

## **O Franciscano e o Jesuíta: tradições da educação brasileira**

**Luiz Fernando Conde Sangenis<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro/RJ – Brasil

**RESUMO – O Franciscano e o Jesuíta: tradições da educação brasileira.** O franciscano e o jesuíta são tradições culturais do Ocidente nascidas na Europa e expandidas aos quatro cantos do mundo. Tratamos das circunstâncias particulares dessa presença na América e no Brasil. Aqui são concebidos ao modo de tipos ideais dialogantes, que compuseram criativa tensão no âmbito da nossa história educacional. Desejamos realçar a tradição franciscana que permanece secundarizada pelos pesquisadores e autores, mesmo em textos fundamentais para a decifração do Brasil. No esforço de compreensão do franciscano e do jesuíta, e a partir da imbricação da temática com o campo da educação colonial, lançamos mão de textos e de autores paradigmáticos de ambas as tradições, em especial, de Gilberto Freyre e de Fernando de Azevedo.

Palavras-chave: **Franciscano. Jesuíta. Educação Colonial Brasileira. Gilberto Freyre. Fernando de Azevedo.**

**ABSTRACT – The Franciscan and the Jesuit: traditions of Brazilian education.** The Franciscan and the Jesuit are Western cultural traditions born in Europe and expanded to throughout the world. We have approached the circumstances of this presence in America and Brazil. Here they are designed in the manner of ideal types in dialogue, which composed a creative tension within our educational history. We wish to highlight the Franciscan tradition that remains sidelined by researchers and authors, even in the basic texts for the decipherment of Brazil. To understand the Franciscan and the Jesuit, and from the imbrication of the theme with the field of colonial education, we used paradigmatic texts and authors of both traditions, particularly Gilberto Freyre and Fernando de Azevedo.

Keywords: **Franciscan. Jesuit. Brazilian Colonial Education. Gilberto Freyre. Fernando de Azevedo.**

Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral de *um ou vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo *de pensamento*. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia* (Weber, 2010, p. 106, grifos do autor).

### Brasis x Brasis, Distintos e Complementares

Grandes intérpretes do Brasil produziram ou se valeram de conceitos polares e duais para tematizar a realidade brasileira. Certamente o fizeram (não importando a intencionalidade de cada um em utilizar artifício que se coaduna ao *tipo ideal* weberiano), porque, dessa maneira e com maior propriedade, puderam tratar dos componentes complexos que conformam as brasilidades. Esses conceitos dialogantes, às vezes tensos, não necessariamente excludentes, mas opostos, operam antíteses capazes de formar quadros com a finalidade de constituir tentativas de traçar uma ideia do Brasil.

Do gênio à habilidade analítica, sucedem-se esses intérpretes num longo e impressionante exercício exegético de decifrar Brasis distintos e distantes quase irredutivelmente, e cujas identidades formadoras da nação conflituam-se com o seu devir. Euclides da Cunha (1902) arquiteta os conceitos de *sertões* e de *litoral*, enquanto *casa grande* e *senzala* são as intuições conceituais que melhor caracterizam a obra de Gilberto Freyre (1933). Jacques Lambert (1959) contrapunha o *novo* e o *arcaico* no seu conceito de *dois Brasis*, ideia de que se aproxima Roger Bastide (1964) no entendimento de que o país é uma *terra de contrastes*. E falando de gentes, de seus comportamentos e estilos de colonização, saltam as tipologias de Sérgio Buarque de Holanda (1936), *trabalho e aventura*, de Roberto DaMatta (1987) *a casa e a rua*, e de Darcy Ribeiro (1995), *o barroco e o gótico*. São apenas alguns exemplos, jamais exaustivos.

Bastide (1964, p. 232) consegue bem traduzir o efeito desejável dos contrastes:

Todos os contrastes de terra e vegetação, de raça e de etnias, de costumes e de estilos permanecem brasileiros. Todas as oposições de velocidade e lentidão não impedem que o tempo, que ora parece estagnar preguiçoso, ora se precipita para o futuro, seja sempre o mesmo tempo brasileiro. Até agora, foi focalizada a harmonização de contrários, água e fogo, açúcar e café, litoral e sertão, e verificou-se que as civilizações antagônicas, a do gaúcho no Sul e a do vaqueiro no Norte, a do fazendeiro e a do industrial, a do negro e a do imigrante, são antes complementares do que antagônicas. Mas há uma unidade mais profunda do que a da simples complementaridade entre elas; por toda parte, são encon-

trados os mesmos problemas fundamentais, impostos pelo meio geográfico ou herdados da história.

O grande risco dos dualismos é quando deixam de ser apenas um esforço de abstração de traços que caracterizam e potencializam os fenômenos que desejamos compreender. Da polarização, de maneira indevida, pode-se passar a uma espécie de binarismo lógico-formal, moral, quase maniqueu. Um dos extremos passa a representar o *dever ser*, portanto, a tese que deverá vencer a opositora, não havendo espaço para a pluralidade, apenas para a uniformidade. Ou escolhemos a civilização, ressaltando o artigo definido, ou pereceremos sob a barbárie. Desse jeito, o nosso sertão – tudo o que começa ao término da Avenida Central, conforme demarcou Afrânio Peixoto (1922)<sup>1</sup> – passa a ser lugar do atraso, da rusticidade, do arcaísmo renitentes, à mercê da patologia, do fanatismo, do milenarismo religioso e político. É a ideia de que o lado são deve vencer o outro canhestro. Sobretudo quando há convencimento de que “Estamos condenados à civilização [...]” (Cunha, 2001, p. 157)<sup>2</sup>, o lado sombrio, o tempo lento, e a ignorância errática, devem ceder ao extremo luminoso, veloz e racional.

As palavras de Lambert (1973, p. 106-107) são um bom exemplo do perigo da uniformização compulsória:

A situação no Brasil não é tão séria porque não se trata nem de duas raças nem de dois povos formando duas sociedades diferentes, mas de indivíduos que professam a mesma religião, falam a mesma língua e têm a mesma nacionalidade, a mesma história e a consciência da sua solidariedade. Não há qualquer obstáculo, além do econômico, à transição de uma sociedade para outra, o que não impede que o Brasil precise urgentemente difundir por todo o país os níveis e métodos de vida das regiões evoluídas.

A reflexão que foge aos binarismos é sempre salutar e mais de acordo com a realidade, inexoravelmente contraditória, diversa, plural. É importante lembrar que, para o próprio Weber (2010), a história não representa o processo da razão triunfante, preferindo a oposição razão/não razão, em frequente conflito. Na defesa do método compreensivo, entende que as ciências sociais se debruçam sobre a ação humana, tão vária, ainda que dotada de sentido e de intencionalidade, a ação social.

