

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA
EDUCAÇÃO**

**REFORMA RELIGIOSA E EDUCAÇÃO EM PORTUGAL: A
UNIVERSIDADE DE ÉVORA NO SÉCULO XVI**

CÍNTIA MARA BOGO BORTOLOSSI

**MARINGÁ
2021**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA EDUCAÇÃO**

**REFORMA RELIGIOSA E EDUCAÇÃO EM PORTUGAL: A UNIVERSIDADE DE
ÉVORA NO SÉCULO XVI**

Tese apresentada por CÍNTIA MARA BOGO BORTOLOSSI, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Linha de Pesquisa: História e Historiografia da Educação

Orientador:
Prof. Dr.: CÉLIO JUVENAL COSTA

MARINGÁ
2021

FICHA CATALOGRÁFICA:

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

B739r	<p>Bortolossi, Cíntia Mara Bogo Reforma religiosa e educação em Portugal : a universidade de Évora no século XVI / Cíntia Mara Bogo Bortolossi. -- Maringá, PR, 2021. 213 f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Célio Juvenal Costa. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Fundamentos da Educação, Programa de Pós- Graduação em Educação, 2021.</p> <p>1. Universidade de Évora - Portugal - Século 16. 2. Concílio de Trento. 3. Reforma Católica. 4. Companhia de Jesus. 5. Educação - Portugal - História. I. Costa, Célio Juvenal, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Fundamentos da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.</p>
	CDD 23.ed. 378.07

Elaine Cristina Soares Lira - CRB-9/1202

CÍNTIA MARA BOGO BORTOLOSSI

**REFORMA RELIGIOSA E EDUCAÇÃO EM PORTUGAL: A UNIVERSIDADE DE
ÉVORA NO SÉCULO XVI**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa (Orientador) – UEM

Profa. Dra. Natália Cristina de Oliveira – UFMS – Ponta Porã

Profa. Dra. Solange Montanher Rosolen – UEM

Profa. Dra. Gislaine Apda. Valadares de Godoy – UEM

Profa. Dra. Luciana de Araujo Nascimento-Guaraldo – UEM

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus, pois pela fé obtive a força da qual muitas vezes precisei durante minha jornada acadêmica.

Ao tão especial professor Célio Juvenal Costa. Obrigada pela paciência nas orientações, por compreender minhas angústias e sempre me passar confiança. Tenho muito orgulho de tê-lo como meu orientador.

Agradeço as professoras Dra. Natália Cristina de Oliveira, Dra. Solange Montanher Rosolen, Dra. Gislaíne Apda. Valadares de Godoy e Dra. Luciana de Araújo Nascimento-Guaraldo pelas observações e sugestões realizadas no respectivo exame de qualificação.

Ao professor Sezinando Luiz Menezes e a todos integrantes do grupo de estudos LEIP - Laboratório de Estudos do Império Português. Nossos encontros foram valiosos e contribuíram demasiadamente para o esclarecimento de dúvidas relacionadas ao meu tema de pesquisa. Agradeço imensamente a cada integrante desta família tão especial.

A todo apoio que recebi de minha família, especialmente do meu marido Fábio, que nos momentos difíceis dessa caminhada me incentivou a seguir. Ao meu filho amado Gianluca, que sempre compreendeu minhas ausências.

Aos meus pais, João e Neide, que sempre estiveram ao meu lado proporcionando momentos únicos em minha vida. Obrigada pelo incentivo que sempre tive de vocês em relação aos estudos.

À minha irmã Anna, exemplo de força e determinação.

A todos que contribuíram direta ou indiretamente para que este trabalho fosse realizado, meu eterno AGRADECIMENTO.

BORTOLOSSI, Cíntia Mara Bogo. **REFORMA RELIGIOSA E EDUCAÇÃO EM PORTUGAL: A UNIVERSIDADE DE ÉVORA NO SÉCULO XVI**. 213 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Dr. Célio Juvenal Costa. Maringá, 2021.

RESUMO

O objetivo desta tese é analisar o papel desempenhado pela Universidade de Évora no século XVI em Portugal. Nosso esforço foi o de demonstrar os fatores que motivaram a edificação de uma segunda universidade em Portugal, visto que a criação de universidades não fora uma prática constante nos territórios de domínio português. Buscamos compreender a importância de tal Instituição a fim de se entender o porquê de se emitir uma Bula pelo Papa Pio V, no ano de 1568, eximindo a Universidade de toda a jurisdição real. Nosso entendimento é o de que a Universidade de Évora fora uma Instituição edificada em Portugal no século XVI, com a finalidade de formar os padres responsáveis pela nova formatação social que se desejava, por isso o controle demasiado que se tinha em relação aos comportamentos, especialmente dos religiosos, que deveriam ser exemplos de boa e santa conduta. Entendemos que a edificação de Évora não é um fato isolado, mas sim, está interligada aos demais acontecimentos que estavam presentes nesse período em Portugal, tal como o Concílio de Trento, a Reforma Católica, os decretos aplicados em Portugal no processo de reforma, como também, a uma ordem que já nasceu com ideais reformistas, ou seja, a Companhia de Jesus. A teoria dos processos civilizatórios de Norbert Elias serviu de suporte para a análise aqui realizada, pois ela possibilitou um diálogo com a sociedade, podendo ser usada como um instrumento para fazer a leitura de uma determinada realidade. A Universidade de Évora, em sua fase inicial, foi uma instituição formadora dos religiosos, realizando um processo de mudança individual que, a longo prazo, traria uma mudança social significativa, especialmente para o objetivo que se pretendia com o processo de reforma católica. Por isso a importância da teoria eliasiana que assevera a não separação entre indivíduo e sociedade para se conhecer o processo histórico de duas formas: o psicogenético e sociogenético. A constituição e a reforma da Universidade de Évora reverberaram tanto em termos sociais como individuais em Portugal do *quinientos*. O *sacrosanto, e ecumênico Concílio de Trento [...]* (1781), de João Baptista Reycend, a *Medulla da theologia moral [...]* (1683), de Hermann Busenbaum, e os *Estatutos da Universidade de Évora*, publicados em 2012 por Sara Marques Pereira e Francisco Lourenço Vaz, foram as principais fontes utilizadas na respectiva pesquisa. A Universidade de Évora no século XVI, especialmente por meio de seu curso de Teologia Moral, fora a Instituição responsável pela psicogênese dos religiosos que lá receberam sua formação.

Palavras-chave: História da Educação; Concílio de Trento; Companhia de Jesus; Universidade de Évora; Portugal; Século XVI.

BORTOLOSSI, Cíntia Mara Bogo. **REFORMA RELIGIOSA E EDUCAÇÃO EM PORTUGAL: A UNIVERSIDADE DE ÉVORA NO SÉCULO XVI**. 213 f.. Thesis (Doctorate Degree in Education) –State University of Maringá. Supervisor: Dr. Célio Juvenal Costa. Maringá, 2021.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to analyze the role played by the University of Évora in the 16th century in Portugal. We tried to answer, throughout this research, the factors that motivated the construction of a second university in Portugal, since the creation of universities had not been a constant practice in the territories of Portuguese domain. We seek to understand the importance of such an Institution in order to understand why a Bull was issued by Pope Pius V, in the year 1568, exempting the University from all royal jurisdiction. Our hypothesis is that the University of Évora had been an Institution built in Portugal in the 16th century, with the purpose of training the priests responsible for the new social formatting that was desired, so the control that we had in relation to behaviors, especially religious, who should be examples of good and holy conduct. We understand that the building of Évora is not an isolated fact, but is interconnected with other events that were present in this period in Portugal, such as the Council of Trent, the Catholic Reform, the decrees applied in Portugal in the reform process, such as also, to an order that was born with reformist ideals, that is, the Society of Jesus. Norbert Elias' theory of civilizing processes served as support for the analysis carried out here, as it enabled a dialogue with society, which can be used as an instrument to read a certain reality. The University of Évora, in its initial phase, was an institution that formed the religious, carrying out a process of individual change that, in the long run, would bring significant social change, especially for the objective that was intended with the process of Catholic reform. For this reason, the importance of the Eliasian theory that asserts the non-separation between individual and society in order to know the historical process in two ways: the psychogenetic and sociogenetic. The constitution and reform of the University of Évora reverberated both in social and individual terms in Portugal in the 1500s. *The sacrosanct and ecumenical Council of Trent* [...] (1781), by João Baptista Reycend, the *Medulla da moral theologia* [...] (1683), by Hermann Busenbaum, and the *Statutes of the University of Évora*, published in 2012 by Sara Marques Pereira and Francisco Lourenço Vaz, were the main sources used in the respective research. The University of Évora in the 16th century, especially through its Moral Theology course, was the institution responsible for the psychogenesis of the religious who received their training there.

Key words: History of Education; Council of Trent; Company of Jesus; Évora University; Portugal; Century XVI.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. A UNIVERSIDADE DE ÉVORA E O PAPEL DA UNIVERSIDADE NA SOCIEDADE PORTUGUESA	25
2.1. GÊNESE DA UNIVERSIDADE E SUA FUNÇÃO SOCIAL	25
2.1.1. A universidade em terras lusitanas	34
2.1.2. Os reis e a universidade portuguesa em sua gênese	37
2.2. UNIVERSIDADE DE ÉVORA NO SÉCULO XVI: UMA INSTITUIÇÃO EM TEMPOS DE REFORMA	42
2.2.1. A organização da Universidade de Évora	57
2.2.2. Por que uma nova universidade em Portugal?	60
3. UNIVERSIDADE DE ÉVORA, O CONCÍLIO DE TRENTO E A REFORMA CATÓLICA: RESPOSTAS DIANTE DA CRISE DO CATOLICISMO	66
3.1. CRISE DO CATOLICISMO EM PORTUGAL: O CONTEXTO PARA UMA REFORMA DOS COSTUMES	66
3.2. OS MOVIMENTOS E AS CRÍTICAS À IGREJA CATÓLICA	70
3.3. O CONCÍLIO DE TRENTO COMO INSTRUMENTO DA REFORMA CATÓLICA	80
3.4. REFORMA CATÓLICA EM PORTUGAL: EM BUSCA DE UMA RESTAURAÇÃO NO CLERO E ENTRE OS FIÉIS	98
3.5. CARDEAL DOM HENRIQUE: O ARAUTO DA REFORMA CATÓLICA E DA UNIVERSIDADE DE ÉVORA EM PORTUGAL	109
4. A ORDEM DA REFORMA CATÓLICA: A COMPANHIA DE JESUS E SUA ATUAÇÃO EM PORTUGAL	115
4.1. A COMPANHIA DE JESUS.....	115
4.2. INÁCIO DE LOYOLA E OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS	129
4.3. AS CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS.....	136
4.4. O RATIO STUDIORUM	146

5. UNIVERSIDADE DE ÉVORA E OS DOCUMENTOS DA REFORMA CATÓLICA: TEOLOGIA MORAL, ESTATUTOS E DECRETOS EM PORTUGAL.....	158
5.1. TEOLOGIA MORAL OU CASOS DE CONSCIÊNCIA NO SÉCULO XVI....	159
5.2. ESTATUTOS DE ÉVORA: A UNIVERSIDADE DA TEOLOGIA MORAL.....	182
5.3. DECRETOS E DETERMINAÇÕES DO CONCÍLIO DE TRENTO EM PORTUGAL.....	198
CONSIDERAÇÕES FINAIS	204
FONTES	210
REFERÊNCIAS	211

1. INTRODUÇÃO

O contato inicial que tivemos com a história da Universidade jesuítica de Évora no século XVI, ocorreu ainda na graduação do curso de Pedagogia (2009-2012), da Universidade Estadual de Maringá, durante a investigação para a elaboração do trabalho de conclusão de curso. O trabalho intitulado “A presença jesuítica em Portugal no processo de edificação da Universidade de Évora”, teve como objetivo a análise sobre a história da Instituição e o papel desempenhado pelos jesuítas.

Vale pontuar que, antes mesmo do olhar se orientar a este objeto, ao participar do grupo de pesquisa LEIP-UEM (Laboratório de Estudos do Império Português), tivemos a oportunidade de conhecer um pouco mais sobre a ordem religiosa, criada também no século XVI por Inácio de Loyola, ou seja, a Companhia de Jesus.

Nos encontros do grupo de estudos, realizamos discussões construtivas sobre a temática, que nos proporcionaram conhecimentos, como também, suscitaram dúvidas e despertaram o desejo de aprofundar os estudos na área. Com o tempo, passamos a nos dar conta sobre a importância de se pesquisar o respectivo período e tal ordem religiosa, pois afinal, conhecê-los, é também conhecer a nós mesmos, em virtude de que os religiosos tiveram uma atuação impactante na formação da América Portuguesa. Muitos que passaram pelos colégios e universidades dos jesuítas, trabalharam posteriormente em locais de domínio português, com questões acerca da educação, incentivando a criação de colégios ou atividades afins.

Enfim, nesse processo de leitura e conhecimento, uma instituição nos chamou a atenção: a Universidade de Évora. Edificada no ano de 1559, ela foi a primeira instituição superior administrada pela Companhia de Jesus em território português e a segunda universidade edificada em Portugal. Fruto do empenho do Cardeal D. Henrique (1512-1580), irmão do rei D. João III (1502-1557, rei desde 1521), a Universidade eborense tinha a autorização para ministrar todas as ciências, com exceção apenas da Medicina, do Direito Civil e parte do Direito

Canônico, podendo conferir a seus alunos os graus de bacharéis, licenciados, mestres e doutores.

Segundo Veloso (1949), os professores da Universidade de Évora eram jesuítas, geralmente vindos de outra instituição e a maioria possuía grau de doutorado. Muitos dos que passaram por Évora, alunos e até mesmo professores, seguiram posteriormente para missões no Brasil, África e Oriente.

Em *Os professores de Filosofia da Universidade de Évora* (1960), de João Pereira Gomes, pudemos identificar nomes de alguns dos religiosos que receberam a formação em Évora e que vieram para o Brasil. Gaspar Álvares foi um deles. Ele entrou na Companhia de Jesus no ano de 1568, lecionou Teologia Especulativa em Évora, e ao chegar no Brasil em 1604, atuou como pregador e consultor do Colégio da Bahia¹. Outro religioso que também atuou no Colégio da Bahia foi o Padre Marçal Beliarte. Ele foi professor do Curso de Artes em Évora de 1572 a 1575, chegando no Brasil em 1587. O Padre Luiz Figueira, que atuou como professor de Latim em Évora, foi outro que trabalhou no Colégio da Bahia, além disso, foi também reitor no Colégio de Pernambuco e um dos responsáveis pela fundação do Colégio de Nossa Senhora da Luz do Maranhão. O Padre Francisco Soares, docente de Teologia Moral em Évora, também lecionou Casos de Consciência no Brasil, atuando como pregador, como superior da Casa de Piratininga e como vice-reitor do Colégio do Jesuítas no Rio de Janeiro (1567).

Verifica-se, assim, o quanto a Instituição de Évora está relacionada com a formação educacional do Brasil. Por conseguinte, é preciso reforçar a importância deste estudo, visto que a Universidade está relacionada às nossas raízes, ao nosso passado, à nossa história.

Fazer história é interpretar, isto é, dar significado no presente de um determinado fato em um período histórico. Nesse sentido, a ciência da História permite entender por meio da produção material dos homens as relações sociais temporalmente definidas. O estudo da História da Educação, por exemplo, torna possível compreender, por meio dessas relações, os processos educacionais em diferentes épocas históricas. Conhecer o passado para entender as relações sociais existentes na época atual é de suma importância, sobretudo no campo

¹ Fundado pelo Padre Manoel da Nóbrega em 1553 (VELOSO, 1949).

educacional, uma vez que a educação é também uma construção social. Assim, concordamos com Costa (2010, p. 194), que afirma que embora a história esteja no passado, a apreciação do fato é sempre contemporânea.

No processo de pesquisa dessas relações sociais, papel essencial tem as fontes. Para Costa (2010), é possível identificar entre os pesquisadores da História da Educação uma acentuada preocupação acerca da utilização correta de fontes em pesquisas e estudos da área. Esse cenário fica evidente ao se identificar os aumentos de trabalhos em anais que realizam a discussão dessa temática.

Esta preocupação está relacionada a vasta utilização de fontes primárias em pesquisas na História da Educação, tendo-se a preocupação de

[...] qualificar esses documentos, no sentido de que devem ser observadas regras para não se fazer do resgate de fontes um exercício de memória, mais digno de estarem em um museu da escola do que, propriamente, suscitar um debate acadêmicos (COSTA, 2010, p. 193).

Assim, verifica-se a importância do trabalho do historiador, de seu olhar crítico em relação as fontes, como também, os cuidados com a elaboração dos questionamentos. Não é, portanto, o apenas introduzir a fonte em um trabalho na área da História da Educação, mas sim, realizar as devidas perguntas e conexões com a sociedade em que o documento fora produzido.

Percebe-se nos trabalhos de História da Educação uma busca pela “[...] recuperação da história e memória de instituições escolares, especialmente aquelas que foram ou são mais expressivas num contexto municipal, regional e até estadual” (COSTA, 2010, p. 194). O estudo de uma determinada escola pioneira possui sua originalidade, porém, é preciso reforçar que “[...] a temática da história das instituições escolares já se constituiu em uma linha de pesquisa consolidada na história da educação brasileira” (COSTA, 2010, p. 194). Por conseguinte, torna-se essencial os questionamentos, o diálogo com a fonte escolhida. Isto porque a História, o fato, refere-se ao passado, entretanto, a análise do fato encontra-se no presente, cabendo ao pesquisador produzir e realizar seus escritos, suas análises. Nesse processo, é preciso todo o cuidado para não cometer o que se intitula de anacronismo, ou seja, julgar atitudes e comportamentos do passado com o olhar do presente. “[...] o pesquisador parece se esquecer que as palavras, os sentimentos, o trabalho, as mentalidades, enfim a produção da vida, tem sentidos

e significados distintos quanto pertencem a historicidades distintas” (COSTA, 2010, p. 195).

As fontes, portanto, podem ser utilizadas de formas variadas, em virtude de que depende da leitura ou releitura do pesquisador. O que o pesquisador não pode desconsiderar, é o contexto histórico em que a fonte está inserida, isto porque, “[...] a educação (seja ela institucional ou não) faz parte de uma conjuntura que a explica e que pode por ela ser explicada” (COSTA, 2010, p. 196).

Para Bloch (2001), o objeto de investigação do historiador não é o passado, mas sim, os homens em seu tempo.

[...] o objeto da história é, por sua natureza, o homem. Digamos melhor os homens [...]. Por detrás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem (os artefatos ou as máquinas), por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições mais aparentemente mais desligadas que as criam, são os homens que a história quer capturar [...] (BLOCH, 2001, p. 54).

Assim, na pesquisa histórica, nosso objeto de pesquisa são os homens, por conseguinte, são as fontes que darão respostas ao que diz respeito a estes homens em seu tempo.

Para Fernand Braudel (1965), historiador francês e um dos representantes da Escola dos Annales, o conceito de tempo na pesquisa em história pode ser dividido em três gerações: curta, média e longa duração. A curta geração refere-se à uma pesquisa histórica de um tempo breve, de um determinado indivíduo, ou de um evento específico. “A história tradicional, atenta ao tempo breve, ao indivíduo, ao acontecimento, habituou-nos, há muito, a seu relato precipitado, dramático, de fôlego curto” (BRAUDEL, 1965, p. 263). Já a média duração, corresponde a uma pesquisa na qual se analisa, por exemplo, uma década e todo o contexto que permeia esse tempo. “Há, assim, atualmente, ao lado do relato (ou do "recitativo" tradicional), um recitativo da conjuntura que focaliza o passado em largos períodos: dez, vinte ou cinquenta anos” (BRAUDEL, 1965p. 263).

A pesquisa histórica na longa duração, por sua vez, só é possível de se compreender quando analisada por um longo tempo. “Muito para além deste segundo recitativo, situa-se uma história de fôlego ainda mais lento, desta vez de amplitude secular: a história de longa, de muito longa duração” (BRAUDEL, 1965, p. 264). Na longa duração, dentro os diferentes tempos da história, podemos

identificar “[...]uma mudança de estilo, de atitude, a uma inversão de pensamento, a uma nova concepção social” (BRAUDEL, 1965, p. 271).

Conforme Melo (2010), para a pesquisa em história da educação, precisamos levar em consideração enquanto fonte, objetos que permitam informações e notícia sobre o passado histórico-educativo. Diante disso, o papel do historiador é de fundamental importância. Independente da fonte utilizada para sua pesquisa, ele precisa ter consciência de que todo o documento possui em si, um discurso, tendo uma intencionalidade. Não existe, portanto, neutralidade nas fontes, pois elas são sempre parciais e, assim, expressam apenas uma determinada realidade, de um determinado povo, de uma determinada classe. Essa questão precisa estar bem clara para o historiador da educação, a fim de que ele não passe a “[...] interpretar algumas fontes de forma absoluta e total, como representando um pensamento único” (COSTA, 2010, p. 200).

Em relação às fontes para a pesquisa da Universidade de Évora, infelizmente, são poucos os documentos que permaneceram após a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal, em 1759², período que finaliza seus dois primeiros séculos de existência. No arquivo da Universidade de Coimbra, por exemplo, existe um *Fundo Documental da Universidade de Évora*, elaborado por Ludovina Cartaxo Capelo, organizado por seções, abrangendo além da Universidade de Évora as instituições a ela vinculadas. Assim, em contato com a Universidade de Coimbra, conseguimos ter acesso à um importante documento da Instituição: os estatutos eborenses.

Posteriormente, após contato com professores da própria Universidade de Évora, tivemos o conhecimento de uma coleção organizada pelos professores Sara Marques Pereira e Francisco Lourenço Vaz, com estudos que permeiam os duzentos primeiros anos de existência da Universidade de Évora. Em anexo a tal coleção temos a transcrição dos estatutos eborenses.

Por conseguinte, os estatutos transcritos pelos autores, e que são usados nesta tese, são considerados os terceiros estatutos da Instituição, anteriormente já

² A Universidade de Évora foi fechada em 1759 por conta do decreto pombalino de expulsão dos jesuítas do território português, e teve a sua segunda fundação apenas no ano de 1979 (VELOSO, 1949).

transcritos por Gabriel Pereira, em seus *Estudos Eborenses*, no ano de 1951, e por Armando de Gusmão, em *Considerações sobre o regulamento da Livraria da Universidade de Évora*, em 1959.

De posse deste documento, os *Estatutos*, em nossa dissertação de mestrado defendida no ano 2015, tivemos a oportunidade de elaborar uma análise do perfil da Instituição, averiguando como se dava sua organização administrativa, seus cargos e funções, como, também, quais eram as atividades pedagógicas e científicas realizadas em Évora e que estavam descritas nos respectivos estatutos³.

Nesse processo de pesquisa científica, ainda durante o mestrado, um aspecto dos *Estatutos* nos chamou a atenção: a preocupação demasiada que se dava aos comportamentos, tanto dos funcionários, como do corpo docente e discente. Tal questão não se limitava ao espaço da Universidade, mas também, extramuros. Essa questão acabou tornando-se o tema da presente tese, especialmente ao cursarmos já no doutorado, duas disciplinas sobre a teoria do sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990). Ofertadas no ano de 2017 e 2020 pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UEM (PPE/UEM), ministradas pelo professor Dr. Célio Juvenal Costa, as disciplinas nos possibilitou realizar aproximações com o nosso objeto de pesquisa em seu primeiro século de existência.

Em relação à metodologia da pesquisa, a escolha por Norbert Elias deve-se ao fato de que sua teoria possibilita um diálogo com a sociedade, podendo ser usada como um instrumento para fazer a leitura de uma determinada realidade. Sua teoria considera a participação dos indivíduos no processo civilizador e, por conseguinte, podemos visualizar a nós mesmos nesse processo. Isto porque, o processo é algo que se constrói ao longo do tempo, não sendo apenas em um momento.

Sociogênese e Psicogênese são os conceitos de Norbert Elias que embasaram a análise de nossas fontes. A Sociogênese se refere à uma mudança social a longo prazo, porém, ela só pode ser entendida se analisada juntamente à psicogênese.

³ BORTOLOSSI, Cíntia Mara Bogo. *Universidade Jesuítica de Évora: atividades administrativas, pedagógicas e científicas no século XVI*. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/dissertacoes.htm>.

A psicogênese do que constitui o adulto na sociedade civilizada não pode, por isso mesmo, ser compreendida se estudada independentemente da sociogênese de nossa 'civilização'. Por efeito de uma "lei sociogenética" básica, o indivíduo, em sua curta história, passa mais uma vez através de alguns dos processos que a sociedade experimentou em sua longa história (ELIAS, 1994a, p. 15).

Uma mudança na estrutura da sociedade não ocorre sem uma mudança do comportamento individual de cada integrante que compõe a figuração social. A sociedade de corte posterior a Idade Média, por exemplo, teve sua configuração específica. O comportamento de um guerreiro, tão essencial para a sociedade medieval, passou a não se encaixar mais em uma nova configuração.

Por conseguinte, a teoria de Elias aponta para a não separação entre indivíduo e sociedade, e a importância de se conhecer o processo histórico de duas formas: o psicogenético e sociogenético. As mudanças de uma sociedade são acompanhadas pela mudança de comportamentos individuais, "Isto porque as estruturas da personalidade e da sociedade evoluem em uma inter-relação indissolúvel (ELIAS, 1994a, p. 221). E acrescenta que o homem é um ser extraordinariamente maleável e variável, pois "[...] as estruturas do ser humano individual são mudadas em uma dada direção. É isto o que o conceito 'civilização', no sentido factual usado aqui, realmente significa" (ELIAS, 1994a, p. 236).

Na sociedade de corte, conforme Norbert Elias (1994b), temos como principal figura o rei com seus poderes. Esse poder, entretanto, não era absoluto, pois ele tinha que, constantemente, impor sua autoridade enquanto tal função. Naquela sociedade o que importava é como se fazia essa relação de poder, sendo preciso saber agir naquele espaço que era público. Isto porque, no espaço público se usava armas diferentes das que se usavam nos tempos de guerreiros e cavaleiros. Não eram mais as espadas as armas mais eficientes naquele espaço, mas sim, o agir, o comportamento que os indivíduos mantinham neles. Na sociedade de corte, sendo um espaço público, várias atitudes passam a não serem mais adequadas, e esses comportamentos vão se espalhando para toda a sociedade, tendo-se assim o que Norbert Elias intitula do início do processo civilizador.

Nessa nova configuração de sociedade, estar próximo ao rei era sinônimo de poder, status. E essa aproximação acontecia usando-se o diálogo, a sedução,

habilidades de comportamento que poderiam fazer o indivíduo se aproximar do rei. Assim, na sociedade de corte, as habilidades de cortesia passaram a ser mais importantes do que as habilidades físicas do período medieval.

Para Elias (1994a), nenhuma mudança é natural, ou seja, sem a interferência externa para que algo mude, por conseguinte, qualquer processo de mudança tem uma explicação, pois todas as atitudes e comportamentos são construídos socialmente. É com esse olhar, portanto, que analisamos a Universidade de Évora, pois entendemos que ela é fruto dos aspectos sociais, políticos e culturais presentes no contexto português no século XVI. É preciso, também, levar em conta que ela foi formada por indivíduos - sociais, ou seja, homens que pertenciam a determinados grupos com regras próprias.

Para a análise do conceito de poder em Norbert Elias, tivemos como base a pesquisa de Norbert Elias e John L. Scotson, intitulada, *Os estabelecidos e os outsiders*. No livro, os autores divulgam um estudo realizado com os habitantes da comunidade de Winston Parva, um povoado industrial com diferenças e desigualdades nas relações. “Para eles, o povoado estava claramente dividido entre um grupo que se percebia, e que era reconhecido, como o establishment local e um outro conjunto de indivíduos e famílias outsiders” (ELIAS, SCOTSON, 2000, p. 7). Essa comunidade expressa, assim, as relações de poder. O conceito de poder é umas das questões discutidas e aprofundadas na teoria de Norbert Elias. Isto porque, para o autor, o poder está relacionado com a existência de grupos ou de indivíduos.

