, quer nos aspectos de sua liturgia como também em sua ortodoxia.

Entre esses movimentos intelectualizados foi marcante a Escolástica. Os estudiosos divergem quanto ao tempo de duração e sua divisão. Alguns consideram o período entre os séculos IX e XVI, outros entendem o início por volta do século VIII e término no XIV. Da mesma forma, quanto às fases da Escolástica, alguns identificam três: pré-tomista, tomista e pós-tomista. Outros a dividem em quatro fases, tendo como ponto de partida a organização das escolas medievais por Carlos Magno (742-814). Como indicam Marques e Nesi (2008, p. 95-100), essas quatro fases seriam a pré-escolástica (Renascença Carolíngia de Carlos Magno (747-814), alta escolástica (Crise do feudalismo – séculos XI e XII), ápice da escolástica (finalização da tradução de Aristóteles e assimilação da filosofia aristotélica pela teologia cristã – século XIII) e crise da escolástica (século XIII ao XIV).

Segundo Marcondes (2005, p. 124-133), a Escolástica divide-se em duas fases: “alta escolástica e crise da escolástica” e, na percepção de Tarnas (2008, p.197-231), em “despertar da escolástica e escolástica crítica”. Sobre outro critério, Franco Alessio percebeu “quatro escolásticas distintas e independentes: filosófica, jurídica, médica e teológica” (MARQUES e NESI, 2008, p. 128). Percebe-se que não existe uma unidade de pensamento em relação à divisão e períodos da Escolástica, mas a maioria concorda que seu período áureo ocorreu em Tomás de Aquino.

⁸ O termo Renascimento surge apenas no século XIX, posteriormente ao período a que se refere. Isto ocorreu a partir da publicação da obra do historiador alemão Jacob Burckhardt, intitulada *A cultura da renascença na Itália* (JUNGBLUT e PEREIRA, 2010, p. 19).

⁹ O termo foi usado pela primeira vez somente no século XIX. Naquele momento, ele designava a área cultural abarcada pelos estudos clássicos em oposição às disciplinas científicas (JUNGBLUT e PEREIRA, 2010, p. 36).

Outra instituição que surgiu por volta do século XII e que também foi fundamental em todo esse processo foi a universidade. A esse respeito Marcondes (2005, p. 125) relata que:

As primeiras universidades resultam, na verdade, da aplicação do modelo das ligas ou corporações de ofício no campo da educação reunindo por um lado mestres e por outro estudantes, provenientes de diferentes regiões da Europa [...]. Já no final do século XII haviam surgido na Itália a universidade de Bolonha (1088) [...] e a de Salerno (1050) [Faculdade de Direito e de Medicina, respectivamente. Eram instituições leigas]. A primeira universidade a seguir o modelo de uma faculdade de artes e uma de teologia foi a de Paris. Segue-se a de Oxford, na Inglaterra, e logo após muitas outras, destacando-se as de Toulouse, na França, de Salamanca na Espanha, e a de Cambridge, na Inglaterra.

Logo de início foi desenvolvido nas universidades não apenas o exercício do ensino, mas, através de discussões, polêmicas e pesquisas realizadas, uma significativa produção de conhecimento. Nesse viés, a liderança da Igreja compreende a importância e eficácia das “universidades na elaboração e sistematização de um saber teológico e filosófico necessário para combater os hereges e desenvolver a cultura do mundo latino até então menos desenvolvida do que a árabe e a bizantina” (MARCONDES, 2005, p. 125). O próprio fundador da Companhia de Jesus, o padre Inácio de Loyola, em sua busca por uma formação teórica bem fundamentada, percorreu os corredores e salas pelo menos de duas universidades: Paris e Salamanca, na Espanha. O início da carreira eclesiástica de Inácio de Loyola, fundador da Ordem, sofreu alguns desgastes. Antes mesmo da fundação da Companhia de Jesus, em razão de seu “ideário”, consubstanciado nos seus *Exercícios Espirituais*, Inácio de Loyola enfrentou os tribunais eclesiásticos em função de sua “elástica” interpretação e percepções. Em outras palavras, durante a sua gênese, a Ordem já percebia horizontes mais amplos do que o próprio movimento coevo e aceito que era o tomismo.

Assim é que, ao frequentar a Universidade de Alcalá foi acusado de sofrer influência dos “alumbrados” (EISENBERG, 2000, p. 30).¹⁰ No primeiro processo junto à Inquisição, Loyola sofreu duas prisões. Nesse episódio, ele fugiu para a Espanha. Num segundo processo, depois de ficar preso por 42 dias foi absolvido. Sua transferência para a Universidade de Salamanca não aliviou as pressões que sofreu anteriormente, e novamente foi acusado e preso por duas semanas, e, mais uma vez, absolvido das acusações. Após esses entraves, decidiu, em 1528, estudar em Paris, inicialmente no Collège de Montaigu. No transcorrer de sua estadia em Paris, de 1528 até 1535, Inácio de Loyola, quando fez teologia no Collège de Montaigu, estuda “a *Summa* de Tomás de Aquino ao invés do texto mais tradicional, as *Sentenças* de Pedro Lombardo” (EISENBERG, 2000, p. 30-31). No ano seguinte transferiu-se para o Collège de Sainte-Barbe, onde tem contato com o pensamento nominalista.