### **Franciscano x Jesuíta, uma Dualidade Cambaia**

Propusemos o franciscano e o jesuíta constituindo conceitos que dialogam sob tensão no âmbito da nossa tradição educacional. A dualidade franciscano-jesuítica se recente da consideração dos intérpretes da história e da cultura brasileiras. Pesam por demais a pena e o verbo sobre o vértice jesuítico. O melhor da produção científica luso-brasileira, há tempos, tem se detido ao estudo do jesuíta. O franciscano permanece praticamente esquecido ou secundarizado pelos pesquisadores e autores, mesmo em textos fundamentais para a decifração do Brasil.

Essa dualidade cambaia é renitente, vai além da historiografia ou das análises sociológicas e antropológicas, e atravessa os estudos literários e filosóficos.

A título de exemplo, e sem desmerecer o grande esforço intelectual e criativo que originou o ensaio literário de Alfredo Bosi (1992), *Dialética da colonização*, poderíamos imaginar quão mais dialética teria sido a sua contribuição, caso também se aplicasse sobre autores e textos franciscanos conhecidos e acessíveis. Ora, entre os muitos autores escolhidos por Bosi não figura franciscano algum. No entanto, considera as inestimáveis contribuições de três jesuítas: Anchieta, Vieira e Antonil.

Para expressar a dialética da colonização, entre vencidos e vencedores, não faria nada mal que alongasse, antes de preterir alguém, deslindando as contribuições dos que não pertencem ao cânone dos que sempre têm garantida presença. Por que se passa bem sem a consideração de textos da maior importância? Entre os inelegíveis, é justo mencionar a *História do Brasil*, de Frei Vicente de Salvador (1889 [1627]), baiano, primeiro brasileiro nato a escrever a nossa história; o *Jardim da Sagrada Escritura*, de Frei Cristóvão de Lisboa (1653), postumamente editado, famoso livro de sermonários do homem que exerceu notável ação missionária, política, literária e científica no Maranhão e Grão-Pará; e o *Orbe seráfico novo brasílico*, do grande cronista pernambucano que foi Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão (1761), mestre educador, genealogista, cronista oficial de sua província religiosa, poeta, acadêmico e orador sacro.

Quanto aos dois últimos frades franciscanos, podemos acrescentar outros textos conhecidos e acessíveis. Da autoria de Frei Cristóvão de Lisboa (1967), avulta a *História dos animais e árvores do Maranhão*, obra do Século XVII, que o torna primeiro naturalista da Amazônia. Quanto a Frei Jaboatão, é obrigatório referir-nos, respectivamente, ao livro que reuniu parte dos seus muitos sermões, intitulado *Jaboatão místico em corrente sacras dividido* (1758), e ao seu *Catálogo genealógico das principais famílias que procedem de Albuquerque e Cavalcantis em Pernambuco e Caramurus na Bahia* (1889), esse último escrito em 1768.

Mais saltam à memória tantos outros franciscanos ilustres, homens marcantes nos lugares e épocas em que viveram e dos quais ainda guardamos as obras e os feitos notáveis. E, para compor a sucessão no tempo e no espaço brasileiro, rememoramos os nomes de mais alguns franciscanos que viveram, mais ao sul do país, e que distinguiram nossa história política e cultural.

Entre os naturalistas brasileiros que se empenharam no estudo de nossa flora, está Frei José Mariano da Conceição Vellozo (1827), que ocupa um lugar de destaque pela sua obra monumental intitulada *Flora Fluminensis*, terminada em 1790.

Frei Francisco de Santa Teresa de Jesus Sampaio, Frei Antônio de Santa Úrsula Rodovalho, Frei Francisco de São Carlos e Frei Francisco do Monte Alverne têm seus lugares entre os vultos que dominavam a tribuna sacra no começo do século XIX. Mas é Frei Sampaio reconhe-

cido prócer da Independência, haja vista a sua atuação de orientador político, jornalista combatente e de orador sacro eloquente, demonstrando grande devotamento à causa do nacionalismo no instante em que as Cortes de Lisboa procuravam reduzir-nos de novo à condição de colônia. Foi autor do manifesto que, em apenas uma semana, arrebatou mais de oito mil assinaturas e tornou-se conhecido como *Manifesto do Rio de Janeiro*, texto que pedia a permanência do Príncipe D. Pedro no Brasil. Além da redação do documento, ajudou Frei Sampaio a polir o discurso que o Presidente do Senado, José Clemente Pereira, faria no dia 9 de janeiro de 1822, na sessão solene para entrega do manifesto ao Príncipe. Nessa ocasião, pronunciou Dom Pedro o “Fico”, pelo qual assumia, como sua, pública e oficialmente, a causa do Brasil.

Também, como esquecer Frei Antônio de Santana Galvão, natural de Guaratinguetá (SP), primeiro santo canonizado no Brasil e cujo processo de beatificação e de canonização foi concluído em 1991?

A pergunta permanece. Por que continuam esquecidos esses e tantos outros franciscanos, suas vidas, suas obras e seus textos?

### **Franciscano x Jesuíta: tipos ideais polares**

Quanto ao franciscano e ao jesuíta, o que podemos dizer sobre a sua compreensão? São tipos ideais, próximos ao que entendeu Weber (2010). Há pessoas concretas, com nome e sobrenome, que se tornam franciscanas ou jesuítas, por exemplo, quando decidem ingressar nas ordens religiosas fundadas por São Francisco de Assis ou por Santo Inácio de Loyola. Existencialmente, pessoa alguma é supósito do franciscano ou do jesuíta (se esses nomes são a definição de uma *essência* pura), já que indivíduo algum pode ser idêntico ao que nomeamos de franciscano e de jesuíta, assim como também não dizemos que este ser humano é a humanidade. Porque o que estamos tipificando de franciscano e de jesuíta, ontologicamente, não existem em estado puro na realidade, a não ser nas nossas formas ideais. Só o pensamento humano abriga essas formas em grau superlativo. Todavia, um indivíduo concreto pode vir a assumir características franciscanas e jesuíticas em medidas variadas de prevalência. Assim poderíamos dizer que Anchieta, dentre os jesuítas, é o santo mais franciscano da Companhia. Franciscano e jesuíta também podem ser entendidos ao modo de duas metáforas capazes de nos levar a intuir o que as palavras teóricas das definições não nos explicam com tanta eficácia. São polaridades, dualidades, opostas, mas não antagônicas ou que se excluam mutuamente, correspondentes ao *yin* e *yang* oriental. Significa dizer que as polaridades franciscana e jesuíta se configuram e se combinam de muitas maneiras, pois não há fronteiras nítidas entre as duas. Há algo de heraclítico, uma guerra de contrários, numa dialética refinada, capaz de integrar e desintegrar, fazendo o ser avançar e superar-se. Poderíamos, ainda, compará-los ao apolíneo e ao dionisíaco dos órficos, tematizado por Nietzsche (1948) em *A Origem da Tragédia*.