Em *Os estabelecidos e os outsiders*, os autores reforçam a questão macro dos fatos históricos. Ao analisar a comunidade de Parva, chegam à conclusão de que o “[...] problema em pequena escala do desenvolvimento de uma comunidade e os problemas em larga escala do desenvolvimento de um país são inseparáveis” (ELIAS, SCOTSON, 2000, p. 16). Por conseguinte, os fatos históricos não ocorrem isoladamente, fora de um contexto maior. Com este pensamento, nos questionamos: afinal, por que uma segunda universidade em Portugal, visto que não fora uma prática constante em seus territórios? Tendo a Universidade de Coimbra o curso de Teologia, por que a insistência do Cardeal D. Henrique por outro curso de Teologia em Évora? Por que ela foi entregue aos jesuítas? Qual o

tamanho da importância dessa Instituição a ponto de ser emitido uma Bula pelo Papa Pio V, no ano de 1568, eximindo a Universidade de toda a jurisdição real?

Enfim, são questões que serão respondidas ao longo de nosso trabalho. Visualizamos a Universidade de Évora como uma Instituição edificada em Portugal no século XVI, que tinha a finalidade de formar os padres responsáveis pela nova formatação social que se desejava, por isso o controle demasiado que se tinha em relação aos comportamentos, especialmente dos religiosos, que deveriam ser exemplos de uma desejável conduta cristã. Por conseguinte, a edificação de Évora não é um fato isolado. E, ao analisá-la a luz da teoria de Norbert Elias, é possível compreender que tal edificação está interligada aos demais acontecimentos que ocorriam nesse período em Portugal, tal como o Concílio de Trento, a Reforma Católica, os decretos aplicados em Portugal no processo de reforma, como também, a uma ordem que já nasceu com ideais reformistas, ou seja, a Companhia de Jesus.

Assim, por meio de análise documental, demonstramos que a criação da Universidade de Évora no século XVI, está relacionada aos novos padrões de comportamento que se desejava para Portugal e território português, a fim de restabelecer o catolicismo em novos tempos.

Outro ponto na leitura de Norbert Elias, que nos permitiu elaborar relações com nosso objeto de pesquisa, foi no que diz respeito a observação dos comportamentos. Quando uma sociedade passa a assimilar certo comportamento como correto e outro como incorreto, os próprios indivíduos passam a cobrar isto dos demais, existindo um certo processo de vigilância. “Aumenta a coação exercida por uma pessoa sobre a outra e a exigência de ‘bom comportamento’ é colocada mais enfaticamente” (ELIAS, 1994a, p. 91). Os indivíduos passam a ficar mais sensíveis em relação a esta cobrança de comportamento e, por conseguinte, com essa mudança nos padrões sociais, altera-se, também, as relações humanas, “[...] aumenta a compulsão de policiar o próprio comportamento” (ELIAS, 1994a, p. 93).

Na Universidade de Évora, o controle exercido não era apenas na vida pública dos alunos, mas também, na vida particular. Verificamos nos *Estatutos* (2012), que os alunos não podiam ter ligações ilegítimas e nem receber mulheres em suas casas. Também eram proibidos de morar em casas localizadas em locais

imorais, como também, não podiam andar nas ruas em altas horas⁴, usar máscaras ou andar armado. A função do Meirinho⁵, por exemplo, tinha, dentre suas atribuições, a de percorrer as ruas da cidade juntamente com um escrivão, para o registro, se necessário, de infrações que porventura ocorressem no cotidiano dos alunos.

Precisavam, portanto, ter uma vida simples e com limites. Os *Estatutos* (2012) visualizavam todos os estudantes como clérigos e, assim sendo, todos deveriam manter seus comportamentos de acordo com a religião. Toda a estrutura da Universidade eborense visava um controle excessivo em relação ao comportamento de seus alunos. As práticas deveriam ser a de um cristão exemplar, tanto que os estudantes (religiosos ou leigos), precisavam participar de missas e se confessarem.

Assim, relacionando os conceitos de Norbert Elias com o objeto de pesquisa do doutorado, pudemos elaborar a seguinte reflexão: o Cardeal D. Henrique, representante da Igreja em Portugal, empenhou-se no processo de busca de uma formatação do que seria uma nova civilização. Quando usamos o termo “nova civilização”, estamos nos referindo a um resgate de uma moral cristã, pois as regras impostas pela Igreja estavam se perdendo. Dessa maneira, com a ajuda da educação dos jesuítas, que também assumiram a formação dos religiosos em Évora, tentou-se resgatar a moral cristã, desejando construir uma nova civilização com base cristã. Nesse sentido, os colégios e a própria Universidade de Évora, foram meios para se aplicar a mudança pretendida naquela época, em busca de um tipo mais elevado de sociedade, em que as virtudes não eram apenas humanas, mas relacionadas a Deus. Assim, a Universidade de Évora seria um local de formação para a conquista dessa nova sociedade – a cristã. “[...] o processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica” (ELIAS, 1994b, p. 193).

Ressaltamos, que ao realizar a pesquisa no banco de teses e dissertações da Capes, não identificamos nenhum estudo sobre tal temática nas áreas da Educação, História e Filosofia. O único registro acerca da Universidade de Évora,

⁴ Na leitura dos *Estatutos* (2012), entendemos que após as dez da noite considerava-se altas horas.

⁵ Oficial de justiça que prende, cita, penhora, e executa outros mandados judiciais (MORAIS, 1813).

refere-se ao nosso estudo de mestrado (BORTOLOSSI, 2015). Realizamos também a pesquisa no site RCAAP (Repositórios Científicos de Acesso Aberto de Portugal), e encontramos a dissertação intitulada “Os académicos eborenses na primeira metade de seiscentos: a poética e a autonomização do literário”. A respectiva dissertação de Maria da Conceição Ferreira Pires está relacionada aos letrados ligados à Universidade de Évora nas primeiras décadas do século XVII.

No site da Revista História da Educação, encontramos o artigo de Francisco Antônio Lourenço Vaz intitulado *O ensino dos jesuítas na Universidade de Évora: uma leitura dos primeiros estatutos*. O autor foi um dos organizadores da coleção que retrata os primeiros duzentos anos da Universidade de Évora. Em pesquisa no site de periódicos da Capes/MEC, encontramos o artigo intitulado *Instituições educativas em Portugal na segunda metade do século XVI: Universidade de Coimbra e Universidade de Évora*, de autoria de Célio Juvenal Costa, Sezinando Luiz Menezes, Luciana de Araújo Nascimento e Cíntia Mara Bogo Bortolossi, que foi publicado pela revista Histedbr On-line, e apresenta algumas reflexões acerca do papel social e educativo das respectivas Instituições.

Logo, não identificamos nenhum trabalho com a mesma proposta aqui trabalhada, tal seja, a de que a Universidade de Évora foi edificada, mediante o empenho do Cardeal D. Henrique representando a Igreja, preocupado com a formação do clero diocesano, em um período em que a Igreja precisava se restaurar. Esse resgate da Igreja somente seria possível com a formação exemplar de religiosos, que deveriam ser modelos de fé e conhecimento, e acompanhar mais a prática religiosa de seu rebanho.

O objetivo geral da respectiva tese, portanto, foi a de verificar se a edificação da Universidade de Évora no século XVI e o trabalho de formação realizado pelos jesuítas, pode ser considerado uma psicogênese, pois está relacionada aos novos padrões de comportamento que se buscou com o processo de reforma católica, a fim de se reestabelecer o catolicismo em Portugal.

Já em relação aos objetivos específicos, primeiramente buscamos entender o papel desempenhado pelas universidades na sociedade europeia, especialmente na portuguesa. Também objetivamos aprofundar nosso conhecimento sobre o processo de reforma católica pós Concílio de Trento, estabelecendo relações com a Universidade de Évora. Na sequência, nosso objetivo será a análise dos

documentos da Companhia de Jesus, a fim de identificar em suas linhas, aspectos do contexto de reformas religiosas. Por fim, objetivamos compreender o que se entendia no período como Teologia Moral, curso existente no currículo da Universidade de Évora, a fim de melhor entender seu objetivo de formação.

Por conseguinte, formulamos nosso trabalho em quatro seções de conteúdo. Inicialmente, sendo nosso objeto de estudo uma universidade, desenvolvemos em nossa segunda seção um resgate histórico do início dessas instituições na sociedade europeia e na portuguesa, como, também, o papel desempenhado por elas na sociedade. Na sequência, ainda na primeira seção, discorremos sobre a Universidade de Évora no século XVI, o contexto de sua edificação e o contexto ideológico que permeou tal fato. Também apontamos como era a organização de seu currículo no período, e quais as funções eram a base da estrutura pedagógica de Évora. Posteriormente, abordamos sobre o porquê de uma segunda universidade de Teologia em Portugal.

Já em nossa terceira seção, escrevemos sobre o contexto de crise moral e intelectual que permeava a Igreja, as críticas diante de tal cenário, e a resposta da própria Igreja Católica, por meio da convocação do Concílio de Trento.

Os concílios ecumênicos realizados ao longo da história da Igreja foram essenciais para sua manutenção na sociedade, sendo cruciais para a continuidade da fé cristã, ou mais precisamente, da fé católica romana. Nesta seção, tendo como base o documento intitulado *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez / dedica e consagra, aos... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana*, de João Baptista Reycend⁶, pudemos identificar as decisões definidas e que buscavam a recuperação da religião cristã a fim de se manter a superioridade da Igreja Católica. O documento, disponível no site da Biblioteca Nacional de Portugal, possui a escrita em latim e em português. Um código de leis e regras da Igreja elaborado para orientar o trabalho dos bispos e arcebispos com instruções em relação aos religiosos, como também, aos seus seguidores. A análise do respectivo documento fora essencial para se entender as decisões acertadas em suas sessões a fim de se “[...] recuperar a paz do povo chriftão, e a inteireza da Religião Chrifã” (REYCEND, 1781, p. 23).

⁶ Os encontros do Concílio de Trento passaram por três papas: Paulo III (1545-1547), Júlio III (1551-1552) e Pio IV (1562-1563).

Mostramos, ainda nessa seção, o empenho do Cardeal D. Henrique em aplicar as decisões de Trento em Portugal. O religioso português estava atento ao que se discutia no Concílio, e adere fielmente às suas decisões. Também tecemos sobre a Reforma Católica em Portugal, que tinha como um dos objetivos a reforma dos costumes, a reforma nas instituições e no ensino da doutrina, buscando uma nova consciência cristã em relação aos comportamentos e a prática dos sacramentos.

Nosso estudo se enquadra como uma pesquisa de longa duração, pois, conforme Costa e Menezes (2013), tal visão pode ser atribuída às mudanças ocorridas em Portugal no século XVI, especialmente no que se refere as alterações ocorridas por meio da Reforma Católica. Isto porque, muitos dos movimentos ocasionaram mudanças na religião que ainda se fazem presentes em nossa atualidade e, ao entender sua gênese, entendemos a nós mesmos.

Em nossa quarta seção, nosso objetivo foi estudar a Companhia de Jesus, por meio de seus *Exercícios Espirituais*, *Constituições da Companhia de Jesus* e a *Ratio Studiorum*. A necessidade dessa seção se deve ao fato de que a direção da Universidade de Évora foi entregue às mãos dos padres jesuítas, os quais já se encontravam presentes em terras lusitanas desde 1540. A análise dos documentos jesuíticos foi crucial para se identificar que diante do cenário de Reforma Católica, tal ordem religiosa buscava a perfeição em tudo que fazia, tanto nas letras como nas questões da fé, tornando-se um dos principais instrumentos no processo de Reforma Católica em Portugal.

Os *Exercícios Espirituais* foram elaborados por Inácio de Loyola, a fim de orientar a formação espiritual do futuro jesuíta. Por meio das etapas elencadas no documento, Loyola acreditava que o indivíduo poderia conseguir renunciar aos pecados, pois, assim como o corpo físico precisa se exercitar para ser saudável, também a alma precisa destas etapas de oração e reflexão para se conseguir a salvação. Já as *Constituições da Companhia de Jesus*, foram elaboradas, segundo Manso (2016), para orientar toda a atividade da ordem religiosa, como também, para definir as regras para adesão de candidatos a ordem. O autor pontua, que as *Constituições* tiveram como objetivo a uniformidade nos estabelecimentos dos jesuítas. A *Ratio Studiorum*, por sua vez, refere-se a um documento mais específico

para ser usado nos colégios e universidades dos jesuítas, direcionando toda a atividade pedagógica.

Em nossa última seção, por fim, por meio da análise dos *Estatutos de Évora*, mostramos o ideal de formação do novo homem, o religioso da Reforma Católica, aquele que teria que cativar os fiéis pelo exemplo e pelas palavras. Os *Estatutos* que obtivemos foram transcritos e publicados por Sara Marques Pereira e Francisco Lourenço Vaz no ano de 2009. São considerados os terceiros estatutos, elaborados após 1564, porém, anteriores a 1567. O documento contém as normas existentes na Universidade de Évora que foram aplicadas na Instituição no século XVI.

Sendo a Teologia Moral o que diferenciava a Universidade de Évora da Universidade de Coimbra no século XVI, apresentamos nessa seção a análise de um manual de Teologia Moral usado nas formações de tal curso. O documento de autoria do padre Hermann Busenbaum, intitulado *Meddulla da teologia moral, em que se resolvem com fácil & perspicaz methodo os casos de consciência. Tirados de vários & aprovados autores*, nos permitiu entender, ainda que de forma limitada, o que visava o curso de Teologia Moral existente na Universidade eborense. A fonte é dividida em oito livros, com discussões variadas acerca das regras que deveriam regular os atos humanos, o que deveria o fiel crer, como também, as virtudes morais da religião.

Também, na última seção, trabalhamos com o documento *Decretos e determinações do sagrado Concílio Tridentino que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigação, E se hão de Publicar nas Parrochias*, a fim de demonstrar que as decisões de Trento não atingiram apenas os religiosos, mas também, seus adeptos⁷. O documento refere-se a um resumo acerca das questões levantadas no Concílio de Trento que deveriam ser notificadas aos fiéis, para que seguissem as normas conciliares. Temas sobre o uso devido de palavras das Sagradas Escrituras, a preocupação com questões financeiras das igrejas, com o pagamento do dízimo, o casamento, os casos de homens que viviam amancebados com mulheres, estão presentes no decreto português.

Esta é, portanto, a organização do respectivo trabalho de pesquisa. Ela é justificada, pois pensamos ser essencial, primeiramente, o entendimento de todo o

⁷ Ao longo de nosso trabalho, nas citações de documentações serão mantidas a escrita do documento original.

contexto vivenciado pelos indivíduos naquela sociedade e período. Compreender primeiramente a função social de uma universidade, como também, o contexto de crise religiosa e de reforma da Igreja existente no século XVI, fora essencial para entender e relacionar o papel da Companhia de Jesus e da Universidade de Évora, como formadores de religiosos que iriam assumir um papel essencial na recuperação da Igreja Católica Romana. Por fim, pensamos ser impossível escrever sobre a Universidade de Évora, sem um olhar para o papel da Universidade em Portugal, da Companhia de Jesus e de seu projeto de educação, do Concílio de Trento e da Reforma Católica, como também, do impacto das decisões conciliares no reino português. Ou seja, ela está no centro de inúmeros acontecimentos que marcaram, com fortes tintas, o século XVI.

2. A UNIVERSIDADE DE ÉVORA E O PAPEL DA UNIVERSIDADE NA SOCIEDADE PORTUGUESA

Como explanado na introdução deste trabalho, ao longo de nossa tese de doutorado, abordaremos sobre os eventos relacionados à edificação da Universidade de Évora, os quais irão auxiliar na confirmação de que esta Instituição do século XVI, fora criada consoante às decisões do Concílio de Trento e da Reforma Católica, acatadas com afinco pelo Cardeal D. Henrique (1512-1580), que passou a aplicá-las no reino português.

Assim sendo, postulamos que a Universidade eborense fora criada com uma importante missão: a de ser um ambiente de formação para o novo religioso que o momento precisava. Um local onde ele seria capacitado intelectual e moralmente, obtendo um nível de formação digno do respeito dos fiéis. Enfim, um ambiente que iria formar religiosos frente a crise que se instaurava no catolicismo.

Diante deste contexto, no primeiro momento deste trabalho, elaboramos uma breve contextualização do papel desempenhado pelas instituições universitárias na sociedade europeia, especialmente, na portuguesa. Afinal, como afirma Elias (1994), toda mudança de comportamento, todo controle de emoções e de impulsos, todo o condicionamento, dão origem a instituições que antes não foram pensadas. Por conseguinte, o estudo das instituições muito tem a contribuir para o entendimento da sociedade e de seus indivíduos.

Na sequência, discorreremos sobre a primeira instituição universitária administrada pelos jesuítas – a Universidade de Évora, o contexto em que ela fora edificada, quem foi seu idealizador, como também, qual era o seu ideal de formação.

2.1. GÊNESE DA UNIVERSIDADE E SUA FUNÇÃO SOCIAL

Para compreendermos o que era uma universidade do século XVI, o porquê elas foram criadas e com qual função, pensamos ser importante voltarmos um pouco no tempo, a fim de compreendermos sobre os locais de formação no

medieval. Importante pontuar que nosso objeto de estudo, apesar de ter sido edificada na modernidade, conservou muitos traços do período anterior.

Para Ullmann (2000, p. 31), é importante termos em mente que no medieval, tem-se diversos modelos de escolas organizadas pelo cristianismo, que antecederam o surgimento das universidades. São elas: monacais, presbiterais, episcopais e palatinas⁸; ou seja, elas têm o seu contributo no início das universidades, entretanto, mesmo tendo sua importância, não foram o único fator impulsionador. Isso porque, para o autor, é impossível associar a criação da universidade no medieval a um único fator motivador, pois foram vários elementos que possibilitaram a sua criação.

[...] é impossível reduzir a uma só causa a sua emergência. À formação delas é lícito aplicar a linguagem aristotélica das causas. A causa material: é o acúmulo do saber humano, em todas as suas latitudes, à disposição dos espíritos curiosos. A causa formal expressa-se no desenvolvimento corporativista dos mestres e dos alunos, que nisso imitaram outras associações. A causa eficiente pode ser vária: geralmente, cifra-se na formação espontânea da universitas e no reconhecimento social, por parte da Igreja e/ou do poder público temporal ou, ainda, na origem ex privilegio (=ex auctoritate), podendo ser fundação papal ou do imperador (rei, príncipe). Por fim, qual a causa final das universidades? Servir a Deus e à Igreja, sendo úteis à sociedade (ULLMANN, 2000, p. 105).

Verifica-se, assim, o quão difícil é atribuímos a uma única causa o surgimento da universidade no medieval. Porém, o que é possível afirmar é que ela nasce com uma finalidade: que era a de servir a Deus e à Igreja, de tal maneira que a instituição pudesse ser utilizada em prol da sociedade.

Janotti (1992), por sua vez, afirma que um fator determinante na origem destas instituições no período medieval, fora o nascimento (ou renascimento) urbano do século XII. Até então, a sociedade se concentrava em meios rurais, o comércio quase que não existia e a Igreja ocupava um lugar importante de união das pessoas. Assim, verifica-se que as relações sociais anteriores a esse período eram mais simples. O camponês, naquele contexto, tinha seus conhecimentos

⁸ Escolas monásticas: voltadas para a vida espiritual. Uma educação a cargo da Igreja, tendo como centro a leitura e a memorização, o cálculo e o canto; Escolas presbiterais ou paroquiais: dedicada a formação de eclesiásticos, ministrado por algum sacerdote de determinada paróquia; Escolas episcopais: surge com as cidades e é destinada a formação do clero secular; Escolas palatinas: ligada ao poder laico e destinada a formar a nobreza de corte e os administradores do Império. Nas escolas palacianas ensinavam-se sobretudo gramática e retórica, ocupando-se também do método de ensino (CAMBI, 1999).

relacionados à terra, pois ela era o seu meio de subsistência. Este era, portanto, o conhecimento que julgava necessário.

Anteriormente ao século XII, quem possuía o conhecimento intelectual/cultural era a Igreja, tendo ela o domínio da leitura e da escrita. Por conseguinte, muitos religiosos ocupavam cargos na administração dos Estados, pois eram os capacitados para tais funções.

Outra questão que sofreu alterações, está relacionada ao maior interesse pelo conhecimento. Isso porque, diferentemente do que ocorria anteriormente, quando o camponês tinha seus saberes relacionados à terra, com o renascimento das cidades, diante de uma vida social mais ativa, a sociedade passou a se interessar mais pelos estudos, que, como afirmamos, ficavam quase que exclusivamente nas mãos de religiosos. Para Janotti (1992), o interesse pelo saber também fora um dos fatores que propiciaram o surgimento de escolas e da própria universidade.

Outra questão apontada por Janotti (1992), é que com o renascimento urbano, as escolas episcopais (que formavam os padres e estavam a serviço do clero secular⁹) passam a ser mais procuradas em relação às monacais, visto que as episcopais eram escolas urbanas. E, para o autor, a universidade é fruto desse prolongamento e crescimento das escolas episcopais¹⁰, ou seja, fruto das instituições seculares. Assim, na vida urbana, era a escola episcopal que estava mais preparada frente a esse novo momento. Entretanto, “[...] a própria escola episcopal terá uma supremacia muito breve: logo ela será suplantada pela Universidade, isto é, por uma escola que era uma novidade como instituição pedagógica” (JANOTTI, 1992, p. 106). Conforme o autor, as escolas monásticas na Europa não se adaptaram às mudanças ocorridas com o renascimento urbano, e,

⁹ “Clero: corporação dos clérigos; Clérigo: homem chamado para a Igreja e para os ministérios da religião, sendo regular ou secular” (MORAIS, 1813, p. 404). “Regular: que vive em comunidade religiosa segundo suas regras” (MORAIS, 1813, p. 587). Ou seja, regular é o termo usado para designar uma parte do clero que vive e segue as regras de uma ordem religiosa. Já o clero secular ou diocesano, desenvolve atividades junto aos leigos e as Igrejas.

¹⁰ “Antes do aparecimento das universidades, o ensino medieval esteve monopolizado por dois tipos de escolas: a monástica e a episcopal” (JANOTTI, 1992, p. 103). “[...] a monástica visava formar o monge e a episcopal visava formar o padre, estando, portanto, a primeira a serviço do clero regular e a segunda a serviço do clero secular” (JANOTTI, 1992, p. 104).

por conseguinte, no século XII, a escola episcopal adquire um caráter superior ao da escola monástica.

Verger (1990) também atribui a edificação das universidades ao renascimento das cidades. Justifica que com as cidades, tem-se a “[...] divisão dos trabalhos, o surgimento dos ofícios, comerciais ou artesanais” (VERGER, 1990, p. 27), tendo-se assim inúmeras mudanças em relação ao que se vivia até o momento. Era também nas cidades que ocorria o intitulado *Universitas*¹¹, corporação frequentada por homens que exerciam o mesmo ofício e, por conseguinte, se uniam com a intenção de se protegerem.

Do século XII ao XIII essas corporações passaram a ter uma maior autonomia e um maior reconhecimento dos poderes públicos. Por volta de 1170 a 1180, os mestres das escolas de Paris se organizaram e se associaram; essa organização seria para Verger (1990) sinais do embrião da Universidade de Paris.

Verger (1990) pontua que a primeira geração de universidades medievais é formada pela Universidade de Paris e pela de Bolonha, consideradas pelo autor como instituições de nascimento espontâneo, pois nasceram do crescimento e do desenvolvimento das escolas. Assim como Paris, Bolonha também estava sob o controle da Igreja. Juntamente a tais universidades e tal geração, tem-se o que o autor menciona de universidades que nasceram, que foram criadas de uma forma intencional, por papas ou reis. Diferentemente das demais, essas já nasceram com sua bula e estatutos próprios.

[...] ela traduz uma atitude completamente nova diante do fenômeno universitário. Ela significa que papas e soberanos não se contentam mais em tolerar ou encorajar o desenvolvimento espontâneo de universidades nascidas antes de tudo do desenvolvimento intelectual do século XII, mas que empreendem eles mesmos a criação das universidades, tendo tomado consciência do papel que elas podiam desempenhar ao colocar à disposição da Igreja ou do Estado um pessoal intelectualmente qualificado. Significava reconhecer na formação universitária, além de seu valor cultural e de seu prestígio, uma utilidade prática e um alcance político (VERGER, 1990, p. 43).

Esta citação muito nos esclarece sobre a importância de analisarmos uma instituição não de uma forma micro, isolada de um contexto maior, mas sim,

¹¹ “[...] *universitas* designava a organização corporativa que fazia funcionar o *studium* e garantia sua autonomia” (VERGER, 1990, p. 48).

compreendê-la enquanto uma instituição formadora, um local de intelectuais e pensadores da sociedade e dos problemas nela existentes. Por conseguinte, se uma decisão de edificar uma universidade tinha seu olhar para uma utilidade prática e alcance político, quais seriam então estes alcances que se desejava? Enfim, são questões que precisam ser pensadas ao analisarmos uma instituição.

Verger (1990) pontua que mesmo nas universidades que foram criadas de forma espontânea, ou seja, do crescimento das escolas, a Igreja e o papa interferiam com a justificativa de ajudar as instituições a escapar do controle de autoridades locais. Certamente esta atitude não fora desprovida de interesses, pois conforme o autor, tal posicionamento estava relacionado a ideia que se tinha de que

[...] as universidades deviam permanecer instituições eclesiásticas. O ensino, sobretudo o ensino superior, era uma das funções essenciais da Igreja [...]. Se o papado insistia assim em afirmar sua jurisdição sobre as universidades e em nela ter o monopólio da colação de graus, é que as universidades preenchiam a seus olhos funções essencialmente religiosas, ao serviço da Igreja” (VERGER, 1990, p. 72).

Percebe-se, portanto, que a Igreja tentava resgatar o monopólio em relação aos estabelecimentos de ensino superior, criando estratégias que pudessem ajudar na recuperação de sua jurisdição, olhando para a universidade como uma instituição que poderia ser colocada a serviço da Igreja.

Podemos analisar tal postura da Igreja por meio do pensamento de Norbert Elias. Para Elias (1994a), não existe um comportamento ou atitude que seja natural do ser humano, mas sim, o que existe, é um condicionamento do qual molda os indivíduos para os novos comportamentos desejados de uma sociedade. Esse condicionamento pode ser realizado tanto pela força física como pela psíquica. Muitas vezes o indivíduo é submetido a essas regras desde a mais tenra idade. Por isso, para o autor, o indivíduo é formado de acordo com uma determinada sociedade, com um determinado costume, não sendo possível analisar o indivíduo fora da sociedade e nem a sociedade sem o indivíduo.

As universidades em sua gênese tiveram um fator em comum: o método de ensino. Nas universidades medievais e na própria Universidade de Évora, o método utilizado foi o escolástico¹².

À Escolástica pertence o mérito de haver sistematizado, pela primeira vez, na história do pensamento humano, a filosofia cristã e confirmado a capacidade do homem de atingir verdades supra-sensíveis, enriquecidas pela Revelação. Seria, pois, injusto não avaliar a pujança do seu florescimento e olhá-la apenas sob o ângulo da decadência [...] (ULLMANN, 2000, p. 63).

Para a Escolástica, era a razão humana juntamente à fé cristã, que poderiam produzir o conhecimento. Por conseguinte, a disciplina mais importante e essencial para a formação do indivíduo era a Teologia. Isto porque, tal disciplina era visualizada como fundamental e “[...]o meio mais apropriado para ajudar o próximo a amar e conhecer a Deus e a salvar sua alma, ou seja, o meio mais adequado para realizar o fim da Companhia de Jesus” (COSTA, 2004, p. 141).

Importante pontuar que quando nos referimos à universidade em sua gênese no medievo, não podemos atribuir para tais locais o mesmo sentido que hoje atribuímos. Para Ullmann (2000), o termo *universitas* se referia a uma organização interna de estudantes e professores que, para existir, bastava ser composta de um curso; ou seja, bastava uma única faculdade para poder ser denominada um *studium generale*¹³.