Esse contexto europeu do século XVI, como foi visto anteriormente quando se discutiu a expansão da fé, serviu de palco a inúmeras discussões. Com frequência ocorreram no “meio letrado de Paris [...] debates humanistas [onde] Inácio de Loyola realizou seus estudos de filosofia e teologia em 1529 e 1534, absorvendo o clima da época” (TAVARES, 2004, p. 92).

Conforme já visto, diferentemente, por exemplo, dos franciscanos, Ordem religiosa fundada no século XII, que passou por uma estruturação por mais de dois séculos até iniciar seu envolvimento nos domínios ultramarinos dos países ibéricos, a gênese da Companhia de Jesus ocorreu no contexto de uma turbulência na própria Igreja com sua necessária e imperiosa Reforma, além da disputa ideológica, espacial e de influência com a Reforma protestante e de todas as transformações políticas, econômicas e sociais pelas quais a Europa passava. Apesar do que ocorreu no mundo ocidental, a Companhia de Jesus se organizou e se desenvolveu em plena ação missionária. Ao mesmo tempo, a Igreja Católica passava por uma avalanche de movimentos e discussões internas. É nessa atmosfera que surgiram movimentos patrocinados por alguns segmentos da Igreja, nos quais, a erudição e a reflexão crítica

¹⁰ Os alumbrados estavam sendo perseguidos pela Igreja que considerava a religiosidade introspectiva e o carisma de suas lideranças uma ameaça ao dogma prevaiente de que somente os sacramentos e a Igreja podiam mediar a devoção.

tiveram seus fundamentos sustentados na interpretação dos clássicos gregos antigos, sob a inspiração da exegese do Novo Testamento.

Tensões das retóricas franciscana e jesuíta

Foi nessa forte distensão político-religiosa na Europa que foi fundada, em 1539, a Companhia de Jesus, uma das mais polêmicas instituições religiosas que rompeu com a lógica teocrática, se enveredou em vários segmentos do mosaico dos domínios ibéricos, integrou o sistema produtivo colonial, estreitando a relação entre os poderes religioso e temporal e que contribuiu com intensa participação na sociedade colonial brasileira sobre os aspectos cultural, educacional, social e econômico.

A Companhia de Jesus desde sua fundação já enfrentava complexidades, desafios e atropelos que moldaram um conceito com ampla significabilidade, adotado, inclusive, pela própria Ordem com a identificação de *noster modus procedendi* (nosso modo de proceder) que galvanizou uma lógica que evidenciou outro modo de ser, um *ethos* próprio, característico e marcante para o desenvolvimento de sua identidade.

A Ordem inaciana, designação pela qual a Companhia de Jesus também ficou conhecida, não experimentou aquilo que se poderia chamar de possíveis desvios anteriores, o que pode ter ocorrido com ordens mais antigas e que precisavam ser superados. A Ordem inaciana foi forjada no justo período em que os padrões eclesiásticos, após séculos de uma jornada da Igreja, clamavam por discussões, aliás o que ocorreu no Concílio de Trento (1545-1564). Tudo indica, que a Igreja clamava por mudanças e a realidade Ocidental, em transformação, apontava para isso. Desde sua fundação a Companhia de Jesus já sinalizava ares de mudanças e alargamentos, no que diz respeito a uma série de procedimentos, fossem eles na interpretação de alguns dogmas e princípios, já considerados consagrados por outras ordens, na prática litúrgica e até mesmo na ampliação de sua participação no meio social. Essas importantes “mudanças conceituais na empreitada catequizadora dos jesuítas no Novo Mundo” foram resultante de “uma dialética entre obediência e prudência”

(EISENBERG, 2000, p. 19). Esse novo ângulo de percepção em aglutinar a tradição cristã à realidade colonial, de forma a estabelecer e desenvolver uma compreensão mais laxa, mais tolerante “para que essa agenda missionária pudesse ser eficientemente cumprida”, levou, de forma institucional, àquilo que pode-se chamar de uma “nova interpretação do cristianismo [...], centrada naquilo que eles chamavam de “nosso modo de proceder” (EISENBERG, 2000, p. 32), como já comentado, levando a uma ortodoxia própria e peculiar.

O conceito de *orthodoxia* no início do século XVIII, segundo o Dicionário do padre Bluteau, compreendia “conformidade com a verdadeira doutrina da Igreja Catholica Romana”, e *orthodoxo* era entendido como “fiel, catholico, doutrina” (BLUTEAU, 1712-1728, p. 140). Pode-se observar que o conceito já era precário e amplo, levando-se em conta a múltipla interpretação do que seria “verdadeira doutrina”, bastando para isso que o interlocutor tivesse retórica e argumentação teórica suficiente para defender seu pensamento, aliás, coisa que não faltou na maior parte dos integrantes da Companhia de Jesus.