O franciscano e o jesuíta são produtos do Ocidente. São duas experiências religiosas nascidas na Europa, uma medieval, outra recém-moderna, em cuja origem figuram duas personalidades notáveis: Francisco de Assis e Inácio de Loyola e seus respectivos companheiros, fundadores de ordens religiosas que mudaram o mundo, conforme vocações e intencionalidades específicas. Tais ordens foram braços poderosos do Ocidente (diga-se da Europa) para estender a povos não europeus e orientais o modo de vida ocidental, missionando e civilizando – em outras palavras, cristianizando e europeizando os quatro cantos do mundo. Ambos deixaram as armas: um para ser o jogral de Deus; o outro para se fazer soldado de Cristo. E, aqui, acabam as semelhanças entre eles.

O franciscano e o jesuíta não são simples produto do que pensaram ou fizeram seus santos fundadores. Aliás, refletem, sobretudo, as contribuições dos epígonos que, ao longo dos séculos, reinterpretaram a intuição originária do fundador. As experiências de cada um dos santos fundadores foram com eles ao além. Os grupos religiosos guardam singularmente a memória, as tradições e os mitos fundadores da instituição. À maneira que os troncos das árvores crescem em largura, a cada geração, surge mais um nó. Assim são as intuições que se tornaram seculares.

O franciscano e o jesuíta se encontraram, cada um a seu lado, com o platonismo e o aristotelismo. Quem conhece a filosofia do Ocidente sabe que são duas matrizes de reflexão inspiradora de tantas outras interpretações que se abrem em duas longas estradas, da Grécia antiga aos nossos dias. Agostinho apostou no platonismo; já São Tomás de Aquino pôde escolher o aristotelismo. Franciscanos inspiraram-se no agostinismo platônico; jesuítas, no tomismo aristotélico. Criados como braço contrarreformista, cremos que os jesuítas recearam seguir por uma senda escolhida por Lutero, o padre agostiniano reformador. De certo, Lutero propôs o livre exame da escritura, com base em certo viés agostinista. Os jesuítas, fiéis ao tomismo aristotélico de Trento, deram uma sobrevida à cosmologia de Aristóteles, desprezando o heliocentrismo de Copérnico, Kepler e Galileu e ensinando o modelo cosmológico aristotélico-ptolomaico até meados do século XVIII.

Os franciscanos seguiram a Boaventura de Bagnoregio, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, tentando garantir um estatuto ontológico aos indivíduos, estes que devem ser buscados e investigados mais que tudo para o achamento da verdade nas coisas, e não nos entes universais, ainda que esta empiria repugnasse a Platão.

Na Teologia, franciscanos e jesuítas também têm boas reflexões, não estranhamente, divergentes. Enquanto uns insistem na primazia do amor e da vontade divinas, outros defendem a anterioridade da razão sobre a volição; uns falam da encarnação amorosa do filho de Deus feito homem por um apaixonamento divino pela criatura humana; outros pregam a *felix culpa* ou culpa abençoada que nos trouxe o Redentor.

*Phatos e ratio, demens e sapiens*, emoção e razão estão à espreita

um do outro, como duas polaridades, e entre as quais a vida ganha tensão, em busca de uma integração necessária.

Modos de agir diversos levam também a formas de pensar e de sentir igualmente diversas. Há um modo de ser no mundo franciscano e há um modo de ser no mundo jesuítico. Um não é melhor do que o outro. São diferentes, simplesmente.

Há um tempo os jesuítas se deixaram encantar pelo intelectualismo baseado numa razão binária, linear e hierárquica, típica da lógica formal, e que presidiu a racionalidade moderna. Essa mesma lógica, ciosa da univocidade, excluiu a pluralidade dos enunciados e mesmo outras razões ou racionalidades afeitas a distintos grupos humanos, culturas ou referenciais teóricos.

Os grandes pensadores franciscanos, por sua vez, procuraram trazer à luz os valores afetivos em geral: o valor do amor, do sentimento, do desejo, da diversidade, da intuição, da arte e, finalmente, da poesia. O franciscano foi capaz de inspirar caminhos alternativos para a civilização. Por causa de sua plasticidade e de sua permeabilidade, amalgamou-se a uma série de outras formas de pensar. Nesse aspecto, o franciscanismo é fecundo em possibilidades instituintes. De raiz, é afeito à “ecologia de saberes” de que fala, hoje, Santos (2007). O universalismo franciscano, por sua própria essência, tende a realizar-se aberto à pluralidade e acolhedor da diferença.

A evangelização no mundo, na Europa, na África, na Ásia e nas Américas, a partir do século XV, se deu ao modo franciscano e jesuítico. Ambos influenciaram sobremaneira as culturas colonizadas, atingindo a sua alma. Os missionários, na esfera da intelectualidade, foram substituídos pelos filósofos, cientistas da natureza, cientistas sociais, jornalistas, editores, professores, artistas, produtores culturais, formadores de opinião. E pensam e agem franciscanamente ou jesuíticamente, em geral, sem que necessariamente tenham esta consciência aflorada.

### **Freyre x Azevedo, Intérpretes de Tradições Educativas**

No esforço de compreensão do franciscano e do jesuíta, lançamos mão de textos e de autores paradigmáticos de ambas as tradições.

O primeiro deles, de autoria coletiva e produto de anos de discussões, até sua aprovação definitiva, em 1599, destaca-se o *Ratio Atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, comumente mencionado na sua forma mais simples por *Ratio Studiorum*. Foi esse o código de ensino que norteou a organização e a atividade das numerosas instituições de ensino que a Companhia de Jesus fundou e dirigiu, em muitas partes do mundo, durante três séculos. Não obstante, sua leitura e o grau de aprofundamento que vem merecendo é inversamente proporcional ao número de menções que recebe. Assim, consideramos mais que pertinente o alerta do Padre Franca (1952, p. 43) ao leitor desavisado, e cujas palavras tomamos de empréstimo:

Para quem, pela primeira vez, se põe em rápido contato com o *Ratio*, a impressão espontânea é quase a de uma decepção. Em vez de um tratado bem sistematizado de pedagogia, que talvez esperava, depara com uma coleção de regras positivas e uma série de prescrições práticas e minuciosas.