Conforme Ullmann (2000), até fins do período medieval as aulas nos *studia* eram realizadas em locais alugados pelos próprios alunos e professores, ou em conventos e igrejas. Com o aumento do interesse pelos estudos e com a presença de uma maior quantidade de alunos, que vinham de várias partes da Europa, foram sendo criados os colégios, que serviam tanto para alojar os estudantes, como para ali serem ministradas as aulas. Porém, no início do século XVI, as condições eram

¹² “Etimologicamente, Escolástica provém de *schola*, de que deriva *scholasticus*, isto é, pertence à escola, ou mestre” (ULLMANN, 2000, p. 61). “[...] designava aquele que ministrava o ensino do trívium e do quadrívium. Mais tarde o termo foi usado para classificar o mestre de Filosofia ou de Teologia que ministrava Artes ou Teologia, nos claustros dos conventos ou nas escolas das catedrais. Posteriormente, designará um tipo de ensino, ministrado nas Universidades ou nos Estudos Gerais. A Escolástica está, pois, ligada às funções docentes que se exerciam de dois modos: como **Comentário** (lectio) a algum texto ou como **Disputatio** (exame de algum problema com argumentos pro e contra)” (DIAS, 2009, p. 89).

¹³ “[...] uma instituição de educação superior, que podia ser frequentada por alunos de qualquer país, e nela o aluno poderia obter o título de docente” (ULLMANN, 2000, p. 115). Na Idade Média e na Modernidade *Estudo Geral* é utilizado como sinônimo para Universidade.

outras. “Por volta de 1500, todas as universidades, tanto as antigas quanto as outras, se orgulhavam da funcionalidade e magnificência dos seus prédios” (ULLMANN, 2000, p. 216). Assim, as instituições passam a ter seu espaço próprio de estudo.

Janotti (1992) afirma que o *studium* era um ambiente específico de instrução superior, sendo um local onde se preparava tanto para o sacerdócio como para cargos no reino; ou seja, prestava um trabalho de formação para os dois poderes: o papado e a coroa. Tanto que a universidade nasceu mediante ações do poder régio e do poder eclesiástico, estabelecendo-se assim, “[...] como um forte terceiro poder de índole moral e intelectual” (OLIVEIRA, 1997, p. 897). Ambos os poderes tinham interesses sobre a instituição, pois ambos sabiam da importância que a universidade poderia ter para um trabalho moral e intelectual.

Mattoso (1997a), na análise que faz sobre as universidades europeias, afirma que, em seu início, as instituições representaram um local de renovação de ideias, porém, já em fins do século XIII, elas passaram a serem usadas como um “[...] instrumento de reprodução social e mental da sociedade de então, mas sujeito a críticas e com um prestígio intelectual abalado” (MATTOSO, 1997a, p. 7). Isso porque, o Estudo Geral passa para o controle das autoridades eclesiásticas e o ensino teológico passa a ser confiado às ordens religiosas; assim, a instituição perde sua notoriedade, pois as ordens religiosas passam a usar a universidade como um forte instrumento de reprodução social.

Conforme o autor, no século XIII, o debate intelectual presente nos estudos universitários partiu da reflexão teológica. Até mesmo o aperfeiçoamento do conteúdo se desenvolveu em função da Teologia. Com este nível de importância, a Teologia passa a ser ensinada apenas em Paris, e nos conventos franciscanos e dominicanos. Essa situação permaneceu até quase o fim do século XIV. “[...] assim, por exemplo, em Toulouse só se criou uma faculdade de Teologia em 1362, em Bolonha só em 1364, e em Montpellier só em 1421” (MATTOSO, 1997a, p. 14). Em Portugal, conforme a visão do autor, apesar dos trabalhos ministrados nos conventos, a menção sobre o ensino de Teologia na Universidade de Lisboa aparece apenas em 1400, no *Chartularium Universitatis Portucalensis*.¹⁴

¹⁴ Com sete volumes, os documentos foram coligidos e publicados por A. Moreira de Sá, Instituto da Alta Cultura em Lisboa, entre os anos de 1966 e 2004.

Para Ullmann (2000), nos cursos de Teologia, em seu início, existia uma disputa entre as Ordens religiosas pela ocupação do cargo de professor, gerando um conflito entre o clero secular e regular. O autor pontua que no século XII existia toda uma polêmica em torno do modo de viver de cada clero; ou seja, questionava-se sobre quem estava mais de acordo com os evangelhos. Enquanto os regulares iam de cidade a cidade, pregando e convocando os fiéis a fazerem as penitências, os seculares, por sua vez, sentiam-se incomodados, pois a forma com que os regulares agiam competia ao trabalho do pároco, que era, normalmente, um padre secular. No século XIII, com as ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos), as diferenças e conflitos entre os cleros acentuaram-se. O autor pontua que os párocos ficaram apreensivos de perderem as rendas, pois muitas pessoas que davam ofertas aos vigários, passaram a oferecer para os frades; ou seja, o que antes era confiado aos padres seculares, até mesmo as confissões, estavam sendo realizadas com os frades.

Ullmann (2000) ressalta sobre a importância de se frisar que os mendicantes ministravam Teologia em seus respectivos conventos, como também, faziam a formação filosófica. Porém, na universidade se recusaram a trabalhar com as disciplinas de filosofia, a qual deixavam a cargo dos professores seculares. “Isso deixava descontentes os professores seculares, os quais sentiam-se rebaixados em sua fama e privados dos seus direitos” (ULLMANN, 2000, p. 223). Com isso, os mendicantes atraíam bons alunos, diminuindo assim a quantidade de padres seculares.

Os estudantes de Filosofia e Teologia do *Studium Generale* ingressavam muitas vezes nas Ordens franciscanas e dominicanas, pois sentiam-se atraídos pelo modo de viver dos frades, mas nem todos o faziam por vocação. Dentre as reclamações dos seculares em relação aos frades, estava o fato de que para eles os frades não se dedicavam totalmente ao *Studium*. Por conseguinte, os seculares, que eram os representantes do *Studium*, enviaram a Roma, em 1254, Guilherme de Saint-Amour, que ficou de deixar o Papa Inocêncio IV a par do que estava acontecendo. Após expor a situação, o papa emite uma bula, com proibições em relação ao trabalho dos regulares. Por meio da bula *Etsi animarum*, ficara assim estabelecido as respectivas determinação.

a) a estes [seculares], sob pena de excomunhão, não era mais permitido assistir à missa dominical nas igrejas dos religiosos; b) àqueles [regulares] não mais era facultado fazer pregação, durante a missa, em suas igrejas ou em qualquer outra, sem prévia licença do pároco local. Destarte, ficava restringido o pastoreio de almas aos piedosos frades (ULLMANN, 2000, p. 225).

O autor deixa claro que existia, assim, conflitos entre os religiosos. Os seculares não queriam que as ordens (regulares) adentrassem no espaço universitário e se mostravam desejosos que abandonassem a docência e voltassem para seus respectivos conventos.

Ullmann (2000) também pontua que os padres seculares, imersos nesse embate com os frades regulares, usaram um outro recurso a seu favor: contestar a vida monacal. O autor cita um panfleto escrito por Saint-Amour, em 1254, que acusava os franciscanos e dominicanos de pregadores do anticristo, e questionava o ideal evangélico de pobreza, alegando que até mesmo Cristo trabalhou para seu sustento. Além disso, Saint-Amour também mostrava sua insatisfação com ambas as Ordens, por meio de seus sermões.

Quando o papa Alexandre IV (1254-1261) assume, ele toma partido pelos frades, assumindo uma postura contrária de seu antecessor, Inocêncio IV. Assim, ordena que a Universidade de Paris os acolha. Porém, os padres seculares, que eram os docentes da Universidade de Paris, não obedeceram, suspenderam os cursos a fim de boicotar a decisão do papa. Alexandre IV, por sua vez, na tentativa de amenizar o conflito, conseguiu reintegrar os mendicantes, e puniu Saint-Amour, tido como o responsável, aquele que estava à frente dos movimentos contra os frades, tendo sido obrigado a sair da França e, depois, condenado à fogueira. É nesse contexto, portanto, que seculares e regulares passaram a trabalhar juntos na Universidade parisiense.

Expomos, neste item, mesmo que brevemente, o conflito existente entre o clero regular e o clero secular em relação às universidades. Verifica-se que os estudantes se sentiam atraídos pelas ordens, as quais já possuíam seu local de formação, diferentemente dos seculares. Assim, esse pode ter sido um dos fatores de queda de número de padres seculares na Igreja.

2.1.1. A universidade em terras lusitanas.

Em Portugal, a universidade não surge do prolongamento das escolas, mas sim, como desejo pessoal de um rei: D. Diniz. É nesse governo que Portugal passa a adotar uma política de procurar aproximar o reino ao que estava ocorrendo com os demais territórios europeus. Essa aproximação, para Janotti (1992), não existia antes do século XIII, “[...] as correntes da cultura europeia dificilmente chegavam a Portugal, e se chegavam, quando chegavam, vinham um tanto tardiamente e um tanto despojadas da força de seus impulsos iniciais” (JANOTTI, 1992, p. 115). Assim, dentre as ações de D. Diniz para equiparar Portugal aos movimentos europeus, temos a fundação da universidade portuguesa¹⁵ no ano de 1290, na cidade de Lisboa.

Também em Portugal, como nos demais reinos da Europa, estando o conhecimento concentrado nas mãos da Igreja, existiam as escolas monacais e episcopais. Porém, diferentemente do que ocorrera em toda a Europa, onde as escolas episcopais se mostravam mais preparadas frente às mudanças com o renascimento urbano e se colocavam como superiores às monacais, em Portugal, era justamente o contrário que ocorria. Ali, as escolas monásticas conseguiram “[...] manter a sua supremacia pedagógica no decorrer dos séculos XII, XIII e XIV, época em que, na Europa, a supremacia da escola monástica não só já tinha sido transferida para a escola episcopal, como também a Universidade já tinha imposto a sua supremacia sobre esta última” (JANOTTI, 1992, p. 179).

Logo, consoante ainda a Janotti (1992), enquanto na Europa os mosteiros perdiam sua função, Portugal possuía como centro de estudos os mosteiros de Alcobaça e de Santa Cruz. E, assim sendo, os espaços monacais continuavam com seu nível de importância no reino português, tendo a supremacia no ensino e,

¹⁵ Ao usarmos o termo universidade portuguesa, estamos nos referindo à Universidade de Coimbra. Tal Instituição fora objeto de estudo de Luciana de Araújo Nascimento-Guaraldo. Sua tese intitulada *A Reforma da Universidade de Coimbra no reinado de D. João III na sua relação com a expansão da fé católica*, encontra-se disponível pelo site do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, no endereço eletrônico <http://www.ppe.uem.br/teses/2018/2018%20-%20Luciana%20de%20Araujo.pdf>. A Universidade de Coimbra fora edificada inicialmente em Lisboa, no ano de 1290. “No século XIV a Universidade portuguesa sofreu 4 transferências de localidade. Esteve ora em Lisboa, ora em Coimbra” (NASCIMENTO, 2012, p. 79). Conforme a autora, com as reformas ocorridas durante o reinado de D. João III, ela se estabeleceu na cidade de Coimbra.

consequentemente, os clérigos regulares continuavam a serem vistos como mais instruídos se comparado ao clero secular. Destarte, a universidade portuguesa surge nesse contexto de contínua valorização e domínio da escola monástica. “Talvez sob esse aspecto se possa dizer que a Universidade portuguesa foi uma universidade monástica: não fundada por monges, mas nascida sob a égide da supremacia da cultura monástica” (JANOTTI, 1992, p. 188).

Uma universidade, portanto, significava, conforme Ullmann (2000), uma comunidade de estudos, uma junção de várias disciplinas sem nenhuma conotação com um estudo superior. Esse cenário, porém, começa a ser alterado com a reestruturação e reformas das instituições educativas.

Em Portugal, o Estudo Geral criado em 1290, no reinado de D. Dinis (1279-1325), é considerado um dos primeiros a ser fundado por soberanos, tendo sua criação justificada pela necessidade de se difundir a ciência, como também, para a formação do clero. Para Ullmann (2000), no período medieval, a universidade portuguesa não obteve o mesmo nível de importância tal como ocorrera em Paris, Bolonha e Oxford. O autor justifica pelo fato de ela possuir poucos professores, como também, o fato de que os estudantes que tinham mais condições, por vezes, preferiam fazer seus estudos nas demais instituições citadas, devido a fama já consolidada. Porém, este cenário tende a ser alterado com o reinado de D. João III (1502-1557, rei desde 1521), que, por meio de reformas na instituição, a colocou ao mesmo nível de importância tal como Paris

A instituição universitária em Portugal possui raízes religiosas. Entretanto, segundo Oliveira (1997), as funções da Universidade vão se alterando com o tempo. De início, tinha como função o estudo do saber como um dom de Deus, para preparar letrados eclesiásticos. Nelas se cultivava os estudos de intelectuais que posteriormente assumiam funções em diferentes estados e tribunais. “Não admira, por isso, que o poder régio, à medida que se foi fortalecendo, se impusesse à Universidade como corporação, cerceando-lhes as liberdades coletivas” (OLIVEIRA, 1997, p. 898).

Como escrito anteriormente, a universidade era um poderoso instrumento de controle moral e intelectual, sendo assim, alvo de interesses dos dois poderes: régio e eclesiástico. Um exemplo dessa disputa de poder foi o que ocorreu na Universidade de Coimbra, em 1538. Segundo Nascimento-Guaraldo (2018), com a

divisão da instituição (Universidade e Mosteiro de Santa Cruz), ocorrida no momento de sua transferência de Lisboa para Coimbra, o rei passou a estabelecer um poder centralizador. Determinava o alvará de D. João III, de 1538, que era apenas o rei quem delegava à Igreja de Portugal o poder para conceder graus acadêmicos; com isso, os eclesiásticos precisavam da permissão do rei.

Já em Évora, por determinação da bula de 1568, o rei não tinha jurisdição. Esta bula elaborada pelo Papa Pio V, eximiu a Universidade de toda a jurisdição real e ordinária do arcebispo, e a remete à Companhia de Jesus. Assim, pontua Oliveira (1997), em Évora, o rei de Portugal não podia intrometer-se com os integrantes da Companhia de Jesus e nem ter superioridade e jurisdição em relação à Instituição.

Voltando a referir-se à Universidade de Coimbra, Oliveira (1997) pontua que a Instituição deixou de ser submetida diretamente à jurisdição episcopal, “[...] a Universidade passou a ter um tribunal exclusivo para julgar as suas causas de caráter não pedagógico ou científico. E a própria capela, capela real, ficou isenta da jurisdição do prelado diocesano” (OLIVEIRA, 1997, p. 905). A Universidade de Coimbra, portanto, era tida como uma corporação autônoma em relação à Igreja.

Apontamos ao longo deste tópico, que a Igreja insistiu no século XIII em manter o seu controle em relação ao ensino superior, desejando afirmar sua jurisdição sobre as universidades, pois a visualizavam como uma instituição que poderia ser colocada a serviço da Igreja. Por conseguinte, é importante nos questionarmos: qual era essa Igreja entre os séculos XII e XIII? Para Verger (1990), a Igreja no final da Idade Média fora uma Igreja mais de juristas do que de teólogos, isto porque, a questão da salvação passou a ser visualizada sob os termos jurídicos, tendo os cristãos a passarem a ter uma atenção especial com suas atitudes e comportamentos.

A religião tornara-se uma questão de moral e a moral uma questão de regras e de obrigações. O grande medo dos cristãos do final da Idade Média, atormentados pelos escrúpulos, era o de esquecer um rito, de negligenciar uma obra piedosa, de infringir um preceito. Nesses séculos difíceis esperava-se que a religião trouxesse, diante das desordens da guerra, a ordem e a paz às consciências, diante dos riscos das pestes e da fome, a certeza da salvação. O cristianismo não era mais uma aventura heroica; na hora da morte tratava-se de estar ‘em regra’ com Deus (VERGER, 1990, p. 104).

Diante de um mundo de tanto sofrimento, a salvação poderia ser o que acalentava o indivíduo naquela época e por conseguinte, para alcançá-la, era preciso estar vivendo corretamente as regras e observâncias impostas pela Igreja, tida como a única instituição que poderia encaminhar os indivíduos para essa salvação. Afinal, naquele período, mesmo com todos os problemas que a Igreja vinha enfrentando, ainda se confiava nela como mediadora entre Deus e os homens.

Para Verger (1990) com essa mudança, a Igreja passou a se preocupar com o além da pregação do evangelho, como também, distribuir os sacramentos, ensinar os mandamentos e regras da vida cristã. “Decorria daí a idéia que se tinha do padre. [...] O padre devia ser o homem que conhecia as fórmulas (preces), os processos (ritos), as regras (preceitos morais, obrigações canônicas, mandamentos da Igreja) (VERGER, 1990, p. 105). Era importante este conhecimento, pois afinal, era ele quem iria auxiliar os fiéis a observarem seus comportamentos, como também, incorrer as sanções quando tais regras eram infringidas.

Temos assim, um breve histórico de como ocorreu esse início dos estudos em um nível superior, como também, como os poderes tinham interesses para com a respectiva instituição.

2.1.2. Os reis e a universidade portuguesa em sua gênese

Como descrito anteriormente, a universidade em Portugal nasce do interesse direto de D. Dinis, o qual procurou adotar uma política de aproximação do reino ao que estava ocorrendo com os demais territórios europeus. Entretanto, anteriormente, existiram conflitos entre o rei e os bispos, que dificultou a ação de D. Dinis. Apenas após a pacificação dessas relações é que foi possível a edificação da primeira universidade em Portugal, na cidade de Lisboa. Para Mattoso (1997b), tanto a carta de novembro de 1288, em que os prelados do reino pedem ao papa Nicolau IV a confirmação da Universidade, como a carta de 1290 com a autorização papal da fundação de sua fundação, tendo ela a proteção régia, indicam novas

relações entre o rei e o clero. O autor pontua que, já nesse início, o clero se mostrava interessado na instituição universitária.

Os embates existentes entre o rei Dinis com o alto clero foram apaziguados mediante algumas medidas, tais como: “submissão respeitosa” dos bispos para com o rei, cargos importantes para os clérigos em postos eclesiásticos e, por fim, o rei se comprometendo a favorecer a Igreja. “A considerável quantidade de privilégios que concedeu à Universidade e o facto de a ter alojado nos paços régios de Coimbra mostram que estava verdadeiramente interessado no seu sucesso” (MATTOSO, 1997b, p. 306).

No reinado de Afonso IV (1325-1357), a política adotada pelo rei muda, e ele passa a limitar os poderes temporais da Igreja. Conforme Mattoso (1997b), o rei enfrenta os prelados mais poderosos do reino; ou seja, o clima de novos conflitos entre o clero e a coroa repercute na Universidade portuguesa.

No reinado de D. Pedro I (1357-1367), a relação entre clero e coroa foi, para Mattoso (1997b), um pouco mais tranquila. Porém, os problemas demográficos agravaram-se com os anos difíceis na agricultura, em que muitos passaram fome entre os anos de 1364 – 1366.

D. Fernando (1367-1383), por sua vez, mostrou-se interessado pela Universidade, concedendo-a várias regalias, confirmadas posteriormente por D. João I (1385-1433) que, apesar das dificuldades encontradas, favoreceu-a e continuou lhe concedendo privilégios, sobretudo aos mestres. O Infante D. Henrique, em 1431, ao verificar que os Estudos Gerais não tinham seu local próprio, oferece um edifício, o qual comprou para a sua implantação.

Segundo Nascimento-Guaraldo (2018), o infante D. Henrique foi protetor dos estudos da universidade portuguesa, tanto que, em 1431, compra um edifício de dois andares para serem realizadas as aulas de Artes, Medicina, Direito Civil, Canônico e Teologia. Além disso, D. Henrique também promulga novos estatutos, com regras relacionadas à concessão de graus, salários dos professores e, também, estipula o período de aulas.

No reinado seguinte, com D. Duarte I (1433-1438), não foram adicionados novos privilégios para a Universidade, apenas confirmou-se os que já existiam. Já seu irmão, D. Pedro (regente entre 1438-1449), se mostrou interessado pela Universidade e, ao assumir a regência, juntamente com a rainha D. Leonor (regente

entre 1438-1439), “[...] emite vários diplomas de confirmação de cargos universitários e concede novos privilégios;” (MATTOSO, 1997b, p. 313). Promove, também, a fundação de um novo Estudo Geral em Coimbra, no ano de 1443, o qual dotou de um rendimento regular, e lhe concedeu vários de seus bens e de suas rendas para a promoção dos estudos. Porém, conforme Mattoso (1997b), tal estabelecimento não se manteve por muito tempo após a sua morte.

Segundo Mattoso (1997b, p. 314), após 1449 o contexto torna-se um pouco mais favorável para a universidade, pois no reinado de D. Afonso V (1449-1481), por exemplo, tem-se um período mais pacífico, “[...] apesar de marcado pela recuperação do poder da nobreza feudal e pelas campanhas da África, que custaram ao país muito sangue e muito dinheiro.” Em seu governo, o comércio se desenvolveu e prosperou e, com isso, a coroa obteve um grande prestígio internacional, que resultou em compromissos de casamentos entre membros da família real europeia. Conforme o autor, as mortes devido à fome e pestes ainda existiam, porém, suas consequências foram menos graves nesse período. Por conseguinte, foi um reinado favorável ao ambiente de estudos e, assim, benéfico para a universidade portuguesa.

Com Dom João II (1481-1495), não tendo novos privilégios para com a Universidade, o rei apenas confirma os cargos existentes e não autoriza novas despesas. Com D. Manuel (1495-1521), tem-se a figura de um rei favorável às artes e às letras e dedicado ao fortalecimento do poder régio: “Para com a Universidade, este interesse não se manifestou concedendo-lhe privilégios novos. Mas mandou construir para ela ‘edifícios notáveis’, como sabemos por uma bula papal de 1505.” (MATTOSO, 1997b). Porém, ainda conforme Mattoso (1997b), Portugal continuava a enfrentar surtos de pestes e outras epidemias. Para piorar a situação, o reino enfrenta um grande terremoto no ano de 1531, o qual resultou em inúmeras mortes.

Diante dos acontecimentos, na sucessão de D. Manuel, com Dom João III (1521-1557), temos um reino em crise, e a Universidade fora atingida. Conforme Mattoso (1997b, p. 319), no reinado de D. João III, os documentos testemunham conflitos na vida universitária¹⁶: “Assim, apesar da adversidade das fomes e pestes,

¹⁶ Irregularidades no provimento das cadeiras (1532) e a sugestão de mudança da Universidade de Lisboa para outro local. Os professores tentaram resistir e pediam que não mudasse a faculdade, mas sim, que se fundasse outra.

que com tanta frequência assolavam o país, a Universidade ia-se impondo na vida intelectual portuguesa, num processo crescente de estruturação e de aumento de prestígio.”

Conforme Mattoso (1997b), nesse histórico do posicionamento dos monarcas em relação à Universidade, é possível verificar que os reis manifestam os interesses de seu tempo, e apesar de poderem tomar uma decisão pessoal, suas resoluções são baseadas no todo, no comportamento da sociedade. Mattoso (1997b) afirma, ainda, que as pessoas reconheciam sim o valor da Universidade, porém, direcionada para a manutenção da fé e para o exercício da justiça. Na prática, atribuíam ao rei a função de providenciar e garantir a formação dos letrados.

Os pedidos dos povos ao rei nesta matéria manifestam isso mesmo: era para eles impensável atribuir a outrem qualquer responsabilidade sobre o Estudo. Mesmo os eclesiásticos, depois da iniciativa tomada em 1288, em que se adiantaram ao rei na criação da Universidade, não voltam mais a admitir, nem na teoria nem na prática, que também a eles compete fazer alguma coisa para promover os estudos superiores (MATTOSO, 1997B, p. 322).

Assim, clero e a nobreza consideravam o rei como o responsável pela Universidade, ou seja, era função do Estado a criação e a promoção dos estudos superiores.

Para Curto (1993), o ideal de muitos membros da corte era a aproximação com o rei, com o fim de se obter cargos e privilégios. E as escolas e universidades instituídas no reino, passaram a serem um local de muita importância, pois eram naqueles lugares que muitos saíam para a vida civil. Para o autor, em Portugal, a defesa por estabelecimento de ensino se evidencia no reinado de D. João III e, com os jesuítas, isto torna-se ainda mais praticado no reino. Contudo, existiam os que eram contra a prática de se investir em escolas e universidades, tais como Baltazar de Faria Severim que, segundo Curto (1993), no ano de 1607 propõe o encerramento de escolas e universidades (com exceção a de Coimbra), justificando que não existia necessidade de estudos para lavradores, mecânicos e dentre outros plebeus. Assim, os estudos deveriam ser reservados a quem tinha tal possibilidade.

Por conseguinte, a oferta de ensino causava um certo estranhamento e preocupação, pois isso poderia afetar a hierarquia estabelecida com a promoção

social de trabalhadores por meio dos estudos. Vejamos a fala de Severim, citada por Couto (1993), que nos mostra o medo que se tinha das mudanças.

[...] Do que resulta a falta de gente de que tratamos, por nestas universidades andarem muitos mil moços, dos quais pouquíssimos vêm casar; porque uns se fazem clérigos, muitos frades, e alguns que casam vêm a ser juristas, procuradores ou julgadores, e muitos tomam estado algum. (*apud* CURTO, 1993, p. 124)

Tem-se, assim, uma preocupação com o desequilíbrio social que poderia ocorrer devido à um maior número de indivíduos que frequentavam os locais de estudo, tendo-se assim uma sociedade com muitos religiosos, juristas e procuradores, e poucos homens para os trabalhos mais humildes.

Para Curto (1993) a universidade portuguesa no século XVI, passa por alterações em relação a justificativa de sua existência. De início, a universidade é justificada mediante um processo de reformas no reinado de D. João III, tendo como objetivo o estudo das letras. Porém, posteriormente, o aspecto missionário em função da defesa e expansão da fé católica passa a ser o fator norteador da universidade. O autor refere-se em seus escritos à Universidade de Coimbra.

Verificamos, dessa forma, que ao longo do caminho percorrido, desde seu início até o século XVI, a Universidade sofreu com os problemas políticos e sociais que se vivia em Portugal. Exemplo desse impacto desfavorável à universidade, foram as condições demográficas, em consequência da Peste Negra, que ceifou muitas vidas em Lisboa. Conforme Mattoso (1997b), tal fato ocorreu após dez anos da instalação da Universidade naquele local. Nascimento-Guaraldo (2018) aborda, em sua tese, que este pode ter sido um dos motivos da transferência da Universidade para Coimbra.

Por fim, reforçamos que a universidade enquanto instituição, desde sua gênese, cumpriu uma função social. Isto porque, reis e papas passaram a reconhecer tais locais como poderosos instrumentos de formação, passando a identificar e ter consciência do papel que elas poderiam desenvolver tendo-se indivíduos qualificados. “Significava reconhecer na formação universitária, além de seu valor cultural e de seu prestígio, uma utilidade prática e um alcance político (VERGER, 1990, p. 43).

Com essa visão, portanto, é que precisamos analisar uma instituição de ensino superior, compreendendo-a enquanto uma instituição formadora, um local de intelectuais e pensadores da sociedade e dos problemas nela existente.

2.2. UNIVERSIDADE DE ÉVORA NO SÉCULO XVI: UMA INSTITUIÇÃO EM TEMPOS DE REFORMA

Em nossa dissertação de Mestrado (defendida em 2015), identificamos que um problema que preocupava o Cardeal D. Henrique (edificador da Universidade de Évora) era a falta de clero preparado na sua diocese de Évora. O religioso desejava acabar ou amenizar a crise que se agravava na Igreja, com a falta de formação dos eclesiásticos, situação que já estava sendo apontada pelo próprio Concílio de Trento. Com este propósito, a fim de corrigir este problema, ele solicitou a construção de um Colégio em Coimbra, destinado à formação dos clérigos.