Mas, apesar dessa e não poucas outras divergências nas quais a Ordem se desgastou interna e externamente, uma conceituação apropriada de Célia Tavares parece aglutinar o destacado posicionamento dos inicianos diante das outras ordens religiosas: a adaptação paulina. A autora, sem deixar de perceber, “de maneira geral, a postura etnocêntrica e europocêntrica” na Ordem, indica que esses religiosos acabaram “construindo na sua prática cotidiana fórmulas de abordagem de aproximação que podem ser mais bem entendidas ao usar-se o conceito de “mediadores culturais [através de uma] passagem, salto ou transferência de um universo intelectual, material ou religioso para outro” (TAVARES, 2004, p. 97). Em sua análise, Wright foi mais enfático pois percebe uma “diversidade de táticas para evangelização adaptada às circunstâncias e aos gostos locais” (WRIGHT, 2005, p. 68).

Em seu “modo de proceder” os inicianos não procuraram anular a crença e o sagrado do outro, talvez porque não conseguiram ou não tiveram a força e poder necessários e suficientes para tal, mas de qualquer forma, houve uma superposição de elementos, no entendimento de Pompa (2003, p. 86), considerando que:

O esforço missionário concentrou-se exatamente nesta “tradução para os códigos culturais nativos de conceitos europeus, da mesma forma como eles traduziram a si próprios nos mesmos códigos (lembre-se da sobreposição entre xamã e jesuíta, por exemplo). Por outro lado, esta “tradução” foi re-traduzida, ou seja, de-codificada e re-codificada pelos destinatários indígenas da mensagem cristã: o resultado foi a produção de uma religião “híbrida”, no interior de uma cultura de contato.

Os hindus, por exemplo, ao frequentarem as missas na Índia ministradas nas igrejas jesuítas não foram obrigados a abandonar os seus sândalos naquilo que sua tradição os havia imposto. Da mesma forma, os índios no Brasil continuaram crendo no dilúvio enfrentado pelos seus antepassados e não sofreram a persuasão em assistir a missa vestidos com trajes europeus. A habilidade de alguns jesuítas foi em dimensionar e destacar as semelhanças e aproximá-las do cristianismo, dentro de uma lógica sempre contornada pela religiosidade. A articulação foi trazer as referências do sagrado alheio perpassadas no quadro dogmático cristão. Escandalizou outras ordens um jesuíta retirar seu hábito e usar uma específica indumentária local onde missionava como foi o caso do padre jesuíta Matteo Ricci na China, ao “descobrir que, caso se vestisse como padre, ninguém o levaria a sério, e por isso ele se vestia como um erudito confuciano, *traduzindo* assim sua posição social para o chinês” (BURKE e HSIA, 2009, p. 16, grifo meu), sofrendo inclusive a perseguição do Santo Ofício. Sua expectativa, foi de que com essa postura de mudança “para outro hábito ou roupa, [mudasse] também seu papel [na sociedade chinesa permitindo] cumprir sua função social com liberdade, poder e investidura” (ROSENSTOCK-HUESSY, 2002, p. 166-176). A vestimenta tornou-se, para Ricci, uma “linguagem formal” na ação missionária. Tudo aponta, porque talvez acreditasse que a verdadeira essência do cristianismo não estivesse em manifestações exteriores, muito embora tenham sido contumazes em empregar esse artifício na conversão do outro. Esse novo entendimento fez muita diferença.

A ortodoxia emergente e a prática missionária no Brasil

Entre 1500 e 1549 os franciscanos foram os únicos padres missionários no Brasil. Na expedição que chegou em nosso litoral em 1500, de acordo com a informação de Willeke (1974, p. 16-20), estavam a bordo oito padres franciscanos, liderados pelo frei Henrique Soares de Coimbra, que celebrou a primeira missa em solo brasileiro.

Na América portuguesa, a Companhia de Jesus iniciou suas atividades em 1549, ao mesmo tempo que já haviam transcorridos cinco anos do Concílio de Trento. Quando o governador Tomé de Souza veio para o Brasil com a missão de instalar o governo geral com vistas a iniciar um novo direcionamento da política econômica e administrativa portuguesa, trouxe com ele o primeiro grupo de jesuítas, considerando que esse projeto incluiu na colonização a cristianização. Assim, os primeiros jesuítas chegaram a Salvador nas pessoas dos padres Manoel da Nóbrega, João de Azpilcueta Navarro, Leonardo Nunes, António Pires, e os irmãos Diogo Jácome e Vicente Rodrigues, iniciando a organização dos aldeamentos e missões, inclusive com a inauguração dos primeiros colégios em São Paulo de Piratininga em 1554, em Salvador em 1556, seguido do Rio de Janeiro em 1567. Uma segunda leva de quatro sacerdotes desembarcou no Brasil em 1550. Três anos após, ao mesmo tempo em que a terceira leva de padres chegou, foi criada a Província Brasileira da Companhia de Jesus e Nóbrega foi nomeado seu primeiro provincial, fazendo de São Vicente o núcleo do esforço missionário, sendo substituído por Luís de Grã em 1560.