O *Ratio* não é, portanto, um tratado de Pedagogia, “[...] não expõe sistemas, nem discute princípios” (Franca, 1952, p. 43), mas consolida uma coleção de regras positivas e uma série de prescrições práticas e minuciosas. Daí talvez a sua maior perenidade, já que os conceitos de educação, se tivessem sido enunciados de forma explícita e clara, caducariam com maior brevidade. Isso não significa que das regras não se possa aduzir as concepções pedagógicas que fundamentam o *Ratio*. Obrigatório em toda a Companhia, sua fixidez mostrou-se incompatível com a amplitude e o progresso da educação. Novas opiniões não podiam sequer ser discutidas e nada pôde ser ensinado que contradissesse a opinião predominante dos padres. Freer (1922, p. 137) realça as balizas que não poderiam ser ultrapassadas sob argumento algum: “*The Vulgate is always to be defended as the orthodox version of the Bible, and in philosophy, the authority of Aristotle, even when stultified by the actual experiments of a Galileo, is never to be departed from*”. Conclui Freer (1922, p. 137) que os resultados de tal formação, perseguidos por séculos, fizeram do jesuíta um mestre leal e obediente que cultivava lugares comuns, inteiramente alijado do contato com a permanente transformação da modernidade e, portanto, sem influência sobre as mais destacadas mentes científicas do mundo moderno.

Mas penso que a maior decepção do *Ratio*, na ótica do leitor contemporâneo – e isso o Padre Franca não poderia dizer – é a sua falta de novidade. Explico. A leitura do texto cria a impressão de que estamos diante de algo muito familiar. A conclusão a que chegamos, a despeito da perenidade do documento jesuítico, é a de que a escola, após quatro séculos, pouco se alterou. E que, portanto, a escola e nossos sistemas de ensino continuam extemporaneamente a repetir a organização e a feição que lhes deram os jesuítas.

O lamento de Fernando de Azevedo (1958), em *A cultura brasileira*, ao tratar sobre a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, em tempos pombalinos, perde parte da sua dramaticidade. Tal acontecimento, segundo o autor, determinou “[...] a destruição pura e simples de todo o sistema colonial de ensino jesuítico”, com o agravante de que não houve transformação ou substituição por um outro sistema ou tipo pedagógico, “[...] mas uma organização escolar que se extinguiu sem que essa destruição fosse acompanhada de medidas imediatas, bastante eficazes para lhe atenuar os efeitos ou reduzir sua extensão” (Azevedo, 1958, p. 524). De fato, houve o encerramento sumário e violento das instituições escolares jesuíticas.

Mais adiante, porém, é o próprio Fernando de Azevedo (1958, p. 529) quem afirma que a instrução – não obstante as tentativas de reforma, mesmo aquelas empreendidas no século XIX – “[...] permaneceu



fiel à tradição da pedagogia jesuítica e aos seus valores essenciais”. Mesmo o novo espírito filosófico e científico que inspiraria a reorganização dos estudos superiores na Universidade de Coimbra, no Brasil, tantos nas aulas régias quanto nos colégios dos religiosos aparecem “[...] como solução ainda bem fraca e singularmente neutralizada, quer pela ignorância dos novos mestres, quer pelos resíduos importantes da velha cultura disseminada pelos jesuítas” (Azevedo, 1958, p. 529). E, da forma com que percebemos, a influência jesuítica, ainda que inercial, está presente nas escolas brasileiras desse século XXI, cristalizada nos seus pensamentos e práticas.

Cabe considerar, todavia, que, no âmbito dos estudos historiográficos da educação no Brasil Colonial, a análise que se atém unicamente na consideração do ensino formal peca por miopia ao não perceber que a ação pedagógica e educativa popular em curso na Colônia transcende aquela formalizada nas poucas classes de alunos reunidas pelos colégios dos próprios religiosos. Há significativa ação educativa em curso fora dos espaços escolares. Trabalhos mais atuais de diversos pesquisadores já nos dão segurança para afirmarmos que o povo recebia dos pregadores a formação que não puderam receber por outro meio institucionalizado (Duran, 2013).

Ainda, no âmbito de *A Cultura Brasileira*, devemos explorar o que Fernando de Azevedo magistralmente nos apresenta: uma das melhores caracterizações do ser jesuítico ou da “cultura jesuítica” (Azevedo, 1958, p. 508). Fala com conhecimento de causa. Na infância, em 1903, aos nove anos de idade, ingressou no Colégio Anchieta, de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, para cursar o ginásio. Em 1909, continua sua formação no Seminário Jesuíta de Campanha, Sul de Minas, onde professou os votos religiosos. Em 1913, foi transferido para o Colégio São Luís, em Itu, e, em 1914, renunciou à vida religiosa. O autor, na sua maturidade intelectual, pode ser credenciado como um dos grandes jesuítas laicos. No terceiro volume de *A Cultura Brasileira*, todo ele dedicado à educação, apesar de sua tentativa em entabular comentários críticos em relação à educação jesuítica no período colonial, seu texto tem dicção flagrantemente favorável e enaltecida da obra e das personalidades inicianas. Vejamos:

Se nessa trindade esplêndida – Nóbrega, o político, Navarro, o pioneiro, e Anchieta, o santo – se simboliza a atividade extraordinária dos jesuítas no século XVI, a fase mais bela e heroica da história da Companhia de Jesus, entre todos esses apóstolos e educadores avulta, com relevo singular, a figura taumatúrgica de Anchieta [...] (Azevedo, 1958, p. 498).

Seu texto também é marcado pela exaltação das primazias jesuíticas no Brasil, aliás, uma característica comum de praticamente todos os autores que tratam dos bons feitos da Companhia. Grande parte das primazias enunciadas tem frágil sustentação historiográfica. Sua base consiste na consideração da autoridade dos autores, a começar pelos próprios cronistas jesuíticos, fonte exclusiva dos laicos que os segui-

ram e que, ao se copiarem, sucessivamente construíram uma versão ou tradição, cujo fundamento remoto é a própria memória inaciana. Aos franciscanos, chegados ao Brasil cinco décadas antes dos jesuítas de forma avulsa, dispersa e não oficial, melhor cabem tantas daquelas precedências.

Nada, pois, como um jesuíta inteligente e talentoso para caracterizar a essência jesuítica. Ainda que longos, a qualidade ou o relevo dos trechos selecionados, a seguir, embora as suas teses sejam passíveis de crítica, inibem o desejo de maior brevidade.