A preocupação era devida, pois diante de uma Igreja em crise e fragilizada, o perigo de se corromper os fiéis era maior. “E era precisamente o perigo dos *estrangeirados* que se corrompiam e modernizavam, vindo gerar a corrupção do intelecto e da moral, no regresso ao país de origem, que o Cardeal pretendia suster e evitar, segundo as directrizes do Concílio [de Trento]” (CAPITÃO, 1962, p. 35); assim, como reformar uma sociedade corrompida, que não praticava como antes a religião, com um clero despreparado?

Para Elias (1994a), a sociedade seria semelhante a uma rede, que se entrecruza, sendo cada indivíduo parte desta rede. Cada ser humano faz parte de um grupo específico e, por conseguinte, se comporta conforme as regras estabelecidas. “A rede de interdependências entre os seres humanos é o que os liga. Elas formam o nexos do que é aqui chamado configuração, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes” (ELIAS, 1994a, p. 249). Assim, este é o conceito de sua teoria denominado de Sociologia Configuracional.

Para Costa e Menezes (2013), o pesquisador que segue a teoria de Elias, deve visualizar a sociedade dentro de uma figuração, onde um indivíduo está relacionado com o outro, e segmentos de indivíduos se relacionam com outros

segmentos. Seguindo este raciocínio, pode-se identificar uma dependência recíproca entre o clero e a sociedade no período estudado. Ambos estavam interligados, e assim, para uma recuperação do catolicismo, para o revigoramento da religião, era essencial a reforma do clero, pois era considerado o elemento essencial da mudança desejada. Conforme os autores, seguindo a direção da não separação entre indivíduo e sociedade, um dos aspectos essenciais na teoria eliasiana é a compreensão do “processo histórico por dois ângulos que se tornam indispensavelmente complementares: o sociogenético e o psicogenético” (COSTA E MENEZES, 2013, p. 254).

Assim, por meio do processo sociogenético, investigamos as conjecturas que propiciaram o surgimento de uma dada instituição, qual seja, a Universidade de Évora. Já com o olhar psicogenético, analisamos o novo comportamento exigido dos religiosos, como, também, dos fiéis católicos, para que eles permanecessem na religião.

Capitão (1962) sugere em seus escritos, que a sociedade portuguesa se encontrava no século XVI, em um momento conturbado, diante do cenário das descobertas e das novidades do renascimento. Para restabelecer a ordem, papel essencial coube aos religiosos, por meio do ensino.

E uma vez que os sacerdotes, pelo exemplo e pelo ensino da cátedra, induzissem ao verdadeiro caminho, a sociedade portuguesa denegrida pelo fausto das descobertas e grandezas renascentistas, bem depressa os discípulos desses homens, formariam um escol de fervorosos semeadores da palavra de Cristo (CAPITÃO, 1962, p. 36).

Em busca desse local de formação, desse “escol”, como sugere a citação acima, o cardeal D. Henrique, representando seu grupo, empenhou-se para a concretização da Universidade eborense, afinal, tal estabelecimento iria desempenhar um papel não apenas apostólico, mas, também, um papel político e social. Por conseguinte, para se entender sobre a edificação da Universidade de Évora, precisamos entender a vida do Cardeal D. Henrique, isto porque, a segunda universidade portuguesa, além de ser uma instituição de ensino superior, está relacionada aos objetivos pastorais e ideológicos do Cardeal.

Amélia Polónia (2009), em sua obra intitulada *D. Henrique*, teve como objeto de pesquisa a vida do religioso, que teve uma atuação marcante na sociedade

portuguesa do século XVI. Chamou a atenção o olhar que a autora exerceu em relação ao Cardeal, pois para ela, “[...] a vida do homem articula-se, necessariamente, com a dinâmica de uma época em que os seus desempenhos se revelaram centrais”. A biografia realizada pela autora perpassa os caminhos do Infante enquanto individuo, homem intelectual, ético e político. Seu objetivo foi “[...] retratar o homem para além do preconcebido, do estereotipado, do judicativo, à luz da objectividade histórica possível (POLÓNIA, 2009, p. 7/8). Ou seja, estudar a figura de D. Henrique à luz do período e dos contextos em que ele estava inserido.

Ao estudar o religioso, dentre as atuações marcantes para a vida daquela sociedade fora o incentivo à locais de ensino. Para Polónia (2009), o Cardeal D. Henrique foi um incentivador da cultura em Portugal, criando e apoiando tais locais. Francisco Rodrigues também trabalha com tal afirmação.

O cardeal infante D. Henrique foi um dos mais activos e beneméritos promotores das letras em Portugal. Nas três dioceses que regeu como prelado, admiramos entre os seus primeiros e principais cuidados o de erigir colégios e casas de educação, não somente para o clero, mas para toda a classe de cidadãos (RODRIGUES, 1931, p.85).

Percebe-se que a questão educacional era algo prioritário na atuação do irmão do rei D. João III, entretanto, além de atuar nas questões referentes às letras, juntamente com suas funções eclesiásticas, também foi o primeiro chefe da Inquisição em Portugal, atuando fortemente na implantação e organização de tal instituição. Importante pontuar que D. Henrique também esteve à frente do governo português, primeiro como Regente (1562 a 1568), depois como Rei (1578 a 1580).

Para Polónia (2012), foi justamente com D. Henrique que Portugal dedicasse à instalação de um programa cultural tendo como base a Reforma Católica, a qual, pontua a autora, a Companhia de Jesus e seu trabalho educativo, fora o principal instrumento.

Conforme Rosa (2015), Portugal foi o primeiro reino cristão a solicitar os serviços dos membros da Companhia de Jesus, devido ao fato de estarem a procura de religiosos bem preparados, para a realização de um programa de doutrinação cristã. Tal projeto, andava lado a lado com o de expansão portuguesa. Os interesses particulares de D. João III o motivaram a conceder à nova ordem os meios necessários para tal ação: “[...] não só lhes concedeu importantes meios

materiais e financiamento econômico, assim como a proteção política e recomendação diplomática, abrindo-lhes as ‘portas ao mundo’, através do vasto império português” (ROSA, 2015. p. 39). Tanto que é em Portugal que se funda a primeira casa dos jesuítas, no ano de 1542, conhecida como comunidade de Santo Antão – o velho. Já o primeiro local de formação para os jesuítas é instituído em Coimbra no mesmo ano.

Havia, nas primeiras décadas do século XVI o desejo de um revigoramento espiritual em Portugal. Para este fim, a ação da Companhia de Jesus, por meio do trabalho de pregação e de confissão, fora essencial; por isto a necessidade de mais padres para tal função, relatada nas cartas dos jesuítas portugueses para o Superior Geral, em Roma. “Rapidamente os membros do grupo fundador desta nova Ordem ganharam a percepção de que uma aposta na educação seria um grande meio para transformar a sociedade à luz do seu ideário ‘reformista católico’ e, ao mesmo tempo, assegurar a sua afirmação enquanto Ordem” (ROSA, 2015, p. 39).

Assim, tal como a Universidade de Évora vai ser a instituição que irá derivar da Reforma Católica, a Companhia de Jesus é uma ordem religiosa que já nasceu sob o espírito do mesmo processo. Ambas, portanto, assumiram o compromisso das decisões do Concílio de Trento.

A edificação da Universidade de Évora no século XVI relaciona-se a uma reorganização do ensino em Portugal, em consequência das discussões ocorridas no concílio tridentino, que teve como uma de suas preocupações a recuperação da cristandade; por conseguinte, por dentro do que estava sendo discutido no respectivo concílio, D. Henrique busca aplicar as decisões do mesmo em território português, buscando uma unidade, uma uniformização das ideias, sendo Évora essencial para tal objetivo.

O Cardeal D. Henrique tinha sim sua preocupação com o ensino, porém, com o eclesiástico. E Évora, ou melhor, a edificação da Universidade de Évora¹⁷, “se integra num verdadeiro programa de actuação pastoral e cultural” (POLÓNIA,

¹⁷ Conforme Figueiredo (1999, p. 5), a Universidade de Évora era isenta de contribuição e de impostos, tal como outras organizações estatais. “Disponha de foro jurídico e o juiz era o próprio reitor. Possuía uma polícia também própria. [...] Chegava até a criar mercados e bairros destinados exclusivamente ao seu serviço”.

2012, p. 86). Tal estrutura idealizada pelo religioso enquanto um representante da Igreja, tinha como alvo um determinado clero – o diocesano, tanto que antes mesmo da edificação da universidade já existia o curso de Casos de Consciência, para clérigos seculares. Assim, a autora reforça que mesmo estendendo o alcance para todo o arcebispado, o foco de Évora era na formação do clero diocesano. Por conseguinte, verifica-se que D. Henrique, antes mesmo da elevação do Colégio para Universidade de Évora, já estava comprometido com as decisões do Concílio de Trento, ao incentivar a criação de seminários diocesanos.

Conforme Polônia (2009), durante o período que D. Henrique fora prelado diocesano, multiplicaram-se as constituições diocesanas e sinodais, verificando-se muito empenho do Cardeal pelo controle da moral do clero e das respectivas comunidades. Juntamente a isto, manifestou toda uma preocupação com a formação eclesiástica e com a catequização das massas.

Como já mencionado anteriormente, Portugal assume uma orientação cultural tridentina e, com isso, o reino adapta os valores e estratégias humanistas, relacionando os mesmos na direção da Reforma Católica. Com isso, traz “[...] a abordagem religiosa para o centro das preocupações do intelectual” (POLÓNIA, 2012, p. 98), promovendo a Teologia e rompendo com o antropocentrismo.

Das estratégias do novo movimento fazem parte o dirigismo e o **controle ideológico**, e dele resulta uma cultura massiva, não porque produzida pelas massas, mas porque a elas dirigida. Esta cultura visa, de facto, o colectivo, seja de súbditos ou de fiéis, cuja adesão se procura cativar. Daí a grande importância que nele adquire a arte, nas manifestações múltiplas de pintura, arquitectura ou escultura, porque veículo de uma linguagem simbólica, de compreensão universal e mobilizadora de sensibilidades colectivas. E daí também o valor fundamental do ensino, o qual se desenvolve visando objetivos socialmente actantes (POLÓNIA, 2012, p. 98, sem grifos no original).

Tendo como base tais considerações de Polônia, mais especificamente no que se refere ao papel essencial assumido pelo ensino com a reforma católica em Portugal, é possível relacionar com a própria Universidade de Évora, pois era por meio dela que se formaria os religiosos que o momento tanto precisava, ou seja, era por meio de uma boa formação (moral e intelectual), que se cativaria os fiéis para a Igreja e os súbditos para o rei.

A seguir, uma análise que nos mostra o contexto ideológico do qual a Universidade de Évora está inserida.

Depois de 1555, com a doença do Rei, e sobretudo depois de 1557, com a sua morte, a **marcha do Estado na direção política da Contra-Reforma processou-se, por assim dizer, em ritmo catastrófico**. Os integristas¹⁸, já sentados nas cadeiras da Universidade, do Santo Ofício e do Paço, sentiram-se, desde então, em terreno conquistado. [...] Num período muito curto de tempo – pouco mais de uma década – sanearam o meio ideológico e as instituições de cultura, através dos meios policiais da Inquisição e do chamamento aos cargos de responsabilidade ou de chefia dos militantes contra-reformísticos. Os irenistas¹⁹ viram-se condenados à acomodação ou ao silêncio – e o **conformismo doutrinal e político tornou-se uma regra de vida no país**. As ideias ou simpatias estranhas às opções do integrismo soaram, desde esse momento, como dissidências progressistas [...] (DIAS, 1969-b, p. 946, sem grifos no original).

Vejamos que a fundação da escola eborense se insere neste período, em que o Estado Monárquico adotou a política ideológica da Reforma Católica, especialmente após a morte de D. João III. Assim, ela está relacionada com as necessidades de uma restauração católica.

Tal contexto da edificação da Universidade de Évora nos remete ao seguinte raciocínio de Norbert Elias (1994). Para o autor, todo o comportamento humano (inclusive o que a religião propõe), é construído socialmente; ou seja, muitas vezes tendemos a naturalizar certos comportamentos, certas religiões e suas práticas religiosas, entretanto, ela não é um processo natural, mas sim, construído em sociedade. O autor intitula este processo como um “condicionamento”, que pode ser realizado tanto pela força física, como pela força psíquica. Assim, por meio desse condicionamento, passa-se a defender a nova forma de viver como a certa, desprezando formas diferentes. Este condicionamento é, para Elias, submetido ao indivíduo desde a mais tenra idade, sendo formado de acordo com uma determinada sociedade e seus costumes.

Elias (2006) em Escrito e Ensaio, afirma que apesar de os indivíduos não nascerem já de forma civilizada, eles possuem uma predisposição para sofrerem um processo de civilização e de auto regulação dos impulsos. “O processo

¹⁸ Como eram conhecidos os adeptos do movimento da Reforma Católica.

¹⁹ Como eram conhecidos os adeptos ao humanismo de Erasmo de Roterdã.

universal de civilização individual pertence tanto às condições da individualização do ser humano singular como às condições da vida social em comum dos seres humanos” (ELIAS, 2006, p. 21).

Estabelecendo uma relação com o pensamento de Elias, podemos inferir que por meio da formação praticada na Universidade de Évora, os religiosos seriam preparados/capacitados de tal forma, que cativassem os fiéis, a fim de se conseguir implantar o projeto de reforma católica e em busca da mudança e controle dos comportamentos. Assim, toda a mudança de comportamento, todo o condicionamento desejado, dão origem a instituições, tal como a Universidade de Évora no século XVI.

Retomando ao contexto da edificação da Universidade de Évora, o Cardeal D. Henrique solicita ao Papa a construção de um Colégio em Coimbra, pensando na falta de um clero bem-preparado para sua arquidiocese de Évora e para todas as dioceses portuguesas. Enquanto prosseguia a obra, seis jesuítas percorrem²⁰, a seu convite, vilas e aldeias da região do Alentejo²¹, obtendo a admiração do Cardeal pelo trabalho ora realizado. Por conseguinte, desejando fixar os novos apóstolos no seu arcebispado, resolve fundar um colégio, mas não mais em Coimbra, e sim, em Évora, com o propósito de entregar sua administração aos membros da Companhia de Jesus.

Conforme Veloso (1949), o objetivo inicial de D. Henrique era a edificação de um seminário, onde se aceitaria os clérigos para que eles recebessem as instruções necessárias para o exercício religioso. Tinha o propósito de criar um local para educação de futuros párocos e confessores do seu arcebispado. Assim, determina o Cardeal que no mesmo edifício habitassem uns e outros, devendo os religiosos da Companhia de Jesus tomar sobre si a função não só de doutrinar os clérigos seminaristas, como também exercitar seus ministérios na cidade. ²²

²⁰ Durante o ano de 1550.

²¹ A região do Alentejo é uma região portuguesa que compreende os distritos de Portalegre, Évora e Beja, e as metades sul dos distritos de Santarém e Setúbal.

²² A obra de João Queiros Veloso, *A Universidade de Évora*, é referência para quem estuda a instituição. O autor foi professor da Universidade, recebendo o cargo por meio de concurso público realizado em 1894. Ao elaborar um discurso para uma sessão solene na abertura das aulas, Veloso elege como tema a história da Universidade. Seus colegas de trabalho decidiram publicar o discurso, tomando, depois, uma proporção maior, com nove capítulos. “São elementos valiosos para quem pretende escrevê-la” (VELOSO, 1949, p.12).

O Colégio que recebeu os jesuítas em Évora, portanto, recebe o nome de Colégio do Espírito Santo de Évora. Apesar da posse ser realizada em 1554, as disciplinas já haviam sido iniciadas um ano antes: “[...] aqui inauguraram os jesuítas os seus estudos, em 28 de agosto de 1553, começando por ensinar Humanidades e Casos de Consciência” (VELOSO, 1949, p. 32).

Simão Rodrigues²³ aceitou a administração do estabelecimento pelos jesuítas, e para este fim, nomeou nove religiosos que iriam constituir a nova comunidade. Vieram eles de Lisboa e de Coimbra em outubro de 1551. “Foram eles o Padre Melchior Carneiro, nomeado reitor, o Padre João Cavillon, francês, natural de Lille, quatro estudantes de teologia, Afonso Barreto, Marçal Vaz, Miguel de Barros e Pedro da Fonseca e três irmãos coadjutores” (CID, 1997, p. 396). Temos, assim, os membros dos jesuítas, que estão na origem da fundação desse Colégio, que passou a ser conhecido pelo nome de Colégio do Espírito Santo e, na sequência, incluso em um projeto maior, que fora a Universidade de Évora.

Enquanto o edifício estava sendo construído, os jesuítas passaram por várias residências provisórias. Apenas no Natal de 1554 se instalaram no novo local ainda a terminar, ou seja, o Colégio é inaugurado antes do término das obras, em agosto de 1553, contando com a presença do Cardeal D. Henrique. O Colégio possuía três classes de Humanidades, onde se ensinava Grego e Latim. Contava também com uma aula de Casos de Consciência, destinada à formação dos clérigos eborenses. “Na Páscoa do ano seguinte, com o aumento dos estudantes, acrescentou-se mais uma classe às três com que abriu o colégio” (CID, 1997, p. 397).

No ano de 1556 fora incluído o Curso de Artes²⁴ e, conforme Cid (1997), nesse mesmo ano, iniciou-se o curso de Teologia. Porém, o Cardeal D. Henrique, diante do êxito do colégio, desejou elevá-lo à categoria de universidade, pois defendia que eram poucos os mestres diante do seu crescimento, como também, alegava que Coimbra estava longe e seria interessante uma universidade na região do Alentejo.

²³ Um dos membros do grupo que fundou a Companhia. Foi juntamente com Francisco Xavier para Portugal em 1540 e, se tornou o primeiro Superior Provincial da Província jesuítica de Portugal.

²⁴ O Curso de Artes no século XVI correspondia ao curso de Filosofia.

Conforme Rosa (2013), o curso de Artes funcionava como um preparatório, um “vestibular” para o ingresso ao curso de Teologia. Assim, os estudantes que desejavam frequentar o Curso de Teologia teriam antes que serem licenciados ou bacharéis em Artes. No curso de latinidades (Gramática, Retórica e Humanidades), anterior ao curso de Artes, aprendia-se direto nas fontes o latim, o grego, a poesia, a eloquência, a língua pátria, a história e a geografia. Entre essas matérias o latim era de suma importância, isso porque, “[...] um aluno não podia assistir aos cursos de Artes ou de Casos sem um prévio exame de latim, feito pelo Prefeito das Escolas” (ROSA, 2013, p.173).

[...] não serão admitidos a classe alguma de latim, ou ao primeiro curso de Artes, sem primeiro serem examinados no latim conforme a ordem dos estudos da Companhia, e serem aprovados pelo Prefeito, e por escrito seu, mandados à classe, que lhe parecer [...]. Nenhum estudante passará do latim às Artes, ou Casos de Consciência sem primeiro constar por exame ter suficiência bastante no latim, para ouvir qualquer Ciência das que se professam na Universidade (ESTATUTOS, 1567, p. 34).

A importância do latim refere-se ao fato que era uma das línguas mais utilizadas nos escritos literários e científicos. Além disso, o latim era a base da retórica e da oratória, tão necessário para a leitura dos textos e para a pregação.

O *Ratio Studiorum*²⁵, documento pedagógico da Companhia de Jesus, estabelece em suas linhas o significado do latim para o período. Apesar de sua data oficial ser 1599, tal código foi uma construção feita com base na experiência da ordem dos jesuítas. “Apesar de só se tornar lei em 1599, o espírito do *Ratio*, corporificado em uma educação rigorosa, escolástica e técnica, formou os jesuítas em geral desde a fundação dos primeiros colégios” (COSTA, 2004, p. 19).

Franca (1952) pontua que, possuindo o *Ratio* um currículo humanista, ele objetiva desenvolver nos indivíduos uma melhor expressão (oral e escrita). Por conseguinte, esse trabalho era desenvolvido especialmente por meio das disciplinas nele presentes, tal como o latim e o grego, que eram as disciplinas dominantes.

²⁵ “[...] o *Ratio Studiorum* é um documento que se dirige à educação nos colégios e faculdades jesuítas de uma forma geral, englobando tanto os chamados “escolásticos”, ou seja, os seminaristas ou aqueles que estavam estudando para se tornar jesuítas, como os alunos de fora da Companhia” (COSTA, 2004, p.133).

No século XVI, estudar latim era essencial para se entender a evolução humana, pois os escritos eram nessa língua. “O latim constituía o vínculo de unidade da civilização europeia e também vínculo de transmissão de toda a cultura superior” (Franca, 1952, p. 103). Dominar essa língua possibilitava a leitura de autores tidos como clássicos da literatura. O latim era, portanto, a língua oficial da ciência cristã.

Retomando à história do Colégio do Espírito Santo, é essencial pontuarmos que tal local contava em seu primórdio (1553) com 200 alunos. Em abril do ano seguinte, o Colégio já contava com 300 estudantes, e em 1560, após a edificação da Universidade de Évora, com 700 alunos. Pelo crescimento no número de alunos, é nítido o êxito que o Colégio do Espírito Santo de Évora obteve. Outro dado que pode confirmar o sucesso do local de formação, é a carta de 1554, do Padre Diego Mirón de Lisboa para o Padre Inácio de Loyola que neste período, encontrava-se em Roma. No documento, o Padre Mirón cita que seria muito importante para a Companhia de Jesus o estabelecimento de colégios e escolas na Índia e no Brasil, a exemplo do que acontecia em Évora, “[...] donde se remediase la ignorancia de aquellas partes en los clérigos con la lición de casos de conscientia, y en los demás con las liciones de grammática y latín” (LEITE, 1957b, p. 25).

Na carta especifica-se que o ideal seria seguir o exemplo de Évora, pois o colégio era público, ou seja, nele poderia estudar não apenas estudantes religiosos ou que pretendessem seguir carreira eclesiástica, como, também, outros que não se enquadravam nessa regra. Outra questão levantada na carta era a situação de ignorância que, nesse caso, pode ser entendida como em relação aos mandamentos, normas e regras da Igreja. Diante de um contexto em que as regras estavam sendo desrespeitadas, era preciso trabalhar essa situação.

Mediante o crescimento do Colégio do Espírito Santo, tem-se a necessidade de mais professores²⁶. Eles eram jesuítas vindos de outras instituições de ensino²⁷.

²⁶ Para Veloso (1949), o que os padres possuíam era quase tudo doado ou adquirido em vida do Cardeal-infante. O autor pontua que quando D. Henrique renunciou ao arcebispado de Évora para tomar posse da Coroa, deixou ao seu sucessor, D. Teotónio de Bragança, a obrigação de pagar sessenta mil cruzados anuais à Companhia de Jesus para a continuação e conclusão de suas obras, tanto da Universidade e do Colégio do Espírito Santo, como do Colégio da Purificação e seu hospital.

²⁷ A falta de professores foi uma das justificativas relacionadas à decisão contrária de Coimbra na edificação de outra Universidade em Portugal. De fato, alguns professores que estavam em Coimbra

Com isso, ainda com a ideia de ampliação de seus estudos, o Cardeal D. Henrique inicia a busca pela edificação de uma universidade juntamente ao Colégio do Espírito Santo e, nela, sua intenção era de que se ensinasse os saberes e as letras essenciais e fundamentais para a formação de um bom pároco, que deveria ser um bom confessor e um bom pregador.

Ao que percebemos, o rei D. João III não o apoiou na decisão de elevar o colégio à categoria de universidade, tanto que isso ocorreu somente após sua morte. A Universidade de Coimbra, da qual D. João III era protetor, igualmente se opôs às intenções de D. Henrique.

Logo que o reitor e os lentes da Universidade de Coimbra conheceram a intenção do Cardeal, por todos os meios trataram de se opor a que ela fosse posta em execução; e tanto se empenharam junto de El-Rei, que não foi possível a D. Henrique alcançar do irmão mais do que licença para criar em Évora uma cadeira de Filosofia ou Artes (VELOSO, 1949, P.35).

D. Henrique sentiu a negativa, mas ganhou tempo com ela. Com o falecimento do Rei em 1557, pode com melhor êxito insistir no assunto, conseguindo que a cunhada, Catarina de Áustria²⁸, regente devido à minoridade de seu neto e sucessor ao trono, D. Sebastião, se interessasse em favor de sua pretensão.

O plano de fundação da Universidade de Évora recebeu, assim, o apoio da rainha D. Catarina, viúva de D. João III. Os tempos, portanto, estavam mais propícios à criação de uma segunda instituição de ensino superior em Portugal (um momento marcado pela reconstrução da Igreja Católica que, em 1563, encerraria o Concílio de Trento). D. Catarina fica como regente do reino até 1560. Apesar de, segundo Machado (2009, p. 11), existir divergências políticas entre D. Catarina e seu cunhado, em um ponto eles concordavam: “[...] na necessidade de colocar Portugal na primeira linha da ofensiva contra-reformista, que tem, por esses tempos, o seu ponto alto no Concílio de Trento”. Nesse objetivo comum, a Universidade de Évora assume uma importância estratégica.

deixaram a instituição para lecionar em Évora. O primeiro professor de Filosofia em Évora, por exemplo, foi o Padre Inácio Martins, que estava anteriormente no Colégio das Artes, que era uma instituição ligada à Universidade de Coimbra (VELOSO, 1949).

²⁸ Conforme Veloso (1949), no tempo da regência de D. Catarina, desde 1557 até 1562, os jesuítas do Colégio das Artes alcançaram os mais extraordinários privilégios.

Para Machado (2009), a Universidade de Évora nasce em um contexto de controle social em Portugal, devido ao endurecimento da religião com a Reforma Católica, a qual foi aplicada como lei em Portugal. Assim, a criação da Universidade de Évora foi possível devido a tal postura do Cardeal D. Henrique de serviço da fé católica nessa nova fase de evangelização.

A Universidade de Évora é edificada em 1559, período em que à frente da Companhia de Jesus estava Diego Laínez, o sucessor de Inácio de Loyola, que vai ser Superior Geral até 1565. Quando finalmente é autorizada a edificação da universidade, ela ficaria sob a administração da Companhia de Jesus, como já acontecia com o Colégio do Espírito Santo.

A instituição eborense possuía o ensino tal como já se tinha na Universidade de Coimbra, com exceção da Medicina e do Direito Civil e parte do Canônico. Tal como a Universidade de Coimbra, também os alunos poderiam nela obter graus de bacharéis, licenciados, mestres e doutores. Enfim, ela teria os mesmos direitos, privilégios e isenções da Universidade de Coimbra.

Porém, estando a Universidade a serviço da fé católica e da nova fase de evangelização, eram as “[...] ciências sagradas, que ocuparam sempre o lugar de maior relevo na Universidade henriquina” (DIAS, 2009, p. 87). E assim, sendo o divino o objeto de estudo da Teologia, nenhuma ciência poderia superá-la.

[...] ao contrário dos outros saberes, a Teologia contava, para além dos dados da razão, com os dados da Revelação. Por este motivo, e por muita relevância que as outras cadeiras tivessem no contexto do ensino desta Universidade, eram as de Teologia que estavam no topo do ensino ali ministrado (DIAS, 2009, p. 88).

Para Dias (2009), os próprios cursos existentes em Évora eram preparatórios para o de Teologia; o curso de humanidades, composto por Latim, Grego, Hebraico e Gramática Latina, e o próprio curso de Artes ou Filosofia, são indicativos de serem estudos anteriores e preparatórios para a Teologia, visualizada como a maior de todas as ciências naquela época.

Segundo Rosa (2013), a Universidade de Évora possuía em seu currículo três níveis de ensino, que correspondiam ao ensino de primeiras letras, ensino médio (preparatório) e ensino superior. Suas aulas iniciavam ao segundo dia do mês de outubro, marcado sempre com muita solenidade. No quadro a seguir, podemos identificar como era a organização dos estudos no complexo pedagógico

de Évora, composto inicialmente pelo Colégio do Espírito Santo (1553), pela Universidade (1559), pelo Colégio de São Manços (1562) e pelo Colégio de Nossa Senhora da Purificação (1577).