Em solo brasileiro também não faltaram questões polêmicas e muito criticadas pelas outras ordens religiosas, principalmente pelos padres franciscanos. Os padres jesuítas não faziam por menos, considerando que no caso do Brasil, desde sua chegada, costumavam usar crianças como intérpretes nas confissões de índios adultos. Sobre essa questão, o bispo Pedro Fernandes Sardinha, ao chegar ao Brasil em 1552, foi contrário a essa prática declarando que “violava o princípio da privacidade da penitência. [...] Nóbrega apelou aos teólogos jesuítas na Europa pedindo que julgassem a validade de tal prática [sem] precedentes na história do cristianismo”

(EISENBERG, 2000, p. 85). Os jesuítas continuaram a usar crianças no confessionário e a questão foi motivo de discussão por vários anos.

O padre franciscano Willeke (1974, p. 16; 87), ao fazer uma resenha sobre as atividades da Ordem franciscana no Brasil desde 1500, declarou que apesar do entusiasmo:

Apareciam também imprudências, indiscrições, rivalidades e discórdias com os membros vizinhos de outras ordens. Daí os litígios frequentes [...] exagerando os defeitos e erros dos “concorrentes”, para não dizer adversários, tanto civis como eclesiásticos [declarando] que não negamos que reinava certa animosidade entre jesuítas e franciscanos, tanto na Bahia como em outras capitânias.

A prática da medicina por alguns jesuítas foi outra questão marcante. O Direito canônico já havia reconhecido e declarado que a medicina tinha natureza pagã e o papa Alexandre II proibiu aos religiosos qualquer contato com essa atividade. Outro papa, Pio V, c.1493, orientou que o cristão deveria primeiro receber atendimento espiritual para depois, se fosse o caso, ser tratado por médico secular, porque, segundo Eisenberg (2000, p. 80-81):

As enfermidades do corpo, concluía o papa, frequentemente têm raízes nos pecados da alma. Por volta do século XVI, contudo, a medicina hipocrática, aprimorada por médicos da Renascença, tinha se espalhado por toda a Europa, trazendo consigo novos conhecimentos de anatomia, farmacologia e técnicas cirúrgicas [como a] anatomia de Vessalius. [...] Esses avanços, no entanto, demoraram mais para serem aceitos na Península Ibérica, onde a hegemonia católica não sofria qualquer ameaça. A dissecação, por exemplo, só foi legalizada na Espanha a partir do século XVIII, e a doutrina da circulação sanguínea foi constantemente rejeitada pelas autoridades espanholas durante todo o período.

Embora as fontes não indiquem de modo formal, possivelmente, José de Anchieta teve contato com práticas da medicina. Pode ser que esse conhecimento fosse anterior à sua formação eclesiástica. De qualquer forma, esse jesuíta chegou à

Colônia em 1553 junto com a terceira leva de padres da Ordem, seguindo para São Vicente. As habilidades médicas de Anchieta impressionaram Nóbrega por dois aspectos: primeiro pela efetiva cura que promovia para determinadas doenças, em especial de índios, e segundo pela influência que esse fato ocasionou na conversão dos ameríndios, na competição das curas feitas pelos pajés locais, porque “nas sociedades Tupi, o poder de comunicação com os espíritos estava restrito àqueles que tinham o dom da cura” (EISENBERG, 2000, p. 79). Nesse contexto, o padre José de Anchieta, com suas habilidades médicas, causou uma importante representação pelas suas curas que passaram a ser mais efetivas do que aquelas promovidas pelos respeitados pajés, que tiveram sua autoridade, de certa forma, minimizada e, em algumas circunstâncias, os jesuítas fizeram o papel de “enfermeiros e curadores [...] substituindo os xamãs [o que] foi fundamental para a conversão” (POMPA, 2003, p. 382). A preocupação de Nóbrega com a eficácia inicial da conversão dos nativos, esboçada em suas cartas por volta de 1552, foi suplantada, entre outras razões, pela persuasão das atividades de cura promovidas por Anchieta. Esse elemento, percebido pelas sociedades Tupi, se confundia com o elo de ligação do natural com o espiritual e, portanto, quem tinha esse dom adquiria respeito e autoridade, conforme a conclusão de Eisenberg (2000, p. 76-80) e Fridman (1999, p. 24).

Entre outros eventos, o conflito entre o dogma religioso e as circunstâncias, levaram o padre José de Anchieta a solicitar ao geral uma reconsideração sobre a prática da sangria por padres jesuítas, fundamentando que:

Ocorre muitas vezes que muitos têm necessidade de extrema de uma sangria, porque sem ela provavelmente morrerão como aconteceu a muitos este ano, em que se começou a executar isso, no qual houve e há muitas enfermidades [...] que V.P. alargasse isto para quem o soubesse executar bem, ao menos aos nossos irmãos coadjutores temporais, até mesmo pedindo-o de novo a Sua Santidade, se fosse necessário, porque, por via de leigos é isso impossível remediar-se (ASSUNÇÃO, 2000, p. 216).