A sua cultura – e nenhuma das ordens religiosas depois do século XVI a elevou a tão alto nível – é antes de tudo uma cultura ‘de profissão’, que se governa, se orienta e se mede segundo as exigências dos ministérios do sacerdócio e do ensino; uma cultura que tem por fim a formação humanística e do filósofo, mas com base da formação do perfeito teólogo; uma cultura disciplinada para se fazer moral, triturada para a catequese e para o ensino, equipada com arma de combate para as lutas religiosas, florida para os torneios do espírito, esplendidamente ornada para o púlpito. Com esse espírito de autoridade e de disciplina e com esse admirável instrumento intelectual de domínio e de penetração que foi o seu ensino sábio, sistemático, medido, dosado, mas nitidamente abstrato e dogmático, o jesuíta exerceu, na Colônia trabalhada por fermentos de dissolução, um papel eminentemente conservador e, ensinando as letras à mocidade, fez despontar pela primeira vez na Colônia o gosto pelas coisas do espírito (Azevedo, 1958, p. 520).

Sobre a educação jesuítica, a caracterização também é perfeita.

Pontos luminosos nessa vasta zona de sombra, as escolas dos jesuítas no Reino e na Colônia, marcavam, com seu ensino uniforme, semioficial, de tipo clássico, montado para a formação dos clérigos e letrados, o maior esforço desenvolvido por uma associação religiosa para criar a ‘cultura de elite’, sem dúvida artificial, universalista em sua essência, mas tão intensamente trabalhada que persistiu no século seguinte, como um resíduo na tradição intelectual dos dois países, equilibrando-se entre as suas forças internas e a pressão periférica de outras influências estrangeiras. Essa cultura que ficou sempre a de uma elite; que o povo não assimilou nem podia assimilar, e pela qual o Brasil se tornou por muito tempo, na América, ‘um país da Europa’, teve, no entanto, efeitos da maior importância na criação de tendências e características das classes dirigentes, na formação da burguesia e no estabelecimento de uma tradição e continuidade nacionais (Azevedo, 1958, p. 517).

Fernando de Azevedo (1958) faz um contraponto ao que defendeu Gilberto Freyre (2003). Em *Casa Grande e Senzala*, inclina-se à ação educacional exercida pelos franciscanos juntos aos índios da América e do

Brasil, em contraste ao ensino jesuítico, intelectualizado em demasia. Com todas as letras, Freyre (2003, p. 126) afirma “[...] que para os indígenas teria sido melhor o sistema franciscano que o dos jesuítas parecidos-nos evidente”. Tal convicção faz com que lance um promissor desafio:

Um entusiasta da Ordem Seráfica poderia sustentar a tese: o missionário ideal para um povo comunista nas tendências e rebelde no ensino intelectual como o indígena teria sido o franciscano. Pelo menos o franciscano em teoria; inimigo do intelectualismo; inimigo do mercantilismo; lírico na sua simplicidade; amigo das artes manuais e das pequenas indústrias; e quase animista e totemista na sua relação com a Natureza, com a vida animal e vegetal (Freyre, 2003, p. 214-215).

Para a defesa do modo franciscano de educar, Freyre (2003) encontra respaldo no *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Souza (1879). Utilizando-se das observações práticas contidas no texto do cronista, Freyre faz as suas próprias inferências. Os Tupinambá, que habitavam a Bahia, possuíam extraordinárias habilidades corporais e manuais e demonstravam grande capacidade em aprender o que lhes ensinavam os portugueses, “[...] excetuando precisamente aqueles exercícios mnemônicos e de raciocínios de abstração, que os padres da S.J. insistiram, a princípio, em ensinar aos índios em seus colégios” (Freyre, 2003, p. 214). Em consequência, Freyre (2003, p. 214) menciona a tendência desses índios para o aprendizado dos ofícios manuais e a sua repugnância pelas muitas letras: “[...] o indígena do Brasil era precisamente o tipo do neófito ou catecúmeno que uma vez fisgado pelos brilhos da catequese não correspondiam à ideologia jesuítica”. Ademais, traços da cultura tupinambá, que motivavam a posse comum dos bens e a partilha de vestimentas, ferramentas e alimentos, dão-lhes “[...] uma condição muito boa para frades franciscanos”. Reafirma Freyre (2003, p. 214), citando Souza (1879, p. 292):

Têm estes tupinambás uma condição muito boa para frades franciscanos, porque o seu fato (vestuário), e quanto têm, é comum a todos os da sua casa que querem usar dele; assim das ferramentas, que é o que mais estimam, como das suas roupas, se as têm, e do seu mantimento; os quais, quando estão comendo, pode comer com eles quem quiser, ainda que seja contrário, sem lho impedirem nem fazerem por isso carranca.

Apesar dos arroubos heroicos dos primeiros missionários, a Companhia foi obrigada a aprender com o fracasso dos seus métodos. Segundo Freyre (2003, p. 215), os jesuítas tiveram de “se franciscanizar”, improvisando-se em artífices. Envergonhavam-se esses primeiros jesuítas, no Brasil, do fato de lhes ter sido necessário exercer ofícios mecânicos e dedicarem-se a uma educação técnica, de cunho mais prático, e conforme a natureza dos caboclos. “Seu gosto teria sido se dedicarem por completo a formar letrados e bachareizinhos dos índios” (Freyre, 2003, p. 215). Lembra ainda Freyre (2003, p. 216) que, entre os primeiros

jesuítas do Brasil, parece que só o Padre Leonardo Nunes trouxera do século o ofício de ferreiro:

Quase todos os outros, puros acadêmicos ou doutores da espécie que São Francisco de Assis tanto temia, precisaram de improvisar-se em carpinteiros ou sangradores. Mas sem gosto nem entusiasmo pelo trabalho manual ou artístico, antes desculpando-se dele pela alegação de imprescindível nas rudes circunstâncias da catequese.

Após dez anos de atividade missionária e em meio aos embates com o Padre Luís da Grã sobre os métodos de missionação a serem empregados pela Companhia, Nóbrega, um tanto desiludido com os resultados até então conseguidos pelos missionários, recolheu-se em São Vicente para um tempo de reflexão. As ilusões de que os índios pareciam viver num estado de inocência bíblica – não possuindo crenças mais profundas, nem deuses, nem ídolos, sendo suas almas folhas de papel em branco, as quais se conseguiriam facilmente doutrinar e converter ao cristianismo e inculcar-lhes um modo de vida *civilizado* – caíram por terra. Pareciam não assimilar a fé e o ensino dos padres, ministrado com tão enormes esforços, devotamento e risco da própria vida. E ficou comum que, logo, abandonavam a doutrina dos padres e voltavam aos seus antigos ritos e modo de vida gentílico.