Graus	Cursos	Duração	Classes
Primeiras Letras	-	-	Ler/Escrever/Contar
Preparatório (Latinidades)	-	6 a sete anos ²⁹	- Gramática - Humanidades (Latim, Grego, Hebraico e Gramática Latina) - Retórica
Superior	Artes	3 anos e meio	- Filosofia
	Teologia Moral	3 anos	- Casos de Consciência
	Teologia Especulativa	4 anos	- Teologia Escolástica - Escritura

Fonte: (ROSA, 2013, p. 173).

Em relação ao ensino das primeiras letras, é importante pontuarmos que suas aulas ocorriam no Colégio do Espírito Santo, no complexo pedagógico da Universidade de Évora. Ullmann (2000) pontua que eram os alunos mais velhos encarregados de tais estudos. O fundador da Companhia de Jesus não desejava tais lições em seus institutos, entretanto, conforme o autor, não se opôs ao que já ocorria, afinal, existia muita carência de professores de primeiras letras.

Entretanto, com o tempo, Loyola passou a perceber que alfabetizar as crianças³⁰ poderia ser, também, um meio de se chegar até os pais. Assim, Loyola

[...] não tardou em ver as vantagens de receber crianças alfabetizandas, em virtude do apostolado que se podia exercer,

²⁹ Conforme Franca (1952, p.20) estas classes do currículo humanista, correspondem à graus ou estágio, em que o aluno só era promovido a próxima fase/grau, se assimilado de forma integral o conteúdo. "Por isso, na prática, o currículo dilatava-se muitas vezes por 6 e 7 anos".

³⁰ Quando necessário, a Companhia se dedicava a alfabetização, porém, isto era uma exceção, pois a regra era o atendimento para os já alfabetizados e com idade mínima de 14 anos (ROSA, 2015).

mormente em terras de missão. Já no ocaso da vida, Inácio foi mais condescendente para seus filhos abrirem aulas de alfabetização nos colégios. [...] Essa atitude de Inácio objetivava catolicizar as crianças e, por meio delas, recatolicizar as famílias (ULLMANN, 2000, p. 386).

Loyola, portanto, percebeu que a alfabetização de crianças poderia ser um meio importante em prol da reforma dos costumes religiosos que por hora haviam sido perdidos. Isto porque, ao se ensinar os costumes cristãos para as crianças, poderiam, também, mesmo que indiretamente, reeducar e resgatar os valores cristãos entre as famílias.

Já em relação ao Curso de Teologia existente em Évora, é importante nos questionarmos: qual era a Teologia que se ensinava na Universidade de Coimbra? E na Universidade de Évora?

Em seu início, no curso de Teologia em Portugal, os textos de Boécio e de Aristóteles eram objetos de estudo e de comentários acrescentados dos escolásticos. Eles eram usados na formação do clero. Conforme Dias (2009, p. 90), com Pedro Lombardo tem-se uma compilação dos textos que antes eram trabalhados, gerando a obra *Sentenças*, que “[...] tornaram-se verdadeiros compêndios sistemáticos, completos e racionais, sobre as verdades fundamentais do Cristianismo.” A obra era uma mistura de Teologia com Filosofia, especialmente a de Aristóteles, reformada sob os pontos da fé cristã. Entretanto, é com Tomás de Aquino que a obra de Aristóteles se torna mais aceita em relação às exigências dos dogmas cristãos. “Santo Tomás propõe-se compaginar a verdade filosófica de Aristóteles com a verdade revelada por Deus” (DIAS, 2009, p. 90).

Conforme Dias (2009), apesar de a Escolástica atingir seu ponto mais alto com Tomás de Aquino, nas universidades, o ensino teológico continuou seguindo as obras de Pedro Lombardo. A própria Universidade de Coimbra persistiu em usar tal obra, diferentemente da Universidade de Évora, que tinha como obra referência no curso de Teologia, Tomás de Aquino. Temos assim, uma primeira diferença entre as duas Instituições.

No período do Renascimento, a Teologia acaba sofrendo a influência de Erasmo, o qual criticava o método escolástico, acusando-o de “[...] demasiadamente intelectualista”. Defendia, assim, “[...] o estudo das línguas originais bíblicas e uma orientação positiva no estudo da Teologia” (DIAS, 2009, p.

92). Com isso, a Escolástica passa por um processo de renovação, “[...] torna-se mais positiva, indagando o conteúdo e o significado da Palavra de Deus, e as intervenções do Magistério, que, juntamente com o pensamento dos Padres, fornece à Teologia uma visão mais prática para a vida dos crentes” (DIAS, 2009, p. 93). O próprio documento dos jesuítas, a *Ratio Studiorum*, pontua o autor, salienta a importância do estudo das Escrituras, dos Padres da Igreja, e dos concílios.

Quando a Universidade de Évora inicia suas atividades, ela já segue a linha teórica de Aquino. Isto porque, para os jesuítas, era essencial a segurança na doutrina, ainda mais em tempos de acusação de luteranismo, tal como ocorrera no Colégio das Artes em 1550³¹. “Ensinar-se-á o Antigo e o Novo Testamento e a doutrina escolástica de S. Tomás. Na Teologia positiva, escolher-se-ão os autores que mais convêm ao nosso fim” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 464).

Conforme Dias (2009), a Teologia nas Universidades compreende os seguintes campos: a Sagrada Escritura, a Teologia Escolástica, a Teologia Positiva (estudo dos padres e doutores da Igreja) e por fim, a Teologia Moral (ou Casos de Consciência). Para o autor, em relação às Sagradas Escrituras, elas tinham muita importância para a atividade de pregação. Era importante o padre ter a formação devida nas Sagradas Escrituras para poder pregar junto ao povo.

Um diferencial da Teologia da Universidade de Évora em relação à Teologia da Universidade de Coimbra, era a existência da Teologia Moral (exclusiva de Évora). Esse curso foi um dos primeiros a ser ministrados em Évora, antes mesmo da edificação da universidade, no Colégio do Espírito Santo. Ele tinha como objetivo o auxílio para os padres que iriam trabalhar como confessores, no ministério do sacramento da Penitência. Neste curso, atribuiu-se muita importância às questões dos sacramentos da Igreja; ou seja, o curso estava em consonância com as questões discutidas no Concílio de Trento, sobre a importância de se formar devidamente os padres para o exercício de sua função, de seu ministério.

³¹ “[...] o Colégio das Artes era uma tentativa de impulsionar a renovação cultural, a fim de administrar os estudos preparatórios para o ingresso na Universidade. Confiado, no momento da sua fundação, em 1547, aos humanistas portugueses e estrangeiros vindos de França¹⁷, foi, posteriormente, entregue aos Jesuítas no ano de 1555” (ROSA, 2013, p. 20).

2.2.1. A organização da Universidade de Évora.

A Universidade de Évora pode ser caracterizada como uma Instituição desejada e planejada. Tanto que o dia de sua edificação (1559)³², fora rodeado de muitas festividades. Percebe-se que o objetivo era atingir a população e mostrar o quão importante era aquela obra. As comemorações foram de três noites, de muita festa, músicas, iluminações, sendo visualizado como um grande espetáculo. Devido a seus compromissos políticos em Lisboa, D. Henrique não pode comparecer. Mas, dentre os convidados, estavam bispos do alto clero e integrantes da nobreza.

Segundo Rosa (2013, p.96), a carência financeira dos estudantes levou o fundador a elaborar a criação do Hospital Real da Universidade, consagrado a nossa Senhora da Piedade, sendo, mais tarde, no século XVII, ampliado com uma área de cárcere privado. “O Hospital cadeia, cujo funcionamento era regulamentado pelos próprios estatutos da Universidade, estava sob administração de um padre, que acumulava esse lugar com o de secretario da Universidade”. O Hospital, portanto, mantinha uma atenção especial dando assistência aos estudantes pobres. Os recursos humanos do Hospital eram compostos por médicos, enfermeiros, cirurgião e sangrador.

Tendo como base os estatutos da Universidade de Évora³³, elaborados pelo Cardeal D. Henrique e adaptados pela Companhia de Jesus, a Instituição dos jesuítas contava com os seguintes cargos:

³² O P. Manuel Fialho, no Tomo III de *Évora Ilustrada*, diz que para o sustento do Colégio e Universidade, o Cardeal Rey fundador lhes deu a quantia de 14:000 cruzados no tempo de sua fundação. Segundo Veloso (1949), o que é incontestável é que a Universidade e Colégio do Espírito Santo era a mais rica de todas as casas da Companhia em Portugal, superior em rendimentos ao Colégio de Jesus, de Coimbra e ao de S. Antão de Lisboa.

³³ Os apontamentos a seguir, tiveram como fonte os estatutos da Universidade de Évora, já trabalhados em estudo anterior, em nossa dissertação de Mestrado, defendida em 2015. Embora usemos a mesma fonte, não realizamos uma reprodução do que foi disposto neste estudo anterior.

Cargo	Descrição da função
Reitor	<ul style="list-style-type: none"> • Jurisdição secular no que se relacionava ao espaço académico da Universidade; • Com exceção do conservador secular, todos os demais cargos na Universidade de Évora deveriam passar por sua aprovação.
Cancelário	<ul style="list-style-type: none"> • Atribuía os graus na Universidade (Licenciado – Mestre – Doutor); • Responsável pela leitura e impressão das conclusões que seriam defendidas em público.
Decano	<ul style="list-style-type: none"> • Coordenador de cada curso existente em Évora.
Prefeito de Estudos	<ul style="list-style-type: none"> • Responsável pela ordem e bom andamento da Instituição; • Encarregado de questões pedagógicas e disciplinares dos alunos.
Escrivão	<ul style="list-style-type: none"> • Responsável pelas matrículas.
Bedéis	<ul style="list-style-type: none"> • Organização das cerimônias que ocorriam na Universidade.
Porteiro	<ul style="list-style-type: none"> • Função de guarda da entrada e saída do estabelecimento, como também, organizava as salas.
Correitor	<ul style="list-style-type: none"> • Encarregado de manter a ordem e a disciplina académica.

(Estatutos da Universidade de Évora, 1567)

Os cargos acima citados são os que se fixavam no estabelecimento, tendo um trabalho interno na universidade. Entretanto, para além do espaço interno, o

controle era exercido também além dos muros e, neste sentido, existiam as funções que tinha como dever o de cuidar, policiar o que os alunos estavam fazendo fora da Instituição. Com tal objetivo, existiam os conservadores (eclesiástico e secular), os meirinhos, um escrivão das amas (percorria as ruas das cidades no período noturno), almocatel (controlava a feira dos estudantes), taxadores (que estabeleciam os aluguéis de casas dos estudantes). Esses eram, portanto, alguns dos cargos existentes na Universidade de Évora, no século XVI.

Enfim, a Universidade de Évora é uma instituição do século XVI, criada com os mesmos privilégios e isenções que já ocorriam na Universidade de Coimbra. Porém, um documento essencial, que ao nosso ver mostra a força que teve a Companhia de Jesus e a Universidade de Évora, é a bula de 1568, do Papa Pio V. Nela é estabelecido que Évora ficaria sob jurisdição exclusiva do Padre Geral da Companhia de Jesus, e/ou seus representantes, tal como o provincial ou o reitor. Assim, os arcebispos não tinham mais a superioridade e o poder de interferir naquela Universidade.

A bula de Pio V teria sido solicitada pelo próprio D. Henrique, na qualidade de Regente do Reino.

E declaramos que o Rei de Portugal, na jurisdição, correção e visitação, em tudo e sobreticto e em cada uma das outras cousas pertencentes à mesma Universidade, não pode de modo algum intrometer-se com os Religiosos, Estudantes, Officiaes, Leitores, etc., da mesma Universidade, ou ter alguma superioridade, jurisdição, correção ou visitação, ou gosar do direito de os visitar ou corrigir (*apud* VELOSO, 1949, P. 42).

Percebe-se, portanto, que até mesmo o rei de Portugal não podia interferir no andamento da Universidade de Évora, não tendo sobre ela superioridade. Mesmo em caso de visita, o rei precisava de uma autorização dos responsáveis; ou seja, isto mostra a força da Universidade de Évora e da Companhia de Jesus.

No entanto, os privilégios obtidos pela Universidade de Évora eram questionados, a ponto de no ano de 1621, o Papa Gregório XV emitir uma nova bula, aprovando todos os privilégios concedidos à Universidade até aquele momento. Assim, tais privilégios, certamente, geraram algum desconforto e embates com setores da sociedade.

Para Veloso (1949), o que gerava o conflito era justamente a bula de 1568, que deixou o arcebispo de Évora, D. José de Melo, inconformado com o fato de

não ter jurisdição sob a Universidade; desejava o arcebispo a autoridade e obediência dos padres do Colégio do Espírito Santo e da Universidade de Évora.

2.2.2. Por que uma nova universidade em Portugal?

Uma das questões suscitadas em nosso processo de pesquisa foi o porquê de se edificar uma segunda universidade em Portugal, visto que não fora uma prática constante em seus territórios. Tendo a Universidade de Coimbra o curso de Teologia, por que a insistência do Cardeal por outro curso de Teologia em Évora?

Para entendermos este ponto, precisamos identificar a crise moral que afetava a religião dominante em Portugal – a cristã romana, ou Católica. Identificamos por meio da historiografia, especialmente com as leituras em Dias (1969b) e Boxer (2002), que existia uma crise na Igreja que refletia também na sociedade como um todo. Juntamente a este quadro, tem-se uma crise educacional em Portugal. Estes dois contextos são importantes para entendermos o porquê da edificação de uma segunda universidade teológica em terras lusitanas.

Conforme Dias (1969b), já no século XV o sistema universitário português encontrava-se demasiadamente simples, especialmente se comparado a outras instituições europeias, tais como Salamanca, Bolonha e Paris. Em virtude disso, tentou-se aplicar reformas em Portugal que, para o autor, não surtiram efeito desejado.

Essa conjuntura foi levada em conta no momento da elaboração dos estatutos manuelinos³⁴ da Universidade de Coimbra de 1503. Segundo Dias (1969b), com o novo documento, o ensino em Portugal passou a ser realizado em três fases: os preparatórios, o bacharelato e a licenciatura. Os preparatórios funcionavam como um ciclo vestibular, com o *trívium* e o *quadrívium*, e um ciclo complementar de lógica e filosofia. Os preparatórios, além da formação acadêmica, formavam também para os cursos superiores.

³⁴ Segundo Dias (1969b), uma mudança ocorrida com os estatutos manuelinos foi a exigência da habilitação na Faculdade de Artes (bacharelado), para o estudante poder adentrar ao curso de Teologia e Medicina.

Dias (1969b, p. 450) pontua que a adesão do ensino em Portugal, nas diretrizes do humanismo renascentista, foi feita justamente com D. Henrique, em sua fase pré tridentina. “[...] o plano dos estudos menores bracarenses, depois da reforma henriquina, ficou a constar de Gramática, Poética e Retórica, no ciclo das humanidades, e de Lógica e Filosofia no ciclo das artes.” Abandona, portanto, a organização medieval do trívio e do quadrívio, adotando uma pedagogia humanística. Assim, a existência de lições de gramática e retórica no ciclo preparatório é um indicativo das diretrizes culturais do humanismo, adotadas em Portugal.

As humanidades eram o ensino preparatório por excelência, constituindo uma espécie de ciclo vestibular de posse indispensável a todo e qualquer prosseguimento de estudos. Não se entrava no filosofado ou nas faculdades maiores sem ter assistido nelas com aproveitamento verificado em exame (DIAS, 1969b, p. 517).

Porém, este posicionamento do Cardeal altera-se com as necessidades de uma restauração católica em Portugal.

Fiel, no entanto, à sua linha pastoral de acrisolamento do clero para o desempenho das tarefas apostólicas à luz dos novos tempos, não tardou a coordenar a ideia originária de renovação das instituições de formação eclesial com os objetivos escolares momentâneos da Coroa (DIAS, 1969b, p. 462).

Seguindo esta linha, D. Henrique entra em contato com Frei Brás de Barros para sugerir a fundação de um colégio destinado ao clero eborense.³⁵ Isto porque, conforme Dias (1969b), D. Henrique não acreditava na eficácia da formação de Coimbra, frente as novas necessidades espirituais do Alentejo.

Em sua tese de doutorado sobre a reforma da Universidade de Coimbra, Nascimento–Guaraldo (2018) a relaciona às intenções do governo português de propagar a fé católica em todo o Império Lusitano. Para a autora, a reestruturação da Universidade de Coimbra, ocorrida no reinado de D. João III, insere-se em um contexto de reformas que objetivava a consolidação do Império lusitano, que ocorreu mediada pela justificativa religiosa de dilatação da fé católica.

³⁵ Este colégio de início foi dirigido pelos discípulos de Ávila e na sequência foi entregue para a Companhia de Jesus. (DIAS, 1969b)

Para Boxer (2007), a inseparável relação entre cruz e coroa, religião e império, muito preocupou reis e missionários. Isto porque existia um discurso de que Portugal, na figura da Coroa, fora criado por Deus para difundir a fé católica romana. Assim, Portugal deveria agir sempre de acordo com tal finalidade, para o seu bem; ou seja, todo o trabalho deveria ser justificado pela fé.

Diferentemente de Coimbra, a fundação da Universidade de Évora no século XVI está mais relacionada aos ideais de restauração católica, e ao combate às heresias³⁶, questões cruciais no respectivo período; afinal, como restaurar, como resgatar o fiel religioso se a empresa (no caso a Igreja) encontrava-se em uma crise moral e intelectual? Tem-se assim a Universidade de Évora, para suprir ambas as deficiências. Por conseguinte, sua edificação insere-se, também, nesse contexto de reformas do reino português, porém, diferentemente de Coimbra, o foco estava na formação moral/intelectual dos religiosos.

Segundo Dias (1960, p. 440), o curso de Teologia de Coimbra era diferente do de Évora. Não existia no plano de estudos de Coimbra a Teologia Moral e não era assim destinado à “formação de curas de almas”. Para o autor, como o curso em Coimbra era composto apenas da teologia especulativa, com destaque conferido à Sagrada Escritura (predomínio do Velho Testamento), isso indica que o fim do curso de Coimbra era a formação de teólogos e, especialmente, de teólogos das corporações regulares.

Segundo Polônia (2009), o Curso de Teologia Moral (existente em Évora), era o Curso de Casos de Consciência³⁷, ou seja, dirigido aos clérigos seculares, destinado à formação prática dos clérigos. Nesse curso, os religiosos liam as matérias mais proveitosas para trabalhar como confessores. Passados dois anos de participação nas lições de Casos de Consciência, o aluno já poderia requerer sua carta de aprovação. Para isto, deveria passar por um exame público referente às matérias relacionadas à confissão. Para as confissões fora instituído na

³⁶ Acreditamos ser importante conceituar o termo heresia no século XVI. Cameron (2009, p. 192), nos remete ao pensamento do papa Paulo IV, um religioso rigorista, que considerava o pecado da heresia, como “[...] qualquer dogma que pusesse em causa o núcleo mais duro da mais dura ortodoxia, uma falta disciplinar grave, como a simonia ou a depravação moral.”

³⁷ Como já mencionamos anteriormente, o curso de Casos de Consciência existia em Évora antes mesmo da edificação da Universidade em 1559, ou seja, antes do Curso de Teologia.

Universidade de Évora a Capela de Vera Cruz, com vinte e seis capelães para os alunos de Casos de Consciência praticarem os seus estudos.

Santos (1959) pontua que o Cardeal visualizava a Universidade de Coimbra como mais destinada a pessoas religiosas, que pertenciam a institutos monásticos; ou seja, existia uma carência de locais de formação destinados ao clero secular. Por conseguinte, o foco da Universidade de Évora, diferente de Coimbra, era além de formar os estudantes jesuítas, formar e capacitar, urgentemente, o clero diocesano, visto que Coimbra recebia essencialmente “[...] o clero regular e estudantes eclesiásticos e leigos do centro e norte do país” (SANTOS, 1959, p. 33). Assim, para o autor, Évora se enquadra como uma universidade eclesiástica, apesar de ter recebido, também, estudantes não eclesiásticos, que frequentavam determinado curso apenas para assumir funções da vida civil.

Para Capitão (1959, p. 222), o Cardeal D. Henrique, por meio da edificação da Universidade de Évora, contribuiu “[...] para o progresso espiritual dos habitantes da diocese eborense, com reflexo mais ou menos imediato em toda a sociedade portuguesa do tempo”. Não podemos afirmar com exatidão se a Universidade de Évora contribuiu de fato com tal progresso espiritual, como a autora sustenta, porém, o que podemos considerar, é que a Instituição dos jesuítas foi um projeto impactante em Portugal, tendo em vista a quantidade de alunos que passaram a frequentar tal espaço.

Vejamos a quantidade de alunos:

Alunos (Universidade de Évora)

Ano	Alunos
1560	600
1566	800
1571	1000
1579	1300
1592	1600

(CID, 1997, p. 605)

Não podemos desconsiderar esse crescimento de alunos na Instituição eborense, isto porque, estes dados são um indício de que a segunda universidade de Portugal veio realmente em resposta a uma necessidade do reino, atendendo aos anseios do Cardeal D. Henrique enquanto representante da Igreja.

O projeto reformista de D. Henrique nos remete à teoria de Norbert Elias (1994), ao afirmar que as ideias religiosas impregnadas, condicionadas nas pessoas, pode ser um dos conceitos de civilização. Isto porque, tal conceito refere-se à um processo que está em constante movimento. Na verdade, escreve Elias (1994, p. 73) “[...] nossos termos ‘civilizado’ e ‘incivil’ não constituem uma antítese do tipo existente entre o ‘bem’ e o ‘mal’, mas representam, sim, fases em um desenvolvimento que, além do mais continua”. O conceito de civilização para Elias (1994a), refere-se assim a uma variedade de fatos, e dentre esses temos as ideias religiosas e os costumes que são condicionados aos indivíduos.

Neste trabalho, inserimos a Igreja Católica como um dos elementos desse processo civilizador. “A Igreja revela-se como tantas vezes ocorreu, um dos mais importantes órgãos da difusão de estilos de comportamento pelos estratos mais baixos” (ELIAS, 1994, p. 111). Sendo a Igreja um dos elementos desse processo, visualizamos a Universidade de Évora como uma das instituições de formatação desse novo cristão, e o Cardeal D. Henrique representante da Igreja e idealizador desse projeto. O próprio Elias (1994a) afirma que o termo “civilização” não possui um conceito único, isto porque ele expressa a consciência que uma determinada sociedade tem de si.

Em meio à crise moral/intelectual que se instaurava na Igreja Romana e na sociedade como um todo, Portugal, por meio do Cardeal D. Henrique, acatou as decisões do Concílio tridentino, aplicando, em terras lusitanas, seu projeto de reforma cristã. Porém, se depara com a seguinte questão: como resgatar este fiel, como fazer ele permanecer na religião, se a mesma se encontrava em crise, e não era mais exemplo para a sociedade? Era preciso, portanto, uma remodelagem deste religioso, que seria feita por meio da educação (intelectual e moral), a fim de que este recebesse uma formação sólida, e voltasse a ser exemplo para recuperar e/ou manter a hegemonia da Igreja, em tempos de novos conhecimentos. Pelo exemplo, Portugal teria um cristão com novos hábitos, morais e religiosos.

Esse processo, em nossa visão, pode ser visto como um processo civilizador, isto porque era exigido certos comportamentos dos religiosos e dos fiéis da Igreja. Ser civilizado, nesse caso, era seguir os comportamentos morais determinados pela religião.

Já afirmei que os grupos dominantes com uma elevada superioridade de forças atribuem a si mesmos, como coletividades, e também aqueles que os integram, como as famílias e os indivíduos, um carisma grupal característico. Todos os que 'estão inseridos' neles participam desse carisma. Porém têm que pagar um preço. A participação na superioridade de um grupo e em seu carisma grupal singular é, por assim dizer, a recompensa pela submissão às normas específicas do grupo (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., 2000, p. 26).

Podemos relacionar tal citação a sociedade portuguesa naquele contexto. Isto porque, a participação de missas e confissões, o seguir as regras estabelecidas nos concílios, era a condição para que os indivíduos participassem e integrassem a Igreja, um grupo já estabelecido. Tal preço deveria ser pago individualmente, pois cada um sabia o que era preciso controlar para ser/participar de tal grupo.

Elias (1994, p. 193) afirma que “[...] o processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica”. Com base nesta afirmação, justificamos que a Universidade de Évora foi, no século XVI, um importante instrumento de formatação da conduta humana. Os que recebiam sua formação em Évora, posteriormente, seguiam para o trabalho em Portugal ou em territórios de domínio português, a fim de colocarem em prática o que aprenderam em teoria. Por conseguinte, ela foi também um instrumento usado pelo Império português na expansão portuguesa, na implantação da cultura lusitana, afinal, ser português era ser católico.

3. UNIVERSIDADE DE ÉVORA, O CONCÍLIO DE TRENTO E A REFORMA CATÓLICA: RESPOSTAS DIANTE DA CRISE DO CATOLICISMO

Dando continuidade no desenvolvimento de nossa tese, que tem como objetivo evidenciar que a edificação da Universidade de Évora, no século XVI, está relacionada às decisões do Concílio de Trento e da Reforma Católica, acatadas com afinco pelo Cardeal D. Henrique (1512-1580), escrevemos, nesta seção, primeiramente, sobre o contexto de crise religiosa e moral existente na Igreja que, em tal período, torna-se insustentável.

Na sequência, tecemos sobre as críticas que foram sendo elaboradas em relação a tal contexto, os movimentos reformistas que vieram como resposta a tal estado que se encontrava a Igreja, como, também, de que forma esses movimentos foram inseridos e adaptados em Portugal, devido a sua cultura extremamente religiosa. Finalizando a seção, trabalhamos acerca das ações da Igreja por meio da convocação do Concílio de Trento e sobre o programa de reformas que dele resultou.

Relacionada às decisões tridentinas e à reforma da Igreja, a Universidade eborense fora desejada e edificada por meio das ações de D. Henrique, que objetivava um local de formação de um religioso preparado intelectual e moralmente, a fim de torná-lo apto para os desafios frente a crise que se instaurava em Portugal.

3.1. CRISE DO CATOLICISMO EM PORTUGAL: O CONTEXTO PARA UMA REFORMA DOS COSTUMES

Com base nos aportes teóricos, especialmente por meio de Boxer (2002) e Dias (1960), verificamos que existia, entre os séculos XV e XVI, uma crise moral e intelectual na Igreja Católica. A vida/costumes do alto clero estavam longe de serem exemplos de referência para os fiéis, isto porque os religiosos mantinham relacionamentos conjugais, tinham filhos, e até mesmo colocavam parentes para seguirem carreira eclesiástica.

[...] o Bispo de Évora (1421 - 1423) e depois Arcebispo de Lisboa (1424 – 1452), D. Pedro de Noronha, era sogro do 2º Conde de Abrantes. O Bispo do Porto D. João de Azevedo (1465 – 1495) também deixou geração, descendendo de um dos seus filhos, << o beneficiado e clérigo de missa>> D. Manuel de Azevedo, o Beato Inácio de Azevedo e o seu irmão D. Jerónimo, em quem a linhagem se remiu. O Bispo de Évora D. Afonso de Portugal (1485 – 1522) gerou, entre outros filhos, a D. Martinho de Portugal, Legado a latere (1527-1529) e Bispo do Funchal (1533 – 1547), pai, por sua vez, de D. Eliseu que também seguiu a carreira eclesiástica [...] (DIAS, 1960, p. 36).

Se os costumes do alto clero estavam distantes do esperado, tal cenário refletia entre os demais eclesiásticos. Muitos religiosos não adentravam em ordens por vocação, mas, sim, pelos poderes que ela poderia proporcionar. Ou seja, os privilégios do clero como classe social era um atrativo para os que viam no sacerdócio apenas uma solução para a vida.