A resposta de Roma ratificou a confiança, a crença na prudência e no desempenho daquele missionário pois entendeu que “não há inconveniente em que os

nossos irmãos coadjutores, que souberem sangrar, o façam, quando houver importante causa para isso e aos superiores parecer” (ASSUNÇÃO, 2000, p. 216).

Paulo Assunção levantou, entre outras, uma questão que aqui merece pertinência: “a doença para a Igreja, como também para a maioria da população europeia, era oriunda não de uma debilidade do organismo humano, mas sim de uma debilidade ético-moral”. O pesquisador continuou, “e portanto devem ser curadas principalmente no âmbito espiritual, para depois serem tratadas no plano material, que é uma decorrência do primeiro” (ASSUNÇÃO, 2000, p. 217). Aqui, mais uma vez, ocorreu uma transversalidade entre o Velho e o Novo Mundo, embora cada um com suas peculiaridades e diferenças. A crença indígena, embora aparentemente precária e basicamente estruturada em comportamentos e representações sensoriais, entende que a realidade natural é consequência das tribulações ocorridas na dimensão espiritual. Nesse escopo, além de utilizarem conhecimentos de medicina trazidos da Europa, ambientaram-se nessa particularidade à cultura indígena e ficaram também com o encargo dessa prática na qual atendiam a população, a armada portuguesa e ao governador. Na argumentação de Fridman (1999, p. 24), a presença de médicos cariocas formados pela Universidade de Coimbra, contratados para o hospital da Misericórdia, único até o século XVIII, teria efeito a partir do século XVII.

Maria de Deus Manso reporta ainda que no colégio de São Paulo de Goa, principal colégio jesuíta na Índia, funcionou uma “Aula de Medicina em 1703, depois reforçada por uma Aula de Cirurgia em 1716” (MANSO, 2009, p. 172). A autora complementa que este embrião deu origem à Escola Médico-Cirúrgica instituída oficialmente em 1842.

Ocorrência também importante são os registros jesuíticos que relatam experimentos com medicamentos originários na incorporação da farmacopeia nativa e de terapêuticas curativas indígenas que estes vivenciaram na América hispânica e portuguesa, apesar de estes saberes e procedimentos terem sido alvo de depreciação ou de enfática condenação. Os relatos dos padres jesuítas Pedro de Montenegro e Segismundo Asperger, na organização de catálogos de plantas medicinais sistematizando esse conhecimento e suas aplicações, indicam um pioneirismo no final

do século XVII e início do século XVIII, consubstanciando “informações relativas à farmacopeia americana [e a] existência de herbários e boticas nos colégios e nas reduções jesuíticas” (FLECK, 2011).

O envolvimento dos jesuítas do colégio do Rio de Janeiro com a botica, remete à presença de médicos na América portuguesa por conta do Dr. Francisco Marquez Coelho, que atuou na galé *Magdalena* e fixou residência, por solicitação do governador Bernardo Miranda Henriques em 1635, no Rio de Janeiro. Desse fato já havia transcorrido quase um século que as traduções em latim das obras clássicas de medicina grega, de autoria de Hipócrates e Galeno, circulavam pela Europa renascentista. De acordo com a pesquisa de Alencastro (2000, p. 133-134), nos idos de 1670 o médico cristão-novo Simão Pinheiro Morão, formado nas universidades de Salamanca e Coimbra, fugindo dos rigores religiosos da Inquisição, se estabeleceu no Recife, tornando-se um crítico daqueles que chamava de “empíricos do Brasil” que tinham lido traduções de livros de medicina e valorizavam as práticas do gentio da terra e dos negros feiticeiros, perfil que se enquadrou aos inacianos.

Alguns jesuítas tinham conhecimento, mesmo que rudimentar, da medicina, e outros, como o padre Pedro de Montenegro, eram formados antes de ingressar na Ordem, levando em conta que “nos dois primeiros séculos, a medicina coube aos padres da Companhia de Jesus, que, além de utilizarem seus conhecimentos trazidos da Europa, ambientaram-se na cultura indígena. Eram médicos da população, de armadas portuguesas e do governador” (FRIDMAN, 1999, p. 24), demonstrando que esse envolvimento dos jesuítas foi mais uma de suas atuações bem sucedidas, como indicam a existência de boticas no colégio, em seus engenhos e fazendas e os registros de rendimentos nesta área até a época de sua supressão.

Esses elementos alinharam um quadro com três vertentes: a teoria providencialista sob a qual os pecados do homem eram a causa de seus males; a ciência médica com seus princípios e métodos; e, o empirismo. Nesse contexto, os jesuítas acabaram por amalgamar a ciência ao empirismo proveniente de aguçadas observações das práticas indígenas brasileiras e daquelas trazidas pelas várias etnias africanas.

A obra do padre jesuíta Fernão Cardim (2000) sobre o Brasil colonial, escrita no final do século XVI, ao que tudo indica, estimulou a Companhia de Jesus a mais essa “circularidade cultural” (GINZBURG, 2006), acreditando na efetividade de uma forma de “medicina nativa”.¹¹ Além de descrever, com detalhes, a beleza, as características, suas utilidades e perigos que representavam os 108 animais de várias espécies, tais como, mamíferos, répteis, aves, peixes, moluscos e crustáceos, Fernão Cardim deu a mesma atenção à utilidade, quer para alimentação, quer para a farmacopeia, da flora disponível encontrada na natureza.