O retiro de Nóbrega em São Vicente levou-o a escrever o *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio*, na tentativa de demonstrar aos seus irmãos de hábito a necessidade mais do que iminente de uma reforma do projeto missionário da Companhia. A caridade e a persuasão racional demonstraram-se inócuas para a obra de conversão dos gentios. “Ainda que, segundo me parece deles, para este fim de se converterem a serem cristãos não há mister muita inteligência, porque as obras mostram quão poucas mostras eles têm de o poder de vir a ser” (Nóbrega, 2006, p. 4), conclui Matheus Nogueira, seu alter ego, no *Diálogo*.

Se não era possível converter os índios por amor ou pelo uso de argumentação racional, entende Nóbrega que a melhor maneira de removê-los dos seus costumes incivilizados (canibalismo, poligamia, nudez) e de inculcar-lhes a fé cristã seria através da estratégia da sujeição e do medo. Segundo o *Diálogo*, “[...] humanamente como homens assim falando, este parece ser o melhor e o mais certo caminho” (Nóbrega, 2006, p. 7), trecho esse retirado sob o sugestivo título *Reducti Indis sub ditionem, faciliior evenit eorum filiorum et nepotum educatio*. A mesma tese é defendida por Nóbrega em outro texto.

Assim que por experiência vemos que por amor é mui dificultoso a sua conversão, mas como é gente servil, por medo fazem tudo, e posto que nos grandes por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração, os filhos criados nisso ficarão firmes cristãos, com sujeição, farão dela o que quiserem, o que não será possível com razões nem com argumentos (Jesuítas, 1954, p. 27).

Da boca do mais piedoso e santo de todos, José de Anchieta, também “[...] se recolhe estas duras palavras: ‘espada e vara de ferro, que é a melhor pregação’”, alfineta Freyre (2003, p. 217).

A “fase mais bela e heroica” de que falou Azevedo (1958, p. 498) pode ser dividida em dois momentos distintos, tendo o ano de 1561 como divisor de águas. Em 12 de junho desse ano, Nóbrega escreve uma carta ao Padre Laynes, Geral da Companhia, expondo a sua tese de levar a obra inaciana a outro patamar, escapando à dependência das esmolas oficiais, ao criar novas formas de sustentação da atividade missionária. Para tanto, era necessário adquirir bens de raiz, terras e engenhos, criar animais, plantar e servir-se da mão-de-obra escrava, até então, intentos vedados pela interpretação que se fazia das Constituições e regras inacianas. Nóbrega para defender suas ideias teve que se opor ao Padre Luís da Grã, o seu sucessor no cargo de Provincial, a quem lhe parecia muito zeloso nas questões da pobreza, como caberia mais a um franciscano. Utilizando a semântica de Freyre (2003, p. 215), o dilema estava posto: “franciscanizar” ou “desfranciscanizar” a Companhia? Eis o drama de Nóbrega, em carta dirigida ao Padre Diogo Laynes, em 12 de junho de 1561:

O Pe. Luís da Grã parece querer levar isto com outro espírito muito diferente e quer edificar aos portugueses destes lugares por meio da pobreza e convertê-los da mesma maneira que São Pedro e os apóstolos fizeram e como São Francisco ganhou a muitos pelas penitências e exemplo de pobreza. E esta opinião me persuadia sempre quando eu tinha o cargo (de Provincial) e ainda agora desejava introduzi-lo, enquanto fosse possível, e sempre teve grandes escrúpulos porque *ele é muito zeloso da santa pobreza*, a qual queria ver em não possuir nada, nem ter granjas, nem escravos, pois éramos muito poucos e sem isso nos podíamos sustentar com esmolas mendigadas, repartidos por muitas partes, e desejava casas pobrezinhas... Esta opinião do Padre me fez durante muito tempo não firmar bem o pé nestas coisas, até que *me resolvi, e sou de opinião* (salvo a determinação da santa obediência) *de todo o contrário, e me parece que a Companhia deve ter e adquirir justamente pelos meios que as Constituições permitem quanto possa para nossos Colégios e casa de meninos*, e por muito que tenham farta pobreza, ficará para os que discorrem por diversas partes, e não devemos querer que sempre o rei nos proveja, que não sabemos quanto durará, mas que por todas as vias se perpetue a Companhia nestas partes, de tal maneira que os obreiros cresçam, e não ninguém (Leite, 1955, p. 381, grifos meus).

As teses de Nóbrega saíram todas vencedoras e, mesmo tendo falecido em 1570, deixou assaz contribuição aos ulteriores métodos de missionação. Nessa forma, os silvícolas, descidos dos matos, reduzidos e organizados em aldeias, eram segregados dos portugueses e constantemente submetidos à doutrinação dos padres, de modo a expurgar os seus costumes *nefastos*. A sujeição do *gentio* foi legitimada pela sua re-

dução ao status de seres infantis por natureza, tornando-os dependentes da proteção permanente dos padres, ainda que esse estado civil de minoridade do índio brasileiro tenha sido oficialmente declarado por lei em 1798. Não há mal que os pais sejam sujeitados e feitos cristãos à força, ainda que, disso, pouco tivessem proveito, “[...] mas os filhos, netos e daí por diante o poderão vir a ser” (Nóbrega, 2006, p. 7). Significa dizer que o sacrifício imposto aos pais redundará no bem para todas as demais gerações, uma vez educadas, civilizadas e cristianizadas. Os culumins, almas mais puras e maleáveis, enquanto seus pais estejam ocupados na lida da aldeia, vão ao colégio com o fim de aprender a doutrina, a ler e a escrever e, em casa, doutrinar os mais velhos. A forma de angariar os recursos para sustentar aldeias e doutrinas, já o sabemos, se deu através da permissão institucional em participar, com afinco e competência, do negócio colonial. Eis em resumo, a vitória de Nóbrega.

Em contraste ao modo jesuítico de missionar e educar, os franciscanos, nas Américas, entenderam, com certa ingenuidade, que só lhes era possível conquistar as almas dos indígenas através do exemplo de oração, de desprendimento, de pobreza, de humildade e de penitência, convertendo-os da mesma maneira que, em seu seráfico entendimento, o fariam os apóstolos e o próprio São Francisco de Assis; aliás, modelo missionário este do qual desejava escapar um contrariado Nóbrega, ante a indesejável forma franciscana de agir de alguns dos seus companheiros.

Referindo-se às virtudes dos fundadores da Igreja no México, Ricard (1994) afirma que os frades, mesmo já obrigados pelos votos religiosos a conformarem sua vida segundo a pobreza, ao estarem entre os índios, se deram conta de que tal cumprimento dos conselhos evangélicos os forçava a um maior zelo e a mais acrisolada observância. Ricard (1994, p. 52) comenta que “[...] *los misioneros de México, parecen como dominados pela obsesión de dar ejemplo, enseñar y predicar pelo ejemplo*”. O exemplo de vida abnegada do missionário, marcado pela pobreza e pela austeridade, não traduzia apenas um meio salutar para a conversão das ovelhas, mas, até certo ponto, era o único meio de identificação com os índios, de modo a “[...] fazer-se índio com os índios” (Ricard, 1994, p. 62), já que estes, em sua maioria, ignoravam a cobiça e levavam uma vida duríssima e miserável.