Essa crise moral e cultural presente no clero, em praticamente toda a Europa, para Dias (1960, p.33), está relacionada às causas e às circunstâncias em que se admitiam os religiosos. “No período que vai dos alvares do século XV aos meados do seguinte, uma parte apreciável do alto clero pertencia pelo nascimento ou aderira pelas funções à classe senhorial.” Além de herdarem as funções, também não eram obrigados a morar na diocese, nem o trabalho pastoral estava entre seus deveres. Tal situação, portanto, facilitava os mesmos a desempenharem outros cargos, tanto que o autor aponta que eram frequentes os casos dos que tinham cargos palatinos e até mesmo militares. “O facto chegou a originar protestos populares, ainda no século XV, quando o alarme europeu sobre o estado das coisas religiosas ecoou na consciência de alguns portugueses” (DIAS, 1960, p. 33).

Assim, era constante encontrar, entre os religiosos, membros que se ocupavam com conquista de títulos e riquezas, objetivando o alargamento de seus poderes temporais, ambicionando cargos e benefícios eclesiásticos. Dentre estas figuras existentes na Igreja, temos o caso do Cardeal D. Jorge da Costa.

Um dos mais insignes açambarcadores de empregos canônicos foi sem dúvida o Cardeal D. Jorge da Costa, senhor, ao mesmo tempo, de 7 deados, 13 abadias e 11 priorados, além de sucessivamente Bispo ou Arcebispo das mais ricas dioceses do país. As colegiadas, cabidos e cúrias episcopais aumentaram continuamente o seu rendimento durante o século XV e primeira metade do seguinte, graças a anexação de benefícios e à participação nos dízimos e outros rendimentos eclesiásticos locais (DIAS, 1960, p. 36).

Além de crises relacionadas aos cargos, tinha-se também as associadas ao comportamento moral/religioso, a ponto de que “[...] entre 1389 e 1438, dois arcebispos, cinco bispos, onze arqui-diáconos, nove deões, quatro chantres, 72 cônegos e cerca de seiscentos padres terem recebido permissão oficial para legitimar seus filhos bastardos” (BOXER, 2002, p. 20).

Tal contexto de crise chega até o rei. Conforme Dias (1960), o Papa Alexandre VI, no documento *Breve Cum sicut praefactus Rex*, do ano de 1501, recordou o quadro dos conventos franciscanos, descrito por D. Manuel, que pontuou que os religiosos viviam uma vida de prazeres, eram desonestos e estranhos a sua religião. O rei menciona, no documento, que a crise moral das ordens mendicantes, poderia se tornar a ruína não apenas dos mosteiros, mas da própria religião, não sendo algo bom para a sociedade portuguesa.

Para o autor, teria sido D. Manuel o primeiro dos reis a medir os problemas sociais e religiosos, advindos desta crise e da instabilidade da vida monástica. Porém, seus esforços reformistas não obtiveram bons resultados, devido ao momento de euforia relacionado aos descobrimentos. Ficaria, assim, reservado à Corte de D. João III (1502-1557, rei desde 1521), o êxito na atuação da reforma congreganista. “E do Cardeal D. Henrique [...], pode dizer-se que, morto o irmão mais velho, tomou à sua conta o melhoramento espiritual das Ordens Religiosas, dando vida e execução a planos que talvez parecessem condenados” (DIAS, 1960, p. 99)³⁸. Tanto que o projeto reformador do Cardeal é iniciado justamente pelas ordens. Para Polónia (2009), a reforma de tais comunidades em Portugal, fora um processo longo, pois se referia a uma mudança de costumes diante das questões morais e regras perdidas³⁹.

³⁸ DIAS (1960) aponta que o empenho de D. Henrique foi tão intenso, a ponto de que os que se posicionavam contrários à reforma, se mostraram apenas após a morte de D. Henrique.

³⁹ Polónia (2009) pontua que no desenvolvimento de reforma das ordens, existiram críticas a Dom Henrique de que estava privilegiando a recém-criada Companhia de Jesus. Mas, frisa a autora, estamos nos referindo a uma ordem que já nasce no espírito de reformas, ou seja, é edificada com a preocupação disciplinar e com méritos nas questões pedagógicas. Em nossa próxima sessão, iremos aprofundar os estudos sobre o nascimento da ordem, por meio de seus documentos (Exercícios Espirituais, as Constituições e o Ratio), a fim de demonstrar que eles realmente já nascem com esta preocupação disciplinar, com a preocupação moral e intelectual da formação de seus “quadros”.

Esse estado crítico que se encontrava os religiosos, além de chegar até os reis, também fora alvo de protestos entre o povo, que não se conformavam com tal situação, devido os mesmos estarem longes de serem exemplos aos fiéis. Dias (1960) cita uma passagem do documento *Memórias das Cortes*, de Santarem, escrito entre os anos de 1481 – 1482, que exemplifica a indignação da população.

Senhor – disseram eles – muitos dissolutos são os clérigos, frades e pessoas religiosas em vossos reinos, assim em vida como nos trajos e suas obras, dando mau exemplo aos leigos que deles devem haver doutrina e boa edificação pelo exemplo de boa vida. Andam como rufiães e cometem outros muitos malefícios sem receio, porque sabem que não hão-de haver pena por seus males. Seja vossa mercê encomendar a seus Prelados que lhes ponham regra no seu viver e nos seus trajos e hábitos; tragam suas coroas grandes e o cabelo [de modo] que lhes apareçam as orelhas, segundo a disposição do direito canônico; os seus vestidos [sejam] honestos; não tenham mancebas; suas armas sejam lágrimas e orações; tragam o breviário sob o braço [=sempre consigo]; em rezar e dizer suas missas sejam mui honestos e em seu viver limpos, e não ponham escândalo no povo, como fazem muitos, pelo exemplo do seu mau e desonesto viver. Assim, dão mau exemplo ao povo; por sua má vida, os leigos não tem devoção de lhes pagarem os dízimos como devem; e são causa do pecado (SANTAREM, p.219-20 *apud* DIAS, 1960, p.44).

Por meios de tais memórias, é perceptível a indignação que permeava a sociedade, devido aos religiosos estarem longe de ser um ideal a ser seguido. As críticas estavam relacionadas ao comportamento e às vestes dos religiosos. Chegam a serem visualizados como rufiões/malandros, o que fazia com que os fiéis não se sentissem mais obrigados ao pagamento de seus dízimos e à prática dos sacramentos e atos cultos da Igreja. Se o pecado existia entre os leigos, a culpa era direcionada, portanto, ao mau exemplo dado pelos próprios membros da Igreja.

Importante citar que a crise moral descrita anteriormente, estendia-se para os demais territórios portugueses, tal como o Brasil. É o que vemos, por exemplo, numa carta escrita, em 1551, por Manuel Nóbrega, primeiro chefe das missões jesuítas na América Portuguesa, a Simão Rodrigues, superior provincial dos jesuítas em Portugal: “Os clérigos desta terra têm mais ofício de demônios, que de clérigos: porque além de seu mau exemplo y costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo [...]” (LEITE I, p. 270, *apud* Paiva, 2012, p. 83). Diante deste contexto, Nóbrega insiste que era preciso religiosos preparados para a realidade que aqui existia.

Com as descobertas de novos territórios, e conseqüentemente, dos que nela se encontravam, os portugueses se deparam com homens que não conheciam sua religião, seu Deus. Cabia, portanto, aos homens de fé, a anunciação da mensagem cristã, para que os novos povos pudessem conhecer o que aquela sociedade acreditava ser a verdadeira religião, o verdadeiro Deus.

Havia urgência de anunciar a Palavra da salvação, para que, crendo, fossem batizados e ingressassem no mundo verdadeiro, e não crendo, fossem castigados e escravizados. Assim submetidos, haveria lugar para a implantação de uma ordem, legal, institucionalizada (PAIVA, 1982, p. 23).

Por conseguinte, a situação em que se encontrava a Igreja Católica também fora um fator negativo no período das descobertas de terras lusitanas, pois nelas, ao se depararem com um mundo não cristão, era essencial a boa formação de sacerdotes, que deveriam estar preparados para a catequização dos povos.

Importante frisar que o contrário também existia. Porém, “[...] a virtude é discreta e só impressiona a gente comum quando atinge o grau heróico” (DIAS, 1960, p. 47). São justamente os religiosos que praticavam a religiosidade, que eram disciplinados em relação aos comportamentos, os que passaram a denunciar a falta de disciplina e os maus exemplos entre os clérigos. Surge, assim, os movimentos que levantaram a bandeira em relação aos maus costumes dos religiosos, tecendo críticas em relação a situação que se encontrava a Igreja Católica.

3.2. OS MOVIMENTOS E AS CRÍTICAS À IGREJA CATÓLICA

Mullett (1985) pontua que nos séculos XV e XVI, diante de várias catástrofes que assolaram a Europa - tal como as inúmeras mortes causadas pela peste negra - as pessoas passaram a olhar a religião como um conforto, como algo que pudesse lhes fortalecer. Porém, ao buscá-la, acabavam se decepcionando, pois se deparavam com uma instituição falha em seus costumes. O autor pontua que o sofrimento humano em fins da Idade Média, em virtude das epidemias, era tanto, que se passou a relacionar a figura sofredora de Cristo com a do homem do medievo, e Maria, com a mãe sofredora, a que perde o filho para a peste.

Esta devoção despertada em fins da Idade Média, e a situação que se encontrava a Igreja, fez surgir vários movimentos religiosos, os quais continham ideais reformistas. Para Mullett (1985), como fruto destes movimentos, tem-se a elaboração de obras – tais como *A Imitação de Cristo* – que, em sua essência, nos mostram a preocupação em relação a uma mudança de comportamento, na busca de uma ação mais voltada a Deus. Para Rops (1999), tais obras são escritas como uma forma de resposta às indagações que ocorriam, acerca do comportamento ideal de um cristão, trazendo modelos de ação cristã, orientando a prática da religião entre os fiéis.

As críticas em relação à Igreja não são exclusivas do século XVI, mas sim, de períodos anteriores. Em Dias (1960), verificamos que, a partir do século XII, já são percebidas reprovações em relação aos costumes, ao estado de corrupção que se encontrava a sociedade cristã. Para o autor, o término da moral na Idade Média, fora completado no século XV, com a instabilidade dos quadros intelectuais. “A crise da Escolástica vinha já do século XIII e agravou-se sempre até a época da Renascença” (DIAS, 1960, p. 9). O estado de crise (intelectual e moral), portanto, existente na cristandade, acabou favorecendo movimentos⁴⁰ que tinham como objetivo a recuperação intelectual e moral perdida. Temos, assim, “[...] o Humanismo no campo da inteligência e a Pré-Reforma⁴¹ no campo da vida” (DIAS, 1960, p. 9). Foram nestes movimentos que se destacaram figuras ímpares da história, tais como Erasmo e Lutero.⁴²

⁴⁰ Dias (1960) pontua que muitas das correntes religiosas não foram criadas em tons separatistas. Nasceram, na maioria das vezes, em meio popular, sem preocupação de iniciar uma inovação teológica.

⁴¹ “Nos países latinos, a Pré-Reforma foi obra, principalmente, das observâncias mendicantes.” (DIAS, 1960, p. 13). Conforme o autor, a pré-reforma nasceu da reação espontânea de alguns intelectuais, homens de ação em contato com o mundo laico e preocupados com os seus problemas. Não teve, assim, uma organização central. Na Holanda e no norte da França, seguiu a bandeira dos Irmãos da Vida Comum, dos Cónegos de Windesheim, dos monges Cartuchos e dos padres Dominicanos. Na Itália, foi conduzido por Savonarola e pelas observâncias de S. Domingos, Santo Agostinho (eremita) e S. Francisco (capuchos). Na Espanha, teve amparo de Cisneros e dos reformadores franciscanos e dominicanos.

⁴² Faziam parte do movimento de Deventer e Windesheim (séculos XV e XVI). Os grupos que apontavam as falências da sociedade cristã, denunciando seus desvios, eram rotulados como hereges e perseguidos pela Inquisição (DIAS, 1960).

O movimento humanista fora, portanto, uma das respostas à conjuntura existente. Segundo Dias (1960, p. 16), o alvo dos humanistas eram os teólogos que trabalhavam nas universidades e nas corporações eclesiástica, e os “pastores de almas”, considerados por eles como os responsáveis pela crise religiosa.

O humanismo teve seu início na cultura italiana e lentamente se espalhou por toda a Europa, porém, com modificações, assim, cada reino ou estado adaptou ao seu contexto. O respectivo movimento possuía dentre suas metas mudanças em diversos setores, tais como a educação; entretanto, no quesito religião, não explanavam definições claras. Por conseguinte, ao transpor-se da região italiana, se modificou diante de tantos outros contextos, tais como as discussões religiosas existentes. Dentre estas transformações, ganha destaque um movimento específico, adaptado do humanismo italiano, o humanismo cristão, e “[...] por volta de 1500 alguns humanistas começaram a associar o desejo de restauração da civilização clássica à determinação em conseguir um ressurgimento da vida espiritual e uma reforma institucional da Igreja” (NAUERT, 2009, p. 140). Em Portugal, o humanismo cristão esteve presente, especialmente, por meio de Desidério Erasmo (1467-1536), humanista rígido em suas críticas contra a Igreja.

A vertente do humanismo cristão não entendia a cultura literária como algo completo. “Em vez do humanismo descomprometido e recluso elaborado na Itália, preferiu um humanismo comprometido em religião, por vezes também em política, e aberto aos valores essenciais do Cristianismo” (DIAS, 1969a, p. 17). Assim, a cultura no humanismo cristão passa a ficar vinculada aos objetivos religiosos.

Não só as humanidades são analisadas como uma propedêutica do espírito para o Cristianismo e como um instrumento de renovação e valorização da ciência sagrada, mas os clássicos do Cristianismo, isto é, os Padres da Igreja, atraem tanto como os clássicos do paganismo as atenções da gente culta (DIAS, 1969a, p. 18).

No humanismo cristão, portanto, valorizou-se as ciências sagradas e os clássicos da Igreja. Em Portugal, o movimento fora colocado a serviço do Cristianismo, com o uso de uma leitura mais cristã, sem hostilidade ao medieval. Os primeiros humanistas do movimento original⁴³ olhavam para a Idade Média

⁴³ O humanismo original insere-se em um movimento desenvolvido na Europa entre os séculos XIV a XVI, conhecido como Renascimento. Conforme Cameron (2009), boa parte dos intelectuais adeptos ao movimento eram cristãos (tendo até mesmo os que ocupavam cargos na Igreja), que

como um período da história obscuro, no sentido de que nele não existiam contribuições culturais significativas. Tanto, que sintetizaram a história em três estágios. São eles: “o apogeu clássico, a decadência medievá, e a renascença moderna” (DIAS, 1969a, p. 4). Olhando com esse viés para a Idade Média, eram, portanto, contrários à escolástica.

Por conseguinte, Dias (1969a) aponta que existiu um humanismo formal em terras lusitanas, adaptado às necessidades do período. Um humanismo católico, que não pensa no humanismo enquanto uma cultura, mas sim, como uma forma ou instrumento a serviço de uma problemática fornecida pela Igreja. Esta adaptação do humanismo em terras portuguesas está relacionada à sua cultura religiosa, pois, no século XVI, dizer que era português era o mesmo que dizer “sou católico”, e assim sendo, tudo que se colocava contrário aos dogmas do catolicismo deveria ser rejeitado e combatido.

Boxer (2007) aponta que a cultura existente entre os cristãos, em geral, era a de que sua religião era a verdadeira e, assim sendo, todas as demais eram falsas. Neste sentido, em uma sociedade com uma cultura religiosa, tal como Portugal no século XVI, o pagão era visualizado como inimigo que transmitia palavras errôneas. No contexto religioso de tais sociedades, ser civilizado era ser cristão, e aí encontra-se a importância de converter os povos descobertos. Conforme o autor, tal pensamento era compartilhado por uma boa maioria dos europeus. Ou seja, não apenas os católicos tinham esse pensamento, pois os protestantes, por exemplo, também se consideravam os únicos que poderiam ajudar no caminho de uma possível salvação (neste e no outro mundo). Nesse contexto, os missionários europeus consideravam não apenas sua religião superior, mas, também, sua cultura, advogando a sua superioridade.

Em terras lusitanas, Deus ocupava lugar central, e todos deveriam realizar suas tarefas levando em consideração tal máxima, pois existia uma ordem que deveria ser respeitada, onde cada um tinha seu papel e sua função. “[...] ordem subentendia hierarquia, não como imposição derivada do poder do mais forte, mas derivada da própria natureza [...]” (PAIVA, 2012, p.27). Não aceitar essa ordem

discordavam de certos direcionamentos que estavam sendo realizados pela Igreja, tal como, a questão das indulgências.

seria a mesma coisa de não aceitar a Deus, isto porque, ele a estabeleceu, se tratando de uma ordem divina.

Tal questão nos remete ao conceito de poder trabalhado por Norbert Elias e Jonh Scotson, em *Os estabelecidos e os outsiders*.

As palavras *establishment* e *established* são utilizadas, em inglês, para designar grupos e indivíduos que ocupam posições de prestígio e poder. Um *establishment* é um grupo que se autopercebe e que é reconhecido como uma 'boa sociedade', mas poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência: os *established* fundam o seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., 2000, p. 7).

Na sociedade portuguesa daquela época, podemos relacionar a Igreja e seus adeptos do catolicismo como os estabelecidos, os que se enquadrariam nessa intitulada "boa sociedade". Os outsiders, por sua vez, são os que não se encaixam nessa organização social. Para os autores, os indivíduos de ambas as categorias podem até ocuparem lugares diferenciados em uma sociedade, mesmo assim, estão unidos "[...] por um laço tenso e desigual de interdependência" (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., 2000, p. 8)

"Superioridade social e moral, autopercepção e reconhecimento, pertencimento e exclusão são elementos dessa dimensão da vida social que o par estabelecidos-outsideers ilumina exemplarmente: as relações de poder" (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., 2000, p. 8). Assim, na sociedade portuguesa daquela época, ser católico e seguir socialmente as regras estabelecidas pela Igreja, significava, também, que o indivíduo seguia as regras de um grupo estabelecido. Os que descumpriam as regras, que recebiam a excomunhão da Igreja, eram os considerados inferiores do ponto de vista moral, eram os excluídos, ou seja, os outsiders. O estudo realizado pelos autores em Parva, indicou que o grupo estabelecido tende a atribuir aos integrantes do grupo outsiders características que denegrada as pessoas, como "ruins", "piores", dando a entender que o grupo estabelecido seria o modelo exemplar em sociedade.

Retomando a questão da cultura religiosa de Portugal no século XVI, é importante mencionar que o rei naquele contexto, seria o mediador entre Deus e os

homens⁴⁴ e, assim sendo, agia enquanto um representante de Deus. Os demais integrantes da sociedade, cumpriam funções parciais, dais quais se complementavam no todo social. Tendo o rei uma função divina, cabia a ele fazer a justiça, “[...] ou seja, estabelecer os parâmetros do fazer humano em concordância com a ordem, tal qual estabelecida por Deus. A *justiça* se refere ao modelo de convivência querido por Deus. Por isso, a vigência da *justiça* se identifica com o *bem comum*” (PAIVA, 2012, p. 216, com grifos no original).

Paiva (2012) esclarece que, ao afirmar que a sociedade portuguesa era religiosa, não se quer dizer no sentido de que praticavam a religião, mas sim, que tinham uma cultura religiosa presente no cotidiano das pessoas. Para o autor, ser português era necessariamente ser cristão. Assim, a luta contra tudo o que era contrário ao catolicismo, era tomada como missão pelo fiel.

A cultura religiosa em Portugal se fazia presente não apenas em documentos religiosos, como, também, em regimentos oficiais do reino. Era assim o argumento compreensível da época.

[...] o próprio Deus está interessado em participar da vida dos homens, interessado em *ajudar*, observada a hierarquia e demais itens da composição social. Do rei ao menor dos súditos, todos justificam a realidade pela referência a Deus, participante. Deus não é uma opção: ele é a razão, primeira e última, de a sociedade portuguesa ser; Ele dá o sentido e, ao mesmo tempo, Ele quer que a sociedade portuguesa atinja a sua perfeição. Por isso, Ele se põe presente: Ele ajuda [...] (PAIVA, 2012, p.53, com grifos no original).

Os documentos mostram que os portugueses acreditavam fielmente na ação de Deus sobre suas vidas, na proteção e intervenção divina. Acreditavam que existia uma preferência de Deus à sociedade portuguesa, podendo ajudá-los em muitas ocasiões, especialmente nos momentos de perigo. Essa ajuda, portanto, só viria se os indivíduos se submetessem às regras estipuladas pela Igreja.

O orgulho por encarnar o carisma do grupo e a satisfação de pertencer a ele e de representar um grupo poderoso [...] estão funcionalmente ligados à disposição dos membros de se

⁴⁴Kantorowicz (1998), em sua análise sobre o Direito Medieval, pontua que o corpo político do rei era visto como algo sem defeitos, com poder especial. Sua imagem era sagrada e, portanto, perfeita. Possuía, assim, dois corpos: o natural e o político (ou místico); e ambos eram inseparáveis. O corpo político do rei nunca morre, quem morre apenas é o corpo natural. Na ordem, o rei era a cabeça e os súditos os membros do corpo. Este poder do rei era devido pela graça que recebeu e, assim sendo, por esta graça deveria agir. Ou seja, tinha a obrigação de servir a Deus.

submeterem às obrigações que lhe são impostas pelo fato de pertencerem a esse grupo (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. 2000, p. 26).

Entretanto, para obter a ajuda divina, era preciso ser digno, se comportar como cristão, seguindo as regras e normas impostas pela Igreja. Naquela cultura religiosa, a questão moral fazia-se presente. Novamente podemos relacionar tal comportamento da sociedade portuguesa do século XVI, com o conceito trabalhado por Norbert Elias e John Scotson. A comunidade analisada pelos autores possuía uma evidente divisão “[...] entre um grupo estabelecido desde longa data e um grupo mais novo de residentes, cujos moradores eram tratados pelo primeiro como outsiders” (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., 2000, p. 19). Conforme os autores, o grupo estabelecido estigmatizava o grupo excluído, os outsiders, pois eram visualizados como inferiores. Assim, podemos visualizar a sociedade portuguesa daquela época, pois os integrantes da religião se sentiam como superiores, como dignos de receber as bençãos de Deus.

O comportamento em sociedade no século XVI em Portugal, era regido pela lógica religiosa, ou mais especificamente, pelo catolicismo. As pessoas cobravam o bom comportamento não apenas dos outros, mas também de si mesmo.

Os comportamentos aprovados se diziam *bons costumes* e eram objeto da doutrinação da Igreja e, nos mesmos termos, da legislação do Reino. Os comportamentos que se opunham aos *bons costumes* mereciam reprovação social e punição e se diziam pecados (PAIVA, 2012, p. 78, com grifos no original).

Era, portanto, a Igreja, quem poderia punir ou não alguém que se desviasse dos bons costumes. Dentre as punições, tem-se a excomunhão que, naquele contexto, significava também uma exclusão social. Isto mostra a força social que a Igreja mantinha, sendo respeitada muitas vezes mais pelo temor e pelo medo dos castigos.⁴⁵

Isso porque, assim como Deus interferia na vida dos homens, o mesmo acontecia em relação ao Diabo. Conforme Paiva (2012), o discurso existente na sociedade portuguesa de quinhentos, era o de que o demônio seduzia, e as pessoas que porventura saíssem desta ordem estabelecida, teriam o inferno como

⁴⁵ Conforme Paiva (2012), a imagem que o povo português tem de Deus é a de um Deus temível e que castiga apenas aos que recusam a ordem estabelecida.

fim. Por conseguinte, seguir a ordem era agradar a Deus, e discordar era agradar ao demônio. “O Demônio era a explicação de todo insucesso de iniciativas que visassem os objetivos apostólicos, ou seja, os objetivos portugueses” (PAIVA, 2012, p. 157). Naquela sociedade, o pensamento compartilhado era de que o Demônio agia, e quem saísse dos comportamentos estabelecidos, do modelo estipulado pela Igreja, tinha como destino nada mais que o inferno⁴⁶.

Para termos uma ideia do que se visualizava como inferno no respectivo período, Inácio de Loyola, em seus *Exercícios Espirituais*, estabelece uma meditação onde se deveria imaginar o inferno.

[...] os grandes fogos e, as almas, como que em corpos incandescentes; [...] ouvir, com os ouvidos, prantos, alaridos, gritos [...] cheirar com o olfato, fumo, enxofre, sentina e coisas em putrefacção; [...] tocar, com o tacto, a saber: como os fogos tocam e abrasam as almas; (LOYOLA, 1999, p. 20).

Como não se intimidar diante deste cenário? Era justamente o que ocorria. As regras eram seguidas pelo fato de os indivíduos desejarem permanecer em um grupo já estabelecido, mas também, naquele contexto, também eram seguidas pelo medo que se tinha do Demônio e do inferno.

Temos assim, ainda que de forma breve, uma explanação sobre a cultura religiosa existente em Portugal no século XVI, onde o que era contrário à sua fé, diferente de suas crenças, causava certo estranhamento. Por conseguinte, o movimento intitulado historicamente como humanismo, em uma perspectiva portuguesa, deve-se levar em conta essa máxima, esse contexto cultural lusitano.

Dias (1969a) pontua que o movimento humanista adentrou em Portugal durante o reinado de D. João III, com traços ideológicos da Idade Média, não laico em seus conteúdos tal como era o movimento original da Itália. Assim, em terras lusitanas, caminhavam juntos elementos humanistas e teológicos, tendo-se uma adaptação à problemática cultural existente. Lembrando que este diálogo entre o profano e o sagrado não se aplicava no humanismo italiano.

⁴⁶ O Inferno, na teologia católica, equivalia a um estado eterno, assim, como o Céu, e diferente do Purgatório. Além disso, na teologia católica da época o que valia era a Doutrina do Livre-Arbitrio, que colocava na fé e nas obras dos católicos a responsabilidade pela sua vida ultraterrena.

Em relação a forma de governo de D. João III, é possível identificar três fases distintas. A primeira de abertura as ideias do erasmismo. Na segunda, uma fase em que o monarca manifesta certa hesitação entre o erasmismo e as exigências anti-luteranas. E por fim, a fase de transição para os ideais da Reforma Católica, que se estende até o fim de seu reinado (Dias, 1969b).

O monarca, portanto, em um primeiro momento, teve contato e se manteve aberto aos ideais do erasmismo. Tanto que Erasmo chega a oferecer a D. João III um de seus livros, a primeira edição de *Lucubrationes Chrysostom*. Nesta obra, Erasmo anexa uma carta⁴⁷ datada de 1527, onde enaltece as ações de D. João III.

D. João III fora então orientado inicialmente pelo humanismo europeu, porém, tal cenário muda após o Concílio de Trento, pois a política cultural de Portugal passa a ser a da reforma católica. É importante nos atentarmos a este contexto em Portugal, pois ele não foi ignorado. O movimento do humanismo e o processo de reforma da Igreja estavam entre os assuntos discutidos em toda a corte, inclusive com o rei. D. João III⁴⁸. Para Dias (1969a) a presença de Diogo de Gouveia⁴⁹ em Portugal é um indício de que o pensamento do monarca estava mudando, deixando de concordar com as ideias do erasmismo. Para Gouveia, “[...] a escolástica, e as suas técnicas de pensamento, e os seus ideais culturais, eram quase artigos de fé católica” (DIAS, 1969a, p. 66). Ele era contrário a qualquer mudança na religião, sendo assim, um crítico de Erasmo, que para ele, favorecia o luteranismo

Como seu irmão, o Cardeal D. Henrique também adere inicialmente ao ensino nas diretrizes do humanismo renascentista, em sua fase pré tridentina. “[...] o plano dos estudos menores bracarenses, depois da reforma henriquina, ficou a constar de Gramática, Poética e Retórica, no ciclo das humanidades, e de Lógica e Filosofia no ciclo das artes” (DIAS 1969b, p. 450). Abandona, portanto, a

⁴⁷ Esta carta foi traduzida por Ana Paula Quintela Ferreira e está disponível na Universidade do Porto, podendo o leitor acessar tal documento pelo endereço eletrônico <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3112.pdf>.