Nesse sentido, apontou ervas, raízes e cascas de vegetais, utilizadas pelos indígenas, para diferentes enfermidades, entre elas, seis indicações para tratamento de feridas, cinco para febre e “boubas” (lesões cutâneas), quatro para cura de chagas, três para fígado e “câmaras de sangue” (diarreia), além de outras indicações para lombriga, cólica, sarna, dor de dentes, catarro, estômago, “fluxo de sangue” (hemorragias) e até para peçonha de ofídios e flechas “ervadas” (com veneno).

Fleck (2011) comentou que alguns padres jesuítas, que missionaram no Brasil, prescreviam o tempo que determinada casca, raiz ou folha deveria ficar de molho em água fervente ou morna, com o tempo necessário para se rezar tantas ave-marias. Percebe-se nessa constatação a vocação daqueles sacerdotes em traduzir a cultura do meio social aos seus valores religiosos, combinando a prática da farmacopeia com a religião.

Apesar do breve do papa Urbano VIII de 1637, proibindo os padres de se envolverem na comercialização de medicamentos, e de outros decretos papais no sentido dos sacerdotes serem impedidos de praticarem o boticário, argumentos mais pontuais e pragmáticos conseguiram contornos às normas, adaptando-as à realidade. Foi aliás o que ocorreu com a autorização do Padre Geral, posição mais proeminente na hierarquia da Companhia de Jesus, ao padre José de Anchieta para realizar sangrias, assunto já detalhado.

¹¹ Em sua obra, o padre jesuíta Fernão Cardim fez referência a Nicolau Monardes, médico e naturalista espanhol que escreveu várias obras sobre os produtos oriundos do continente americano e foi fundador do Museu de História Natural em Sevilha no ano de 1574.

De uma ou outra forma, Abreu (2010, p. 360) destaca que os jesuítas promoveram a venda de produtos da farmacopeia em suas boticas e os valores não foram tão pequenos, a ponto de no colégio do Rio de Janeiro, em 1701, a farmacopeia render 800 escudos romanos (aproximadamente 880\$000 reis), representando 7% de toda a renda. Embora o rendimento com a botica não tivesse chegado a valores muito altos foi uma atividade que ampliou os lucros dos colégios, por volta da segunda metade do século XVII, em virtude do aumento populacional nas capitanias. Os medicamentos da farmacopeia jesuíta atendiam os religiosos da Companhia de Jesus, mas também eram comercializados à população em geral, a religiosos de outras ordens e a outras boticas, como comentado por um passageiro anônimo da fragata francesa *L'Aigle*, que passou pelo Rio de Janeiro em 1703, ao indicar “a botica mantida pelos jesuítas, que abastecia todas as outras da cidade e que considerou bem decorada, asseada e provida de todos os tipos de drogas” (ABREU, 2010, p. 316). Provavelmente, de acordo com a previsão de Carvalho (1991, p. 53), o passageiro referiu-se à botica existente junto à portaria que intermediava a área de acesso e as partes internas do colégio com a entrada da escola dos alunos externos, uma espécie de parlatório.

Outra questão também muito polêmica na Europa iniciou depois de 1530, quando ocorreu uma forte perseguição aos cristãos-novos, que eram os judeus ou descendentes de judeus, até a terceira ou quarta geração, que tinham sido convertidos ao cristianismo, sendo que alguns passaram a ser suspeitos de continuarem na prática judaica. Tal desconfiança justificou a instalação, em Portugal, do Santo Ofício da Inquisição, com ampla autoridade, conforme descreve Boxer (1969, p. 257-259), inclusive sobre tribunais civis e eclesiásticos. Essa intolerância de caráter religioso, no longo prazo, tornou-se desvantajosa para a economia portuguesa, pois acabou causando a emigração comercial e financeira dos cristãos-novos, contribuindo para a prosperidade de Amsterdã e Londres. Nessa mesma ótica, tal situação levou, em 1591, a visita do Santo Ofício às “capitanias de cima” no Brasil, atual Nordeste, estimulando a vinda de cristãos-novos com muitas posses para o Rio de Janeiro, que