O modo de proceder dos frades é apontado como causa da profunda veneração e amor que tiveram os índios pelos franciscanos, a ponto de Suárez de Peralta (1878, p. 65) afirmar: “[...] *los religiosos casi son adorados de los índios*”. Frei Motolínia (1914, p. 168) afirma que, quando perguntados os índios porque tanto preferiam os franciscanos, independentemente de quem os havia missionado, se franciscanos, se agostinianos ou dominicanos, respondiam: “[...] *porque estos andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asiéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente*”. No que pese o estilo hagiógrafo-apologético de Motolínia, e sua emulação maliciosa, contra os agostinianos e dominicanos, como era comum a sua época, concor-

damos com Ricard (1994, p. 65.), para quem “[...] *la verdad histórica nos da licencia para generalizar estas frases a todos los misioneros, de cualquiera de las tres órdenes*”.

Quanto à confirmação da tese recuperada por Freyre de que os índios teriam sido bons discípulos de frades franciscanos, por promoverem uma educação prática, mais técnica e que envolvia o ensino de ofícios, é paradigmática a carta de autoria de Frei Bernardo de Armenta, datada de 1538, cuja cópia foi transcrita por Frei Gerônimo de Mendieta (1870), um dos mais ilustres missionários franciscanos que atuaram nos primórdios da evangelização do México, no Século XVI. A carta foi enviada da costa de Santa Catarina, na localidade denominada Mbyaça, atual cidade de Laguna, no Estado de Santa Catarina, mas que, no século XVI, tratava-se de área de passagem, de modo que os limites geográficos de território pertencentes à Espanha ou a Portugal ainda não estavam claramente definidos (Arns, 1975). Nessa região, Armenta, com a colaboração de seu confrade Frei Alonso Lebrón, e mais três frades que desconhecemos os nomes, iniciaram uma missão improvisada entre os índios Carijó (Costa, 2008). A preocupação de Armenta – solicitar ao Rei e aos seus superiores hierárquicos uma dezena de bem escolhidos frades de sua Ordem – é seguida da apreensão em lograr bons trabalhadores e profissionais, assim como instrumentos e materiais de trabalho, todos necessários à obra que mal iniciara.

*Vengan labradores y traigan mucho hierro, y algún lienzo y ropa, y ganado de vacas y ovejas burdas, y cañas de azúcar, y maestros para hacer ingenios de azúcar, y algodón y trigo y cebada, y toda manera de pepitas, que se darán bien, y sarmientos, que se harán muy grandes viñas, que no tiene que ver Santo Domingo con la bondad de esta tierra* (apud Mendieta, 1870, p. 554-555).

Diversas cartas jesuíticas dão testemunho da ação franciscana entre os índios Carijó. Datada de 1553, relata a Carta do Irmão Antônio Rodrigues:

Há alguns anos foram que dois frades franciscanos [Bernardo e Alonso] e entraram cerca de 50 léguas daqui desta Capitania, pela terra dentro, caminho dos Carijós, e a uma Aldeia deles chamaram Província de Jesus [foi toda a zona que assim chamaram], onde fizeram admirável fruto (apud Leite, 1937, p. 135).

Duas Cartas do Padre Manoel da Nóbrega, ambas datadas de 1549, ano da chegada dos jesuítas ao Brasil, são igualmente preciosas. Falando sobre os índios Carijó, assim se expressa: “[...] todos dizem que é melhor gentio desta costa [...]. Entre eles estavam convertidos e batizados muitos [dois clérigos que lá foram]” (Nóbrega, 1955, p. 33).

E em outra missiva:

Os gentios são de diversas castas, uns se chamam Guaianases, outros Carijós. Este é um gentio melhor que nenhum desta costa. Os quais foram, não há muitos anos,

dois frades castelhanos ensinar e tomaram tão bem a sua doutrina, que têm já casas de recolhimento para mulheres como de freiras e outros como de frades. E isto durou muito tempo, até que o diabo levou lá uma nau de salteadores, e cativaram muitos deles (Nóbrega, 1955, p. 61).

Sabedor da saga franciscana, além de São Vicente, Nóbrega (1955, p. 34) dá notícias de tratativas com o governador com a finalidade de “[...] que nos mande dar estes negros, para os tornarmos à sua terra, e ficar lá Leonardo Nunes para os ensinar”. Por ironia, o envio do mestre ferreiro e apóstolo, ainda que sem burel, haveria de cumprir, em parte, os acalentados anseios de Armenta.

Retornando ao texto de Azevedo (1958), e na tentativa de interpretar a sua intencionalidade, ocorre que tenta dar uma resposta à tese freyreana, asseverando as características da ação educacional dos jesuítas, em proposital contraponto à franciscana, cuja característica foi ser mal planejada, improvisada ao sabor dos acontecimentos, extraoficial, de viés laboral e popular, sem vínculos que lhe conferissem maior unidade, e sufragante das gentes que habitavam os interiores:

A vocação dos jesuítas era outra certamente, não a educação popular primária ou profissional, mas a educação das classes dirigentes, aristocráticas, com base no ensino de humanidades clássicas. Aqui, como por toda parte. Hoje, como no período colonial. Os seus colégios instalam-se de preferência nas primeiras cidades do Brasil à sombra das casas-grandes, no litoral latifundiário, onde se recrutam os seus discípulos e a estabilidade da família patriarcal lhes oferece à construção do seu sistema de ensino a base segura e necessária que dificilmente podiam encontrar na sociedade, molécula e flutuante, dos mamelucos caçadores de índios e de esmeraldas ou dos criadores de gado (Azevedo, 1958, p. 520).

A clareza do texto sobre a opção de *classe* que fizeram os jesuítas dispensa comentários.