⁴⁸ No contexto do movimento conhecido como Renascimento, D. João III objetivou “renovar a cultura portuguesa e reestruturar o sistema escolar do reino, de acordo com as exigências humanistas” (ROSA, 2013, p. 17). Como marco dessa tentativa do monarca, temos o Colégio das Artes, que tinha por objetivo tal reorganização.

⁴⁹ Conforme Dias (1969^a), Diogo de Gouveia permanece em Portugal do início de 1526 até 1531. Era crítico em relação as ideias de Erasmo, para ele, elas favoreciam o luteranismo.

organização medieval do *trivium* e do *quadrivium*, adotando uma pedagogia mais humanística.

O humanismo, em seu movimento original, manteve-se por pouco tempo em Portugal⁵⁰. Entretanto, D. Henrique pode conviver com importantes intelectuais da área. Por isso podemos afirmar sobre dois momentos distintos de D. Henrique: um primeiro em que convive e se contagia com os intelectuais da corrente humanista, e, um segundo momento, onde “[...] aderiu como eclesiástico pós-tridentino e activamente promoveu através da sua íntima adesão à acção religiosa e cultural da Companhia de Jesus” (POLÓNIA, 2009, p.63).

Muitas vezes concebemos os movimentos ocorridos na história como se fossem únicos e iguais em todas as sociedades, o que é incorreto, pois os movimentos históricos são feitos por pessoas, inseridas em um determinado contexto social. Como diz Norbert Elias, a sociedade são os indivíduos e os indivíduos são a sociedade. Esta especificidade (adaptação do humanismo) não ocorreu apenas em Portugal, pois o movimento italiano, ao se espalhar pelo território europeu, como já mencionado, fora transformado e adaptado conforme a região e o contexto em que viviam.

Além das adaptações do humanismo italiano, o próprio humanismo cristão teve suas variações. “A primeira reação do humanismo cristão em face da Reforma foi de apoio e simpatia. Depois, por 1534 – 1535, as opiniões dividem-se, e verificam-se frequentemente opções em sentido católico, a par de opções em sentido evangélico [...]” (DIAS, 1969a, p. 22). O autor pontua que Erasmo, Lutero, Lefèvre, e demais humanistas cristãos, passaram a atacar a escolástica e seus métodos, justificando que ela ia contra o ideal de uma teologia edificante, de inspiração bíblica e patrística. Na busca, portanto, desta teologia edificante, Dias (1969a) aponta que os princípios do catolicismo foram questionados.

Para o autor, o impulso que faltava em Portugal para a passagem do humanismo puro ou cristão para o humanismo católico veio com a chegada dos jesuítas. Tanto que em seus documentos, em seu programa de estudos, Franca (1952) pontua sobre a presença desta influência do humanismo, com a presença e valorização dos clássicos.

⁵⁰ Os irmãos D. João III e o Cardeal D. Henrique passaram a aderir às ideias de Reforma Católica. Por isso o humanismo em seu movimento original manteve-se por pouco tempo em Portugal.

Destarte, a ordenação geral dos estudos da Companhia, elaborada na segunda metade do século XIV, fundiu em síntese harmoniosa o que de melhor nos havia legado o esforço intelectual da Idade Média com as conquistas mais sadias e duradouras do humanismo cristão da Renascença (FRANCA, 1952, p. 11).

A ordem dos jesuítas não fechou os olhos para o novo, apropriou-se dele e o colocou a serviço de sua missão religiosa. Também a Universidade jesuítica de Évora, edificada em meio a efervescência desses movimentos, sendo uma instituição de seu período, em prol da Igreja e com vistas a uma formação religiosa, assimilou o humanismo, porém, adaptando-o aos conhecimentos das ciências sagradas, onde a Teologia ocupava o lugar de destaque, tendo a soberania em relação às demais ciências.

Por fim, em Portugal, de um humanismo puro temos, posteriormente, um humanismo cristão e, por fim, um humanismo católico, usado em consonância com o que estava acontecendo em terras portuguesas - a problemática do Concílio de Trento e a Reforma Católica. Assim, o humanismo adquire em Portugal uma ideologia que lhe é peculiar, uma adaptação face ao Concílio de Trento e a reforma católica, os quais serão agora trabalhados na continuidade de nosso trabalho.

3.3. O CONCÍLIO DE TRENTO COMO INSTRUMENTO DA REFORMA CATÓLICA

Os concílios ecumênicos realizados ao longo da história da Igreja foram essenciais para sua manutenção na sociedade, sendo cruciais para a continuidade da fé cristã, ou melhor, da católica. Franco et al (2016), pontuam que dois destes eventos foram mais impactantes na vida dos adeptos: o Concílio Vaticano II (1962 – 1965), e o Concílio de Trento (1545 - 1563), responsáveis pela reforma da religião, que há tempos, de acordo com cada época, vinha apresentando problemas de ordem moral e espiritual.

O avanço do protestantismo teria sido um dos fatores motivadores para o estabelecimento do Concílio de Trento, entretanto, não fora o único. O que Lutero fez, ao fixar suas 95 teses na catedral de Wittenberg em 1517, foi denunciar situações que já vinham ocorrendo há tempos na Igreja. Ou seja, a denúncia de Lutero só fez aumentar um sentimento que já existia: o da necessidade de reforma

da Igreja Católica. Assim, fora convocado o respectivo concílio, a fim de se acertar questões que a muito se pedia. O “Concílio veio propor uma nova ordem sufragada por uma metodologia racionalmente normatizada para ordenar práticas e corrigir costumes com leis claras e distintas” (FRANCO et al, 2016, p. 18). Neste contexto de reformas, passou-se a dar um valor especial à educação, pois era uma forma eficaz aos novos desafios da Igreja.

Rops (1999) pontua que o papa Paulo III (1534-1549) levou nove anos para conseguir executar o plano desse encontro e dessas decisões, pois foram inúmeras vezes adiados. Assim, “[...] a 13 de dezembro de 1545, no coro da catedral de Trento, o cardeal del Monte pôde celebrar a missa do Espírito Santo e declarar aberta a primeira sessão do concílio” (ROPS, 1999, p. 89).

Os encontros do Concílio de Trento passaram por três papas: Paulo III (1545-1547), Júlio III (1551-1552) e Pio IV (1562-1563)⁵¹.

Estudou-se a maior parte dos grandes problemas dogmáticos e disciplinares que a Igreja enfrentava: a Eucaristia, a Missa, os sacramentos, o culto dos santos, o purgatório; todos esses temas foram objeto de decretos dogmáticos. Regulamentaram-se também os direitos dos príncipes, a residência dos bispos, a moral dos clérigos (ROPS, 1999, p. 104).

Além de questões dogmáticas da Igreja, o Concílio insistiu também em relação às questões morais, no que se refere ao comportamento desejado de um cristão, para que pudesse participar dos sacramentos. Estabelece, assim, regras, dais quais nenhum adepto deveria afastar-se.

Na bula de abertura dessa assembleia, o papa Paulo III escreve que era preciso estes encontros a fim de se “[...] recuperar a paz do povo chriftão, e a inteireza da Religião Chriftã” (REYCEND, 1781, p. 23)⁵². O concílio passa a ser um decreto católico, que deveria ser encaminhado entre as nações cristãs, devido à

⁵¹ As reuniões conciliares ocorreram, efetivamente, durante o governo destes papas. Entretanto, em termos de papado, tem-se outros papas no respectivo período.

Paulo III	1534-49
Júlio III	1550-55
Marcelo II	1555
Paulo IV	1555-59
Pio IV	1559-65

⁵² No período em que este documento foi elaborado, apesar de se pronunciar a letra “s”, na escrita, em sua representação gráfica, era usado a letra “f”.

crise que se encontrava a Igreja. Ainda na bula papal, percebe-se que o desejo era de que por meio das decisões acertadas no Concílio, se restituísse os bons costumes entre os povos cristãos, que seria o vivenciar e obedecer as regras estipuladas nos Concílios católicos.

A preocupação dos costumes, portanto, é um dos primeiros temas a serem discutidos no Concílio. Na sessão II, celebrada em 07 de janeiro de 1546, por exemplo, a discussão gira sobre o modo de se viver, sobre os costumes e o quanto era preciso recuperar a sabedoria humana. Nesta busca pela sabedoria, era preciso resgatar o temor a Deus, pois somente assim podia-se vencer e ignorar os desejos da carne. Para ter essa sapiência, era preciso estar em oração, se confessar com mais frequência, participar da eucaristia, “[...] frequentem as Igrejas, obfervem, quanto poderem, os preceitos do Senhor; além difto orem particularmente todos os dias pela paz dos Principes Chriftãos, e pela união da Igreja” (REYCEND, 1781, p.41). A sessão elaborara, portanto, um resgate sobre a importância dos sacramentos e dos atos cultos da Igreja na vida dos cristãos.

Nas discussões do Concílio, percebe-se toda uma preocupação com as interpretações incorretas das sagradas escrituras, que muitas vezes eram impressas e publicadas. O perigo era devido ao fato de que muitas dessas publicações tinham interpretações particulares, que poderiam mudar o verdadeiro sentido das palavras, alterando as interpretações da Bíblia. Com tal objetivo, nos encontros de Trento chega-se à decisão de que era preciso frear os impressores, pois realizavam muitas vezes as impressões sem a autorização devida, e muitos até mesmo sem o nome dos autores. Assim, fora estabelecido na Sessão IV de 1546,

[...] e a ninguém feja licito imprimir, nem mandar imprimir Livros alguns de matérias fagradas fem nome do author, nem vendelhos daqui em diante; nem também tellos em feu poder, fem forem primeiro examinados, e aprovados pelo Ordinário, fob pena de excomunhão (REYCEND, 1781, p. 63).

Os que porventura viessem a divulgar tais livros, também recebiam a mesma punição do impressor. A preocupação com a interpretação das Escrituras também se estende a quem iria ministrá-las. Tanto que fora estabelecido na sessão V, de 1546, que o responsável por esse ensino deveria ser uma pessoa idônea,

examinada em seus costumes, ou seja, era preciso ter cuidado com a sua vida e com suas interpretações.

Ainda na mesma sessão, incentiva-se a lição de Sagrada escritura nas escolas públicas⁵³, pois ela era visualizada como necessária para a defesa da fé católica e sua conservação. Elas são vistas como “palavras saudáveis” (Reycend, 1781, p. 87), que devem ser dirigidas a toda sociedade cristã. Por meio delas, o cristão deveria aprender sobre o que era necessário para se alcançar a salvação, e para isso, quais os vícios que deveria deixar. As leituras deveriam servir como modelo de vida para os cristãos e, por isto, deveriam serem lidas, especialmente em dias festivos.

Estabelece-se, ainda, na sessão V do Concílio de Trento, que o clero regular só poderia pregar nas Igrejas de sua ordem, após análise e avaliação de seus costumes, de sua vida, pelos seus superiores. Em outras Igrejas, diferentes de sua ordem, além da autorização de seu superior, deveria ter a autorização do bispo. O documento mostra, assim, uma preocupação especial com o clero regular, em relação às pregações, deixando claro que não deveriam pregar questões contrárias a fé.

Ainda na sessão V reforça-se sobre a superioridade da Igreja Católica, e confirma-se seus dogmas, muitos dos quais estavam sendo questionados com o movimento luterano, tais como a crença da justificação, e a importância do sacramento do batismo. Já na sessão VI, de 1547, por exemplo, é reafirmado que todos são pecadores devido ao pecado original de Adão, entretanto, com o batismo, o indivíduo deixa de ser filho de Adão, filho do pecado original, para ser filho de Deus. Só sendo filho de Deus é que o homem consegue a graça de alcançar o Reino de Deus. Entretanto, ao ser recebido como filho de Deus, deve o cristão guardar os mandamentos. Assim, a sessão reforça a importância dos sacramentos na vida do cristão. “Ninguem, pofto que juftificado, fe deve julgar livre da obfervância dos Mandamentos. [...] pois he verdadeiro, e humilde aquelle dizer dos juftos: Perdoai-nos as noffas dívidas” (REYCEND, 1781, p. 119).

“Os que pelo peccado cahiraõ da graça da juftificação, que recebêraõ, fe poderaõ outra vez juftificar, quando excitados por Deos procurarem recuperar a

⁵³ O termo “escolas públicas” em tal período, refere-se a um local aberto a população, e não restrito à formação de religiosos.

graça perdida, pelo Sacramento da Penitência, e merecimento de Chrifto” (REYCEND, 1781, p. 127). Ou seja, mesmo o católico já tendo se justificado com Deus, tendo seus pecados perdoados e, em busca dessa renovação interior, de uma vida santa, se cair em pecado novamente, pode recuperar a graça de Deus por meio do sacramento da Penitência, sendo necessário a absolvição sacerdotal.

Defte modo pois fe devem intimar aos homens juftificados, ou tenhaõ fempre confervado a graça, que receberaõ, ou a tenhaõ recuperado depois de perdida, eftas palavras do Apoftolo: Abundai em todas as obras boas, fabendo que o voffo trabalho não hé vão no Senhor (REYCEND, 1781, p. 133).

Assim, reforça a justiça de Deus, para com quem pratica boas obras⁵⁴. Tal aspecto continua sendo reforçado na sessão VI, em que se enfatiza que de nada adianta ter apenas fé, pois não é somente ela que irá salvar os cristãos, mas sim, a fé com as obras. “Se alguém differ: que no Evangelho não há nada de preceito senaõ a fé; e que as de mais coufas faõ indifferentes, que nem saõ mandadas, nem prohibidas, mas livres; [...]: feja excommungado” (REYCEND, 1781, p. 147).

No documento, a excomunhão é tida como o castigo a todos que afirmam e acreditam em ideias contrárias aos dogmas da fé católica, tais sobre as questões acerca dos mandamentos, dos pecados, dentre outros. Os sacramentos, por exemplo, são visualizados como necessários e fundamentais para a salvação do fiel, não apenas a fé. “Se alguém differ [...] que a fé da divina promeffa fomente bafta para confeguir a graça: feja excommungado” (REYCEND, 1781, p. 177).

Toda a importância atribuída aos sacramentos, fez também que se estabelecesse, ainda na sessão VI, a obrigação dos prelados de residir em suas igrejas. Tal decisão tem como propósito o de se “[...] reftituir a Difciplina Eccliefiástica não pouco defcahida, e emendar os coftumes depravados do Clero, e Povo Criftão” (REYCEND, 1781, p. 157). Para o bom governo da Igreja, todos os prelados deveriam se dedicar aos seus fiéis, amparando os mesmos, pois era preciso manter o rebanho entre seus pastos, devido ao perigo do abandono, e “[...] não admitte a

⁵⁴ Fé e obras como condição da salvação é um enunciado da Doutrina do Livre Arbítrio, adotada pela Igreja na época da formação da Escolástica. Antes, a doutrina que guiava os cristãos era a da Graça Divina, ou da Predestinação, em que somente há a necessidade da fé e não do binômio fé x obras. Lutero e Calvino, em suas reformas protestantes, decidem pelo retorno da Predestinação em oposição à doutrina do livre arbítrio.

defculpa do Paftor quando o lobo come as ovelhas, e o Paftor o não sabe” (REYCEND, 1781, p. 159). O concílio evidencia fortemente isso, tendo em vista os religiosos e bispos que assumiam outros compromissos temporais, mantendo-se ocupados com seus negócios, deixando de lado o rebanho, ou seja, os fiéis de sua Igreja. Assim, a sessão evidencia a necessidade de se residir em suas paróquias e, por conseguinte, uma das decisões conciliares fora a obrigação da moradia dos padres e bispos, não podendo ficar ausentes por mais de seis meses contínuos, para o bom andamento das Igrejas, para aumentar os momentos de cultos e, também, o atendimento aos fiéis.

Os bispos, portanto, são orientados a serem solícitos na correção de seus fiéis, que os governem e os mantenham em honestidade de vida e costumes. Os que errarem ou caírem em pecado devem ser repreendidos, entretanto, com bondade e paciência. Assim, recomenda o documento toda uma cautela na correção das faltas. E caso o erro for muito grave, necessitando de uma punição, deve-se ao aplicá-la,

[...] juntar a mansidão com o rigor, a misericórdia com a justiça, a brandura com a severidade; para que a disciplina faudável, e neceffária aos povos fe conferve fem afpereza, e os que forem corregidos fe emendem, ou não querendo emendar-fe, com o faudável exemplo do feu castigo os mais fe defviem dos vícios [...] (REYCEND, 1781, p. 275).

Para justificar tal ação que deve ser seguida pelo pastor dirigente, o documento utiliza-se de uma linguagem em metáfora, e afirma: quando uma ovelha está doente, ela inicialmente precisa de remédios mais suaves, mais brandos, porém, se a doença se agravar, é preciso entrar com medicamentos mais fortes, e se nem assim resolver a doença, que a tire das demais para não contagiar quem ainda não está sofrendo da enfermidade.

Por conseguinte, o bispo deveria atuar como um delegado da fé apostólica, para poder tomar conhecimento dos casos de absolvição de crimes e delitos, para assim, dar andamento em sua inquirição, a fim de julgar se o fiel deve ou não ser absolvido. Logo, as sessões do Concílio Tridentino, reforçaram sobre o dever dos bispos no cumprimento dos decretos conciliares em sua arquidiocese, devendo cuidar e incentivar as questões da fé.

Sessão II (1546): E por quan o convém que os Bispos fejaõ ireprehenfíveis, fóbrios, caftos, cuidadofos do governo da própria cafa; os admoesta também, primeiramente a que na meza guardem parcimônia, e moderação de manjares; e como neste lugar fe coftumaõ introduzir práticas ociofas, feja a meza dos Bispos acompanhada de lição das Efcrituras Divinas. Cada hum enfine, e inftrua os feus domefticos, a não ferem brigões, bebedores, deshonestos, ambiciofos, foberbos, blasfemos, e amigos dos appetites; em fim que fujaõ os vícios, e amem as virtudes; e tanto no veftir, como no trato [...]” (REYCEND, 1781, p.43).

Assim, reforça o documento que é preciso reformar onde carece os reparos. Por conseguinte, o bispo assume uma função primordial, pois ao julgar os delitos, estabelecia ao mesmo tempo padrões de comportamento de uma sociedade cristã.

É nítida a preocupação nos decretos conciliares sobre a vida de quem fosse trabalhar junto aos fiéis. Eles deveriam ter uma vida exemplar, e realizar com zelo e sabedoria seu trabalho junto aos crentes. Até porque, estava-se incentivando e reafirmando o sacramento da penitência, ocorrida na sessão XIV de 1551, como condição para a remissão dos pecados cometidos após o batismo. E era, justamente, o sacerdote da Igreja o responsável por tal sacramento e pela função de absolver os pecados. Assim, como iria atrair o fiel a se confessar, como iria mostrar a importância de tal sacramento, se não tivesse uma vida religiosa exemplar? Por conseguinte, a vida virtuosa do religioso era fator determinante para a prática do sacramento entre os católicos. O exemplo era um poderoso meio de instrução.

Naõ ha coifa, que affim inftrua os próximos, continuamente na piedade e culto de Deos, como a vida, e o exemplo daquelles que fe dedicaraõ ao Culto Divino. Porque como os vem levantados a huma claiffe fuperior a todas as coifas do féculo, todos poem nelles os olhos, como em efpelho, e delles tomaõ o que hão de imitar (REYCEND, 1781, p. 117).

Com esse fim, papel essencial deve ser cumprido pelos bispos, que devem exercer a função de repreender os erros e vícios de seus fiéis, e assim, deve tomar todo o cuidado para que os clérigos⁵⁵ (especialmente os encarregados pelo governo das almas), tenham uma vida honesta, de virtudes. “Porque fe os

⁵⁵ O concílio nomeia também o bispo como o responsável em proibir que os clérigos não celebrem os atos religiosos sem antes passar por um exame de seus costumes. Assim, se após os examinar, o Bispo os achar pouco idôneos para celebrar os ritos e administrar os sacramentos, ele tem o poder de não os aceitar.

permitterem fer de coftumes corrompidos, de que forma reprehendão de feus vícios os Leigos, os quaes com huma palavra os podem convencer, dizendo, que os Clérigos a quem elles confentem, fãõ peiores?” (REYCEND, 1781, p. 363). Atente-se à preocupação: se permitir os maus costumes, os erros entre os religiosos, de que forma eles poderão repreender os comportamentos de seu rebanho?

As vestimentas dos religiosos também fora um dos assuntos abordados nas sessões do Concílio tridentino: “[...] os ecclesiasticos tragaõ veftidos conveniente ao feu próprio eftado, para com a decencia do habito exterior manifeftarem a interior honeftidade de coftumes” (REYCEND, 1781, p. 379). O religioso, portanto, além de ser exemplo na vida e nos costumes, devia também estar atento ao modo de falar, de se vestir, de agir. Afinal, qualquer deslize, por menor que fosse, não era bem-visto pelo fiel. O religioso devia ter uma vida santa, e deveria ser visto como um santo pelo povo. O documento chega a recomendar que as ações dos religiosos devem causar “veneração” entre os povos.

Além das condições morais para o cargo, orienta também o Concílio, que os religiosos que fossem assumir as igrejas catedrais deveriam receber as ordens sacras (sacramento da ordem) seis meses antes, como, também, deveriam estar preparados intelectualmente, ter passado por alguma universidade a fim de obter o grau de “Meftre, Doutor, ou Licenciado na Fagrada Theologia, e em Direito Canônico; ou que por teftemunho público de alguma academia feja declarado capaz de inftruir os outros. E se for regular, terá semelhante teftemunho dos Superiores da sua Ordem” (REYCEND, 1781, p. 121). Todas essas recomendações deviam ser muito bem observadas pelos bispos.

Na sessão XVI, de 1552 (última em tempos de Julio III), é reafirmado que o Concílio fora convocado a fim de restituir a religião, que estava em um momento com divisões, divergências de opiniões, sobretudo na Alemanha. Assim, por meio deste Concílio, buscou-se que se corrigisse os abusos e costumes dos cristãos. Na Bula de sua celebração, no início dos encontros em tempos de Pio IV, novamente é enfatizado o motivo das sessões, e exalta-se a urgência de se continuar tais encontros, em vista do avanço das heresias e da necessidade de correção dos costumes do povo cristão. Era preciso, portanto, “[...] emendar coftumes tão corrompidos e depravados” (REYCEND, 1781, p. 5).

Na Bula de Pio IV, o papa pede para que os reis e príncipes, que por diversas razões não puderam estar presentes nas reuniões do Concílio, que enviem então seus encarregados, para que eles pudessem assistir as sessões em seus nomes. Isto porque a Igreja precisava de ajuda dos reinos católicos, e as decisões acertadas deveriam chegar até o povo católico. Após a divulgação, cabia aos cristãos cumprir as decisões conciliares.

A nenhuma peffoa pois feja licito infringir, ou com temerária oufadia contrariar efta pagina da noffa publicação, eftatuto, decreto, preceito, admoeftação e exhortação. E fe alguém prefumir attentallo affim, entenda que incorrerá na indignação de Deus Omnipotente (REYCEND, 1781, p. 15).

Como afirmamos anteriormente, a excomunhão, enquanto pena para quem infringia as leis da Igreja, está presente constantemente nas discussões do Concílio de Trento. E isto, ao nosso ver, deveria causar medo entre os adeptos da religião, especialmente em Portugal que, como pontuamos, era um reino com uma cultura religiosa intensa. Assim, receber esta penalidade significava, também, uma exclusão social. Por conseguinte, era preciso o leigo aprender as regras da Igreja e, para este fim, era essencial também uma melhor preparação dos religiosos.

Aponta o documento, também, que, os que pecarem publicamente devem ser punidos da mesma forma, ou seja, de forma pública.

Quando pois alguém commetter crime publicamente, e em presença de muitos, donde confte claramente que muitos com elle ficaraõ offendidos e efcandalizados, convém fe lhes imponha penitencia publica proporcionada ao delicto: para que aquelles, a quem com o feu exemplo induziu aos maos coftumes, com o teftemunho de fua emenda os attraha para a boa vida (REYCEND, 1781, p. 287).

Apenas o bispo poderia mudar tal forma de penitência, para algo mais secreto. A penitência pública certamente causava desconforto entre os indivíduos da sociedade portuguesa de quinhentos. Por conseguinte, muitos seguiam as regras estabelecidas pela Igreja pensando, também, em tais condições.

A excomunhão e as penitências, portanto, causavam medo entre os cristãos, sendo usados, também, como um instrumento disciplinador. Costa e Menezes (2013), a partir da teoria de Norbert Elias, apontam que o medo pode ser usado como um condicionante na busca da mudança de comportamento. Por conseguinte, assim como o medo fora essencial na Sociedade de Corte, agindo

como um fator determinante para o alcance do comportamento desejado, em Portugal, no século XVI, o medo também fora um impulsionador para se buscar o padrão de comportamento desejado para um cristão. O medo de Deus, do Diabo, da excomunhão, do julgamento do outro, de não pertencer mais a um grupo estabelecido, fazia com que os indivíduos seguissem os preceitos determinados pela Igreja.

Outra decisão do Concílio de Trento, que em nosso olhar está totalmente relacionada com nosso objeto de pesquisa, é que ele coloca sob a responsabilidade dos bispos o dever de aumentar o número de sacerdotes, “[...] para o emprego de adminiftrar os Sacramentos, e celebra o Culto divino, em todas as Igrejas Parochiaes ou Baptifmaes” (REYCEND, 1781, p. 65). Ou seja, diante de se enfatizar a importância dos sacramentos, diante da necessidade de preparar o religioso que iria ficar próximo do fiel, era preciso aumentar o número de padres seculares.

Na sessão XXII, ocorrida em 1562, o Concílio define a missa como algo que faz bem aos vivos e aos mortos, sendo entendida como um sacrifício santo instituído pela Igreja Católica há tempos. Deseja, assim, o Concílio, que os que estiverem presentes durante a missa recebam o sacramento da eucaristia.⁵⁶

Ainda, na sessão XXII, reafirma-se que a missa não deve ser celebrada em língua vulgar. Porém, durante a celebração, o Concílio sugere aos religiosos que “[...] exponhaõ frequentes vezes, por fi, ou por outros algumas daquellas coufas que fe lem na Miffa; e entre o mais declarem algum myftério defte santiffimo Sacrificio, principalmente nos Domingos e Feftas” (REYCEND, 1781, p. 101). Ou seja, especialmente em dia com maior presença de fiéis durante a missa, que se explique as sagradas escrituras, na língua vulgar, de modo que todos possam entender.

Sendo ordenado por preceito divino a todos os que eftaõ encarregados do cuidado das almas, conhecer as fuas ovelhas, offerecer por ellas Sacrificio, apafcentallas com a pregação da Palavra Divina, adminiftração dos Sacramentos, e exemplo de boas obras; e ter cuidado paternal dos pobres, e outras peffoas miseráveis, e applicar-fe em todas as mais funções Pafstorais, que não podem exercitar, nem cumprir, os que não vigiaõ, nem affitem

⁵⁶ O terceiro mandamento da Igreja afirma que o católico deve comungar ao menos uma vez por ano por ocasião da Páscoa. O Concílio de Trento, portanto, reforça a importância de tal sacramento a fim de reforçar a fé do povo cristão.

ao feu rebanho, mas a modo de jornaleiros o defamparaõ: o facrofanto Concílio os avifa e admoefta, que fe lembrem dos Preceitos divinos, e as apafcentem, e governem com prudência e verdade (REYCEND, 1781, p. 161).

Esta citação mostra a importância da figura dos sacerdotes nas igrejas, e a importância de eles residirem nela para a cumprimento de suas funções. Caso precisassem se ausentar, deveriam ter a autorização do bispo, como também, outro religioso deveria assumir suas funções pelo tempo em que estivesse ausente.