acabaram por investir seus recursos econômicos na construção de engenhos.¹² Contrariando a lógica religiosa, percebendo a importância da aplicação de recursos financeiros na capitania do Rio de Janeiro e sensíveis àquela oportunidade, os jesuítas tornaram-se protetores dos cristãos-novos recém-chegados aos espaços fluminenses, de acordo com a pesquisa de Fridman (1999, p. 22). Essa foi mais uma questão contraditória em que os jesuítas se envolveram, considerando que existiam fortes preconceitos aos cristãos-novos, tanto no meio religioso como no social. Assim o padre jesuíta António Vieira, com a restauração lusitana de 1640 e atento aos interesses da Coroa, que acabara de instituir o Conselho Ultramarino (1642) buscando reativar o sistema mercantilista na colônia, sugeriu a criação e passou a ter muita influência na Companhia Geral de Comércio (1649), onde, por sua intervenção, reuniu também “capitais dispersos de judeus e cristão-novos” (CARVALHO, 1991, p. 94), contornando esse possível obstáculo, incluindo entre os 52 artigos que organizaram a companhia, a possibilidade de receber investimentos de “pessoas de qualquer qualidade” (CAETANO, 2009, p. 223) com um mínimo de 20 cruzados, por 20 anos. De acordo com Abreu (2010, p. 402-403), ainda aproveitando sua influência política, Vieira aconselhou ao rei D. João IV a suprimir a pena de confisco de bens para alguns “crimes” praticados pelos cristãos-novos, o que muito contrariou os inquisidores da época. Esse tema também serviu para aumentar a tensão entre os jesuítas fluminenses e a Câmara do Rio de Janeiro, que pediu, em 1658, ao monarca providências, pois, os “marranos” não eram enfrentados pelos religiosos locais e o Rio de Janeiro vinha se tornando a “cidade dos hebreus” (ABREU, 2010, p. 410). Numa amostragem feita por Maurício de Abreu (2010, p. 438-443), entre 132 cristãos-novos moradores no Rio de Janeiro e denunciados pelo Santo Ofício, entre 1676 e 1711, foram encontrados 51 mercadores e negociantes, 36 senhores de engenho, 14 advogados, seis médicos, seis contratadores (uma espécie de “terceirização” para cobrança de tributos), três ourives, além de outros ofícios, demonstrando a integração desse grupo no cotidiano colonial fluminense.

¹² Mas, a Inquisição não fez por menos no Rio de Janeiro. Entre 1708 e 1712, apesar dos cristãos-novos terem exercido um papel significativo na economia da capitania, esses proprietários, pelas denúncias que enfrentaram, perderam três engenhos confiscados em Jacarepaguá, dois na ilha do Governador, dois em Irajá, três em Sapopemba, dois em São João de Meriti, um em Campinho, três em Guaxindiba, um em Piraquara, um na Pavuna e dois em Jacutinga, totalizando 20 engenhos sequestrados pelo fisco real (ABREU, 2010, p. 123-124).

De acordo com os fatos comentados anteriormente, os jesuítas afastaram-se da teoria agostiniana da predestinação se aproximando da visão tomista do livre-arbítrio, dando azo ao seu modo de proceder e a uma ortodoxia emergente que se afastou dos padrões culturais e religiosos tradicionais europeus, numa capacidade adaptativa decorrente do equilíbrio entre a prudência, a tolerância, a autonomia e a iniciativa. Esse conjunto forma a base do que Eisenberg chama de “casuística jesuítica” (EISENBERG, 2000, p. 45). Os acontecimentos narrados mostram que o renovado significado do conceito de missão foi praticamente forjado e desenvolvido pela Ordem que foi fundada 25 anos antes da conclusão do Concílio de Trento, cuja vocação apostólica e missionária, com acentuado universalismo, buscou uma proposta que dialogava entre a tolerância e a prudência às violações normativas com uma perspectiva elástica “que sacrificou o respeito das formas à obtenção dos resultados” (POMPA, 2003, p. 65-69). Nesse escopo, tais circunstâncias teriam levado os jesuítas a serem “especialistas em tradução cultural, instruídos pelo fundador da Ordem, Inácio de Loyola (nas palavras de São Paulo), a serem *todas as coisas para todos (omnia omnibus)*” (BURKE e HSIA, 2009, p. 21).

Conclusão

Ao que tudo indica, os jesuítas muito se aproximaram do que Max Weber chamou de “ética da responsabilidade” ou teleológica, na qual o indivíduo avalia as circunstâncias e antecipa as repercussões e efeitos possíveis de sua ação com vistas à obtenção de determinado propósito. Diferentemente da “ética da convicção” ou deontológica, na qual o indivíduo se impõe pelas normas e uma tábua de valores previamente estabelecidos com uma percepção voltada para “faça algo porque é mandamento” (WEBER, 2010).

No exercício da tradução cultural, dois elementos foram fundamentais para a Ordem inaciana: a ortodoxia emergente e a adaptação paulina, considerando, que a segunda dependeu da primeira, levando em conta a impossibilidade em adaptar situações e comportamentos sem permitir uma elasticidade e laxismo à doutrina estabelecida. Uma Ordem religiosa, embora tenha seus princípios definidos em suas

Constituições e, no caso da Companhia de Jesus, também em seus *Exercícios Espirituais* o eixo teórico de sua doutrina, deveria seguir a ortodoxia cristã em vigor, ou seja, a “verdadeira doutrina da Igreja Catholica Romana”, conforme o dicionário do padre Bluteau. Os jesuítas reinterpretaram a notação de “verdadeira doutrina”, levando ao extremo a percepção privilegiada do apóstolo Paulo, que foi indicar ao missionário a sua tarefa maior: conquistar almas para Cristo: “Fazer-se tudo para todos, para por todos os meios chegar à salvação de todos” (I Coríntios 9:22).