## Considerações Finais

Concluindo, temos a ver com dois tipos de catolicismo: o catolicismo franciscano, marcado profundamente pelo evangelismo de São Francisco, pela itinerância popular, com especial predileção pelos pobres que vivem no interior, e o catolicismo jesuítico, impregnado já de modernidade com sua confiança na razão, na organização, na criação de instituições educativas que divulgavam a reta doutrina e introduziam os educandos ao paradigma da cultura metropolitana, dando centralidade à cidade. De um lado um sistema aberto, ligado ao convívio com o povo, criativo face às novas situações: os franciscanos; de outro, um sistema fechado, fundado na arquitetura aristotélica-tomista e cioso da transmissão das doutrinas: os jesuítas. Os franciscanos são ontológicos e medievais, quer dizer, auscultam a lógica da vida e se submetem



as suas exigências. Os jesuítas são modernos, valorizam a subjetividade e confiam no poder da razão e na razão do poder. No franciscanismo se encontra a poesia, a música, a dança, que são a herança do próprio São Francisco e que constituem os meios mais diretos para atingir as gentes mais diversas. No jesuitismo estão a lógica, o silogismo, a unívoca busca da uniformidade, donde saem pessoas integradas à cultura dos colonizadores. Os franciscanos seguem outro percurso. Se os jesuítas construíram a sua hegemonia na educação formal, através dos seus colégios, os franciscanos exerceram uma ação educativa, especialmente, nos interiores do Brasil, atuando na educação não formal, utilizando-se de uma catequese vivencial, das missões volantes e de uma atuação mais empática e coerente com a vida do povo.

Perceba-se que, para além dos interesses de cada grupo e das emoções que ensejam a formulação e a defesa de argumentos racionais antagônicos, como não poderia deixar de ser, a contradição uniformidade/diversidade se refere a duas lógicas distintas de caracterizar a ação e o pensamento do jesuíta e do franciscano.

Recebido em 02 de agosto de 2017

Aprovado em 07 de novembro de 2017

## Notas

- 1 A Avenida Central, atual Rio Branco, foi um marco da urbanização do centro da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX.
- 2 A frase completa utilizada por Euclides da Cunha em *Os Sertões* é: “Estamos condenados à civilização: ou progredimos, ou desaparecemos”.

## Referências

- ARNS, Alice Bertoli. **Laguna, uma Esquecida Epopeia de Franciscanos e Bandeirantes**. Curitiba: Edição da Autora, 1975.
- AZEVEDO, Fernando. **A Civilização Brasileira: introdução ao estudo da cultura Brasileira**. 3 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1958.
- BASTIDE, Roger. **Brasil, Terra de Contrates**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- COSTA, Frei Sandro Roberto da. OFM. *O Protagonismo dos Franciscanos na Evangelização do Brasil antes dos Jesuítas*. **Nuevo Mundo**, Buenos Aires, v. 10, p. 37-56, 2008.
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**: Campanha de Canudos. Edição, prefácio, notas e índice de Leopoldo Bernucci. São Paulo: Ateliê Editorial, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Arquivo do Estado de São Paulo, 2001. (Primeira edição: Os sertões: Campanha de Canudos. Rio de Janeiro: Laemmert & C. Editores, 1902).
- DaMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1987.
- DURAN, Maria Rezenda da Cruz. **Retórica à Moda Brasileira: transições da cultura oral para a cultura escrita no ensino fluminense de 1746-1834**. São Paulo: UNESP, 2013.

- FRANCA, Padre Leonel. SJ. **O Método Pedagógico dos Jesuítas**: o Ratio Studiorum. Introdução e Tradução. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- FREER, Arthur S. B. **The Early Franciscans & Jesuits**: a study in contrasts. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1922.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003. (Primeira edição: Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regimen da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt Ltda, 1933).
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.
- JABOATÃO, Frei António de Santa Maria. OFM. **Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crónica dos Frades Menores da Província do Brasil**. Rio de Janeiro: Tipografia Brasiliense de Maximiliano Gomes Ribeiro, 1858-1862. (Primeira edição: Orbe Seráfico Novo Brasílico, Lisboa, Oficina de António Vicente da Silva, 1761).
- JABOATÃO, Frei António de Santa Maria. OFM. **Jaboatão Místico em Correntes Sacras Dividido**. Lisboa: Oficina de Antonio Vicente da Silva, 1758.
- JABOATÃO, Frei António de Santa Maria. OFM. **Catálogo Genealógico das Principais Famílias que Procedem de Albuquerque Cavalcantis em Pernambuco e Caramurus na Bahia**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1889.
- JESUÍTAS. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. Tomo II. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- LAMBERT, Jacques. **Os Dois Brasis**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973. (Primeira edição: Rio de Janeiro: MEC/INEP, 1959).
- LEITE, Serafim. SJ. **Páginas de História do Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1937.
- LEITE, Serafim SJ. **Cartas do Brasil e mais escritos**. Introdução e notas históricas e críticas: Serafim Leite S.J. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.
- LISBOA, Frei Cristovão. OFM. **Jardim da Sagrada Escritura Disposto em Modo Alfabético**. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1653.
- LISBOA, Frei Cristovão. OFM. **História dos Animais e Árvores do Maranhão**. Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000. (Primeira edição: Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1967).
- MENDIETA, Frei Gerónimo de. OFM. **História Eclesiástica Indiana**. México: F. Diaz de Leon e Santiago White, 1870.
- MOTOLÍNIA, Frei Toribio de Benavente. OFM. **Historia de los Índios de la Nueva España**. Organizado por Frei Daniel Sánchez García. Barcelona: Herederos de Juan Gili Editores, 1914.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Origem da Tragédia Proveniente do Espírito da Música**. São Paulo: Cupolo, 1948.
- NÓBREGA, Padre Manoel da. SJ. **Cartas do Brasil e mais Escritos do Padre Manoel da Nóbrega**. Anotações e Prefácio do Padre Serafim Leite. Coimbra: Universidade, 1955.
- NÓBREGA, Padre Manoel da. SJ. **Diálogo sobre a Conversão do Gentio**. São Paulo: MetaLibri, 2006.
- PEIXOTO, Afrânio. Discurso Pronunciado no Banquete Oferecido ao Prof. Miguel Pereira, em 19 de maio de 1918. In: LEÃO, P. et al. (Org.). **Afrânio versus Afrânio**. Niterói: Tipografia Jerônimo Silva, 1922.

PERALTA, Suárez. **Noticias Históricas de la Nueva España**. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernandez, 1878.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICARD, Robert. **La Conquista Espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

SALVADOR, Frei Vicente do. OFM. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional; Typographia G. Leuzinger & Filhos, 1889.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, CEBRAP, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879.

VELLOZO, Frei José Mariano da Conceição. OFM. **Flora Fluminensis**. Paris: A. Senefelder, 1827.

WEBER, Max. **Weber: sociologia**. Organização de Gabriel Cohn e Coordenação de Florestan Fernandes. 7. ed. São Paulo: Ática, 2010.

**Luiz Fernando Conde Sangenis** é doutor em Educação pela Universidade Federal Fluminense (UFF), professor associado da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e docente do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação – Processos Formativos e Desigualdades Sociais.  
E-mail: lfsangenis@gmail.com