Desta forma, não restam dúvidas de que o tomismo, com seus princípios do livre-arbítrio e autonomia humana no universo de Deus, serviu de base às posturas e pensamentos adotados na árdua tarefa de cristianizar. Conhecer o boticário indígena e emoldurá-lo com a farmacopeia trazida da Europa e empregá-los na cura na sociedade Tupi, fez um significativo e importante sentido naqueles indivíduos, o que, certamente, não ocorreria na China, onde a estratégia foi, entre outras, conhecer seu desenvolvimento na produção de conhecimento, tanto literário como científico, mesclando-o com traduções do que se consideravam os melhores clássicos que a Europa tinha contato na época, como, por exemplo, a tradução de *Os quinze livros dos elementos de Euclides (Euclidis elementorum libri XV)*, feita pelo padre jesuíta Matteo Ricci, com a colaboração do literato chinês convertido ao cristianismo Xu Guangqi, pela perspectiva de Burke e Hsia (2009, p. 50-51), muito contribuiu na qualidade de co-tradutor ou editor estilístico, nos idos de 1607.

A rigidez e inflexibilidade da ortodoxia tradicional, passou a subordinar-se, nesse propósito, ao preço da adaptação que se tornou uma marca da Ordem em todos os espaços que atuou, conforme ilustrado anteriormente, em função de uma refinada dialética entre a tradição cristã, a exegese do Novo Testamento, em especial da interpretação e imagem, provenientes da leitura que os jesuítas fizeram do apóstolo Paulo, o reflexo da filosofia grega clássica e sua percepção pela visão particularizada do tomismo e a influência religiosa e cultural locais.

Finalmente, percebe-se como foi importante o resgate da compreensão e reinterpretação que os filósofos clássicos da Antiguidade, em especial Platão e Aristóteles, promoveram com sua influência, apesar da temporalidade ocorrida entre aquele momento e a modernidade, permitindo pensamentos diversos numa

instituição tida como tradicionalista como a Igreja Católica, e, em que medida, novos arranjos ideológicos moldaram uma Ordem religiosa que, apesar das resistências internas e externas, promoveu atitudes e ações contrastantes com o perfil cristão europeu, e como tal comportamento afetou ou transformou o cenário político, social e econômico do Brasil colonial.

Referências Bibliográficas:

ABRÃO, Bernadette Siqueira (org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ABREU, Maurício de Almeida. *Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. v. 2. Rio de Janeiro: Andréa Jakobson Estúdio Editorial, 2010.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; “Vida e obra” por José Américo Motta Pessanha. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AQUINO, Tomás de. *Súmula Teológica*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000.

BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Lisboa, 1712-1728. Disponível em <www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 20 abr. 2012.

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia cristã*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BOXER, Charles R. *O império colonial português (1415-1825)*. Tradução Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1969.

BURKE, Peter e HSIA, R.Po-chia (orgs.). *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Tradução Roger Maioli dos Santos. São Paulo: UNESP, 2009.

CAETANO, Antônio Filipe Pereira. *Entre drogas e cachaça: a política colonial e as tensões na América portuguesa (1640-1710)*. Maceió: EdUFAL, 2009.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. 2. ed. Lisboa: CNCD, 2000.

CARVALHO, Anna Maria Fausto Monteiro de (org.). *A forma e a imagem: arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro colonial*. Rio de Janeiro: PUC RJ, 1991.

CATÂNEO, Marciel Evangelista. *Produção Filosófica*. Santa Catarina: UNISUL, 2010.

DOWLEY, Alan (org.). *Atlas Vida Nova: da História e do cristianismo*. Tradução Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1998.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

FLECK, Eliane Cristina Deckman. *Caridad y ciencia adecuada en tierras tan pobres de medicos y boticas: Medicina e missão na América meridional (séculos XVII e XVIII)*. In XXVI Simpósio Nacional de História. ANPUH. São Paulo, 17-22 jul. 2011.

FRIDMAN, Fânia. *Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Garamond, 1999.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução Maria Betânia Amoroso; José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

JUNGBLUT, Cesar Augusto e PEREIRA, Lucesia. *História da Filosofia III*. 2. ed. Palhoça: UNISUL, 2010

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. v. 1. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. Lisboa: Livraria Portugália, 1945.

MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Macau: Universidade de Macau; Universidade de Évora, 2009.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MARQUES, Carlos Euclides e NESI, Maria Juliani. *História da Filosofia II*. Santa Catarina: UNISUL, 2008.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *A origem da linguagem*. Tradução Pedro Sette Câmara. Rio de Janeiro: Record, 2002.

TARNAS, Richard. *A epopeia do pensamento Ocidental*. Tradução Beatriz Sidou. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2010.

WILLEKE, Venâncio. *Missões franciscanas no Brasil (1500-1975)*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1974.

WRIGHT, Jonathan. *Los jesuítas: una historia de los "soldados de Dios"*. Tradução José Antonio Bravo. Buenos Aires: Debate, 2005.

Recebido em 29 de maio de 2012.

Aprovado em 02 de julho de 2012.