Determina, ainda, o Concílio, que em todas as Igrejas Catedrais Metropolitanas, ou as que sejam superiores a ela (rendas e territórios), devem prover a educação religiosa dos meninos da mesma cidade, diocese ou província, por meio dos colégios anexos às Igrejas. Conforme o documento, poderia ser admitido nos colégios os que tiverem doze anos e nascidos de matrimônio legítimo. Devem os meninos saber ler e escrever, devendo mostrar o desejo de servir a Deus. Que especialmente se aceitem os filhos dos pobres, mas sem excluir os ricos; entretanto, sendo rico, deve ficar à sua custa seu sustento. Orienta que: aprendam a Gramática, Canto, “Calculo Eclesiástico⁵⁷, e outras boas artes” (REYCEND, 1781, p.203); que recebam a instrução acerca das sagradas escrituras, dos livros eclesiásticos e conhecimento sobre a homilia dos santos; que deveriam participar das missas e dos sacramentos da Igreja Católica. O bom comportamento também era exigido e, assim, os que não seguissem as regras, poderiam ser castigados: “[...] caftigarão com feveridade os orgulhofos, e incorregiveis, e que femearom maos coftumes, ainda lançando-os fora, fe for preciso” (REYCEND, 1781, p. 203).

Já na Sessão XXIV, realizada em 1563, o foco das discussões passa a ser acerca do sacramento do matrimônio que, para a Igreja, fora instituído por Cristo, sendo incorreto, portanto, a postura de homens que possuíam mais de uma mulher. “Se alguém differ, que he licito aos Criftãos ter muitas mulheres, e que ifto não he prohido por lei alguma divina: feja excommungado” (REYCEND, 1781, p. 221). Com o decreto de reforma do matrimonio, os casamentos contraídos sem a presença do pároco e de duas/três testemunhas, passaram a ser nulos.

⁵⁷ Definido no Concílio de Nicéa em 325. A forma de se calcular datas como a Páscoa e o Corpus Christi.

Antes de Trento, os matrimônios clandestinos com o consentimento de ambas as partes eram aceitos. Porém, isto muda após o Concílio, pois essa prática estava permitindo excessos, tais como os casos de homens que se casavam clandestinamente, deixando a primeira mulher e contraindo outro matrimônio publicamente. Ou seja, conforme a Igreja, este homem estava vivendo em adultério. Assim, orienta o documento, que antes de se contrair matrimônio, “[...] o próprio pároco dos contrahentes três vezes denuncie publicamente os que hão de contrair, em três dias feftivos continuados, quando a Miffa se celebrar”⁵⁸ (REYCEND, 1781, p. 231). Após este momento, não havendo impedimento, se possa assim celebrar o matrimônio. Assim, pune-se o concubinato de homens solteiros e casados, e os que tem em sua casa duas mulheres. Além disso, cada pároco deveria possuir um livro onde se deveria escrever os nomes dos que contraíram matrimônio, como, também, das testemunhas e da data de tal momento. Já os noivos, passam a ter o dever de confessar seus pecados ao pároco, antes do matrimônio.

Também é condenado, nas sessões do Concílio, os casos de raptos de mulheres que não se casam de livre vontade, e a prática de famílias que realizavam os casamentos por herança, obrigando seus filhos por meio de ameaças e castigos. Assim, “[...] manda o fanto Concílio a todos de qualquer grao, [...] sob pena de excommunhão, [...] que de nenhum modo [...] obriguem a feus fubditos, nem a alguns outros, a que não poffaõ livremente contrahir matrimonio” (REYCEND, 1781, p. 253).

As novas regras em relação ao matrimônio deveriam chegar a todos os crentes católicos, por meio das paróquias e dioceses. Os bispos e os párocos deveriam explicar aos fiéis sobre a importância dos sacramentos, antes deles ocorrerem.

O documento, insistentemente, menciona sobre a necessidade da presença do pároco em suas igrejas, como também, do exemplo que deveriam ser para os fiéis. A impressão que temos ao ler o documento, é que para a reforma desejada

⁵⁸ Temos assim a gênese dos proclamas para se casar na Igreja Católica. Eles existem para que se divulgue os nomes dos que vão se casar, a fim de que se alguém souber de algum impedimento, possa denunciar antes do casamento.

no período, fosse crucial tais pontos. Com isto, cresce a necessidade de formação do clero diocesano para dar conta desta nova realidade.

Podemos relacionar este ponto abordado nas sessões conciliares com o que fora trabalhado no tópico da segunda seção, intitulado “Por que uma nova Universidade em Portugal?”, em que elaboramos reflexões sobre o porquê de um segundo curso de Teologia em Portugal⁵⁹. Olhando para a insistência nas sessões conciliares da importância da formação do clero diocesano, como também, da presença dos párocos juntos aos fiéis, podemos identificar mais um indício de que a edificação da Universidade de Évora está relacionada às decisões do Concílio Tridentino, pois a Teologia em Évora, diferentemente da existente em Coimbra, tinha como foco a formação e capacitação do clero diocesano.

Como pontua Costa (2004), em consonância com as orientações do Concílio de Trento, para o processo de reforma católica, torna-se crucial a mudança na forma de atuação dos bispos e prelados, isto porque, eles eram “[...] os responsáveis diretos pela implantação de todos os pontos da reforma tridentina, especialmente deveriam agir como verdadeiros guardiões da fé e da ortodoxia católica”. (COSTA, 2004, P. 103)

Na sequência, quase no final do Concílio, as discussões passam a ser sobre os padres regulares e as freiras, e a importância de se resgatar os comportamentos religiosos nos mosteiros. Ordena o decreto, “[...] que todos o regulares affim homens, como mulheres regulem e componham a vida segundo precrevem as regras que profeffaram” (REYCEND, 1781, p. 359). Assim, tais religiosos, em consonância com o processo de reforma, precisam pensar que também são exemplos, e devem buscar uma vida religiosa correta, de acordo com sua função. Cita pontos referentes à “obediência, pobreza e castidade”, que haviam sido deixados de lado nos conventos (REYCEND, 1781, p. 359). Isto é essencial aos olhos dos conciliares, pois “[...] não se conservando o que é base, e fundamento da vida Regular, forçosamente se arruinara todo o edifício” (REYCEND, 1781, p. 359). Ou seja, não adianta só formar bons párocos, é preciso emendar o comportamento dos regulares.

⁵⁹ Conferir em 2.2.2. Por que uma nova universidade em Portugal?

Na sessão XXV de 1563, é retomada as discussões acerca do comportamento dos padres. Alerta-se para o perigo de se causar escândalo entre os fiéis os casos de padres que tinham suas mulheres. Assim, o Concílio proíbe, de que dali em diante, os religiosos “[...] não atrevam a ter em casa, ou fora dela concubinas, ou outras mulheres de que possa haver alguma suspeita, nem ter com elas trato algum” (REYCEND, 1781, p. 461). Se o Concílio menciona tal questão, é porque tal fato ocorria, e isto estava colocando em risco a fé católica. Caso os padres não obedecessem, seriam castigados com as devidas penas, como a perda do benefício, por exemplo.

O comportamento caracterizado como incorreto dos padres era perigoso para a Igreja, ainda mais em tempos de protestantismo. Agindo assim, os religiosos abriam caminhos para que os demais, os fiéis, também transgredissem as leis. Assim, eram tempos em que de nada adiantava o falar, o ameaçar, se os religiosos não se mostrassem como exemplos. A religião só iria conseguir se manter, e os fiéis só iriam seguir os decretos do Concílio de Trento, por meio do exemplo de seus superiores. Por isto a importância de formar, moral e intelectualmente, bons religiosos.

Ainda na sessão XXV, o documento lembra o dever dos reinos cristãos, a proteção da fé católica, pois se os reis assim o são, foi por vontade divina.⁶⁰

As decisões do Concílio deveriam além de chegar até aos povos, chegar também até às universidades.

[...] todos os que tem a seu cargo o cuidado, a visita, e reforma das universidades, e estudos gerais, cuidem diligentemente, em que os cânones, e Decretos deste Concílio sejam inteiramente recebidos pelas mesmas Universidades; e conforme a norma deles, os Mestres Doutores, e os mais ensinem, e interpretem nas mesmas Universidades, o que pertence a fé católica. [...] E se nas sobreditas Universidades houverem algumas outras coisas, que forem dignas de reforma, sejam emendadas [...] para aumento da religião e disciplina eclesiástica (REYCEND, 1781, p. 417).

⁶⁰ Importante pontuar que alguns reinos cristãos, como Inglaterra, França e Alemanha, haviam rompido com o papado, ou seja, deixaram de ser estados vassallos de Roma. Neste ponto há uma geopolítica envolvida, a de tentar recuperar o apoio de reis desgarrados e, com isto, deter o avanço do protestantismo.

Percebe-se, assim, que a Universidade de Évora fora edificada já nesse contexto, pois seus estatutos foram elaborados levando-se em conta as decisões do Concílio Tridentino.

Finalizado o Concílio, passou-se a ter a preocupação de como se levariam as decisões lá tomadas para os fiéis. Por conseguinte, diante desta necessidade, “[...] editaram-se sucessivamente quatro publicações que viriam a ser fundamentais: o *Catecismo*, o *Breviário*, o *Missal* e a *Suma* de São Tomás de Aquino” (ROPS, 1999, p. 117). Segundo este autor, o Catecismo é finalizado em 1566, e nele tem-se o encaminhamento acerca de questões relacionadas aos sacramentos, à moral cristã e à vida espiritual. O documento passou a ser usado pelos párocos, clero secular, a fim de que eles pudessem primeiro se inteirar, para, posteriormente, repassar aos fiéis de sua diocese⁶¹. O Breviário, por sua vez, já era usado pelos clérigos e, em 1568, tem-se sua adaptação. Assim como o Breviário, o Missal também foi adaptado e seguido por toda a cristandade. E, por fim, mas não menos importante, o pensamento de Tomás de Aquino, considerado como o ideal para a reedificação da Igreja Católica, no que diz respeito à sua teologia. Tais livros visavam, portanto, um trabalho educativo, condizente ao ideal tridentino.

Para Franco (2016), as decisões promulgadas nos encontros conciliares impactaram demasiadamente nos reinos de predomínio católico, especialmente em Portugal. Isto porque, várias reformas eclesiais e pastorais foram feitas a partir das decisões do Concílio; reformas que afetaram não somente a vida dos religiosos, mas também a vida dos cristãos. Conforme Martins (2011), Portugal foi um dos primeiros reinos a adotar, em sua legislação nacional, os decretos do concílio tridentino.

As decisões acertadas durante as sessões do Concílio de Trento nortearam as ações dos líderes religiosos. Elas colocaram o bispo como um delegado de fé católica, que deveria zelar para que os decretos fossem aplicados em sua arquidiocese. Por conseguinte, em Portugal, é justamente D. Henrique que se mostrara comprometido com a renovação do clero e reforma dos costumes de seu povo. O Cardeal fora um dos líderes que não poupou esforços para aplicar as decisões do Concílio em Portugal, sendo visualizado como o pioneiro da aplicação

⁶¹ “[...] diocese é o espaço que reúne as paróquias, os padres seculares e regulares, os mosteiros e, enfim, o povo católico” (COSTA, 2014, p. 124).

de Trento em terras portuguesas. Coelho (2016) pontua que antes mesmo de finalizado o Concílio, tem-se iniciativas de D. Henrique em busca de uma renovação catequética e litúrgica, por meio das legislações diocesanas que, para o autor, já tinham um certo sabor tridentino.

Quando D. Henrique chega pela primeira vez em Évora para lá permanecer (1540 a 1564), estavam acontecendo as sessões do Concílio. O religioso estava tão atento ao que estava sendo discutido nas sessões, que elabora, em 1553, uma série de orientações aos prelados portugueses, intitulada “*Capítulos que per ordenança do Cardeal Dom Henrique foram dados aos prelados por mandado de D. João III*”⁶², que resumem seus ideais em relação à reforma da Igreja de Portugal. Conforme Coelho (2016), o que D. Henrique escreve são propostas de reformas já levantadas no Concílio de Latrão V (1512 – 1517), porém discutidas em Trento apenas em seu último período. Assim, para Coelho (2016), D. Henrique fora o precursor dessas reformas em Portugal.

De facto, os “Capítulos que per ordenança do Cardeal Dom Henrique foram dados aos prelados por mandado de D. João III”, estão em plena consonância e fazem eco do espírito conciliar. Os assuntos abordados espelham as preocupações Trento: o perfil do bom prelado; as obrigações de residência pessoal no local do ofício; os deveres referentes às visitas pastorais por parte dos prelados; as exigências referentes ao recrutamento, à formação e ordenação do clero diocesano; e a função pastoral dos bens da Igreja (COELHO, 2016, p. 52).

Esta iniciativa revela o quanto D. Henrique estava atento às decisões do Concílio de Trento, e o quanto ele desejava aplicá-las no reino português. Porém, D. Henrique antecipa-se, e envia as normas antes mesmo da finalização das sessões tridentinas, ocasionando assim a reprovação de Júlio III, que caracterizou a ação como abuso de poder.

Posteriormente, no ano de 1564, é publicado a mando de D. Henrique, um outro documento, desta vez intitulado de “*Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que deuem ser notificadas ao pouo, por serem de sua*

⁶² Existe uma cópia do documento na Biblioteca Pública de Évora, porém, a consulta ao mesmo é feita apenas presencialmente. Pelas leituras em Polônia (2012), concluímos que ele chegou a ser enviado aos prelados do reino.

*obrigaçam, E se hão de publicar nas Parrochias*⁶³. Nesse documento é elaborado um resumo das definições conciliares, com a intenção de as normas e decisões chegarem até o povo português. Para evitar maiores conflitos, D. Henrique anexa, junto às normas, a bula de confirmação do Concílio, elaborada por Paulo III.

As atitudes de D. Henrique, portanto, nos mostram que o religioso aderiu às propostas do projeto de reforma elaborado nas reuniões do Concílio de Trento. Verificamos, por meio das leituras historiográficas e pelos documentos por ele formulados, que o Cardeal Dom Henrique, representante da Igreja, se mostrou ávido para aplicar em Portugal as decisões conciliares.

Para Dias (1969b), as *Constituições Extravagantes do arcebispado de Lisboa (1565-1568)* também comprovam sua adesão à nova ordem social, ao projeto do concílio. No documento é possível identificar o estímulo dado aos fiéis para que voltassem a frequentar com assiduidade os sacramentos. Um deles foi a permissão que conseguiu, por meio da autorização do papa, da concessão de indulgência plenária e outras graças espirituais aos que frequentassem os sacramentos em determinados dias do ano. Conforme Dias (1969b), os aspectos das *Constituições Extravagantes* direcionam para uma reforma moral, pois elas incentivam a prática religiosa, defendem os dogmas da ortodoxia católica e preocupam-se com as questões relacionadas ao comportamento e às atividades do magistério.⁶⁴

As Constituições Tridentinas também evidenciam o incentivo à delação. Por conseguinte, os documentos elaborados em Portugal de forma geral, e por D. Henrique, em particular, seguem a mesma política, ou seja, incentivam a denúncia do outro, justificada pela salvação das almas. Orienta, assim, que as pessoas confessem seus erros, assim como faz a “Santa Igreja Católica”.

E bem assim lhes mandamos que, sabendo de algumas pessoas, de qualquer qualidade que sejam, que o contrário tenham ou creiam, o façam saber aos Inquisidores, ou a nós, ou ao nosso

⁶³ Este documento está acessível ao pesquisador no site da Biblioteca Nacional de Portugal, e será trabalhado em nossa última sessão.

⁶⁴ Conforme Dias (1969b), a inspeção e controle da ideologia e costumes era feito pelos “familiares do Santo Officio” que, segundo o autor, era um título cobiçado por nobres e burgueses. Além desses, a vigia e o controle também eram feitos pelo clero paroquial, pois meio do contato que tinha com os fiéis.

Vigário Geral, o mais breve que puder, para no tal caso se prover como for justiça; porque não o fazendo assim, e encobrando, ou favorecendo, ou consentindo, saibam que são excomungados pelos sagrados cânones e pela Bula *In Cana Domini*, e haverão aquelas penas que, por direito, aos tais são ordenadas, além da conta que a Deus hão-de dar, e da pena que pela tal culpa dele hão-de receber (CONSTITUIÇÕES EXTRAVAGANTES, 1568, apud DIAS, 1969b, p. 933).

Incentiva-se o comportamento de policiar o outro. Por conseguinte, além da atenção em relação ao seu comportamento, o católico lusitano tinha, também, a responsabilidade pelas atitudes do outro. E, ao observar qualquer comportamento estranho às normas, o católico teria o dever de delatar, pois não fazendo, agiria também contrário às normas estabelecidas. Passa-se, assim, a incentivar um comportamento coercitivo, de controle de comportamento de uma pessoa sobre a outra. As regras de comportamento eram, assim, estabelecidas pelo catolicismo. Por conseguinte, os comportamentos que não estavam de acordo com a Igreja eram repreendidos e punidos pela própria sociedade, pois ela mesma cobrava os bons costumes dos demais.

Norbert Elias e Jonh Scotson (2000) afirmam que um grupo só consegue estigmatizar o outro grupo quando o primeiro ocupa posições de poder. Assim, podemos relacionar tal questão à sociedade portuguesa daquela época. As pessoas que seguiam as regras impostas pela Igreja Católica, passaram a estigmatizar o que não as seguia rotulando-os como inferior. “Afixar o rótulo de ‘valor humano inferior’ a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social” (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. 2000, p. 24). Com isso, em busca da manutenção desse poder, rotular um recém-chegado grupo, tal como o protestantismo, também pode ser visualizado como uma arma utilizada pelo grupo já estabelecido (catolicismo) para a manutenção de sua superioridade. Assim, essa imagem que o grupo estabelecido instiga os seus a pensarem, é, também, uma das formas utilizadas para o grupo recém-chegado enfraquecer.

Para Cameron (2009, p. 193), o Concílio de Trento mudou o catolicismo pois, juntamente com um programa de uma doutrina tradicional, ele também trouxe um plano que objetivava um melhor controle sobre as paróquias. Justamente para este controle, fora exigido que os bispos passassem a residir em suas respectivas dioceses. Por fim, em busca de se recuperar o catolicismo, Trento apostou e

incentivou a formação e a disciplina entre o clero, como condição para também resgatar os bons costumes entre os cristãos. Portanto, o programa de reformas que dele resultou, e que será trabalhado a seguir, atingiu tanto o clero como também os fiéis.

3.4. REFORMA CATÓLICA EM PORTUGAL: EM BUSCA DE UMA RESTAURAÇÃO NO CLERO E ENTRE OS FIÉIS

Diante da crise moral e intelectual existente na Igreja, e devido aos decretos conciliares de Trento, tem-se o processo conhecido historicamente como Contra Reforma. Entretanto, usaremos o termo apenas respeitando as devidas citações dos autores, pois, concordando com Dias (1960), não podemos compreender a reforma da Igreja Católica apenas como uma resposta diante da Reforma Protestante. Isto porque, conforme o autor, desde o Concílio de Constança, a Igreja já vinha pensando em esforços para sua restauração. Ou seja, a estrutura ideológica e disciplinar da reforma católica fora construída ao longo do tempo, lentamente, completando-se no Concílio tridentino. Foi, portanto, um movimento gerado diante de uma preocupação de recuperação espiritual e moral, e não pode ser atribuído apenas à reação a Lutero.

Existia, no século XVI, em toda a Europa, um sentimento entre os eclesiásticos: de uma restauração Católica. A busca era por uma fé centrada não apenas em formalidades cultuais, mas, sim, em questões espirituais. A defesa era por uma nova forma de viver o sacerdócio, de tal forma que o seu trabalho possa ser o “sal evangélico da sociedade cristã” (DIAS, 1969a, p. 95), passando a ter uma vida honesta e íntegra. Tanto que nos primeiros debates de Trento já se tem um “[...] esforço geral para uma reforma das coisas eclesiásticas e para o estabelecimento de um ideal de vida assente em exigências morais fortes e em uma prática que, sem deixar de ser comunitária e fiel às tradições católicas, fosse mais interior e mais intensa [...]” (DIAS, 1960, p. 418).

Rops (1999), assim como Dias (1960), também defende que o termo Contra Reforma é equivocado, porque nos passa a ideia de que as atitudes e mudanças tomadas pelos dirigentes da Igreja no século XVI são apenas uma resposta à Reforma Protestante de Lutero. Mas, tal fato, não fora uma contra reforma em

resposta a outra, mas sim, um “Renascimento”, do qual já vinha sido discutido antes mesmo do início do Concílio de Trento. Ou seja, antes mesmo de Lutero, líderes religiosos conscientes dos problemas que permeavam a Igreja, já clamavam por mudanças. “[...] o Concílio de Trento não fará mais do que responder a questões que se vinham formulando havia pelo menos um século, e chegará a adotar soluções propostas muito tempo antes pelas mentes mais lúcidas” (ROPS, 1999, p. 8).

Assim, é um momento em que a Igreja Católica precisava se reencontrar, se estabelecer, se definir.

É por meio de uma renovação espiritual, ou seja, de um aprofundamento nas certezas, de um regresso às fontes vivas, que a Reforma Católica dará o seu primeiro passo. É pela prática de oração que se porá fim às dúvidas, aos relaxamentos, ao divórcio entre a fé e a vida (ROPS, 1999, p. 10).

Tanto que as figuras ímpares desta reforma são conhecidas pelas suas propostas de se conhecer a Deus em sua essência. É o que fez Inácio de Loyola, por exemplo, em seus *Exercícios Espirituais*.

A primeira fase da reforma católica se preocupou com os posicionamentos dentro da Igreja. Tal mudança desejada, porém, só poderia ser aplicada na prática formando-se novos homens, inclinando-os para a oração e renúncia de prazeres da vida. Assim, é esse movimento de renovação que “[...] determinará a reforma nos costumes, nas instituições, no ensino da doutrina, como será ele que, mudando o clima da época, permitirá que se reúna o maior dos Concílios e, com as suas decisões, injete no corpo da Igreja o sangue fresco de uma fé renovada” (ROPS, 1999, p. 11).

E nesse momento em que se busca uma renovação, uma nova consciência cristã, tudo o que o desfigura precisa ser combatido, pois passou a ser considerado como incivilizado. Importante pontuar que muitos religiosos se mostraram resistentes em relação à mudança de seus hábitos. “O recurso ao braço secular, arrombando-se as portas e prendendo-se as freiras mais rebeldes, foi a única solução em tão porfiada resistência de mulheres que se diziam consagradas a Deus” (DIAS, 1960, p. 143).

Nesse espírito de renovação, de mudanças, Erasmo também foi um dos que defenderam a reforma, porém, para ele, era preciso mudar a estrutura da religião,

ou seja, a organização da Igreja Católica. Já para outros, tal como o próprio Inácio de Loyola, não era preciso mudar a essência da religião, pois a modificação deveria ser realizada no homem.

Mais precisamente dessa fermentação confusa emergem homens que pensam e sentem plenamente com a Igreja, que nutrem poderosos anseios espirituais, mas que nem por isso concebem por um instante sequer que se possa fazer a reforma senão “pela mudança do homem, e não da religião” (ROPS, 1999, p. 15).

Dessa forma, independente de notícias ruins em relação à Igreja, mesmo diante a crise nela existente, não eram todos os homens que pretendiam romper com o catolicismo romano; o que eles desejavam era a sua reforma.

Para Rops (1999), diante desse novo modelo pretendido de homem, diante da necessidade da mudança do ser humano e não da Igreja, era preciso uma reforma nas antigas ordens religiosas, das quais muitas encontravam-se em um estado bem indesejado, como já descrevemos anteriormente.

Era preciso colocar em ordem a Igreja, afinal, o sacerdote naquela sociedade encontrava-se em um plano mais elevado, ocupava na hierarquia uma posição superior em relação ao leigo. Para termos uma ideia da escala hierárquica dessa instituição, Boxer (2007) aponta que todas as atividades da Igreja eram subordinadas ao controle dos bispos, sendo considerados os sucessores dos apóstolos e, assim, com superioridade na hierarquia da igreja. A autoridade máxima ficava por conta do Papa, sendo comparado ao sucessor de São Pedro, o que teria sido, na interpretação católica do Novo Testamento, o fundador da Igreja⁶⁵.

As paróquias eram dirigidas pelo clero secular, sob o controle dos bispos. Já o trabalho missionário nos reinos, tal como o português, não podia ser realizado por pároco secular. “Em consequência disso, o papado conferiu, em 1522, aos superiores das ordens religiosas, autoridade ilimitada (*omnimoda*) para conduzir o trabalho pioneiro de conversão e de administração paroquial. Para tanto, a Santa Sé concedeu-lhes amplos privilégios [...]” (BOXER, 2007, p.85).

⁶⁵ “Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela; E eu te darei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus.” (Mateus, 16:18.19)

Conforme o autor, antes das reformas propostas pelo Concílio de Trento, o papa geralmente reconhecia a superioridade do clero regular em relação ao clero secular, sendo os últimos vistos como uma categoria inferior na hierarquia da Igreja. Porém, os privilégios concedidos pelo papa em 1522, se chocam com as diretrizes do Concílio de Trento, que estabelece como um de seus objetivos o fortalecimento da autoridade do prelado diocesano. Boxer (2007) aponta que a solução para esse conflito⁶⁶ fora a preparação de um clero secular numeroso e qualificado, que pudesse substituir as ordens religiosas na administração das paróquias, mas somente após a sua consolidação. Ou seja, após a pacificação da região e a organização da comunidade, a responsabilidade passava a ser do clero secular.

Mullett (1985) afirma que o desafio colocado à Igreja era o de aproximar mais o leigo do religioso, de estabelecer uma melhor sintonia entre eles. Apesar de se manter resistente em relação às normas da Igreja⁶⁷, a reforma católica entendia a importância de mudanças em relação a este religioso em comparação ao da Idade Média.

Um indício da necessidade da aproximação do religioso com o leigo, que se exigia nesse novo período, são as missas. Isto porque, mesmo o latim sendo a língua oficial da Igreja, mesmo as missas sendo realizadas em tal língua, o autor afirma que existia uma parte em específico que o sacerdote poderia se comunicar em outra linguagem – este momento era a parte do sermão. No sermão poderia instruir na doutrina cristã e nas questões morais, sendo assim um momento educativo. Por conseguinte, passou-se a dar muita importância aos oradores e às suas pregações.

Conforme Paiva (2012), dentre os comportamentos exigidos de um cristão no século XVI estava a obrigatoriedade da missa. Isto porque, era na missa que os fiéis teriam contato com as pregações. “Pregador e ouvinte, um e outro, se definem em relação à ordem e, de certa maneira, se equivalem retoricamente, pois,

⁶⁶ Segundo Boxer (2007), esse conflito entre o clero regular e secular existiu desde a Idade Média. Além deste conflito entre os cleros, existia, também, conforme o autor, relações difíceis entre as ordens regulares (franciscanos, dominicanos e os jesuítas, por exemplo). Rivalidade que muitas vezes teve que ser apaziguada por intervenção papal.

⁶⁷ A Contra Reforma manteve suas resistências em relação a esta aproximação, tanto que manteve o celibato do sacerdote. (MULLETT, 1985)

enunciando ou ouvindo a explicitação das disposições divinas, reconhecem seu lugar e com elas se identificam imediatamente” (PAIVA, 2012, p. 88).

A participação na missa e a pregação, portanto, eram essenciais nesse processo de formação do novo povo cristão⁶⁸. Era fundamental para a recuperação moral da sociedade cristã, para a harmonização do universo e, assim, para a manutenção da ordem. Na missa, participavam tanto os nobres, o povo e os escravos.

Nesse contexto, a pregação pode ser vista como um processo de educação não formal, pois, por meio delas, aceita-se o seu lugar no plano de Deus, e se contribui para a ordem divina. Não surpreende, desta forma, que os temas mais trabalhados nas pregações estavam relacionados aos pecados e à recusa pessoal da harmonia da ordem. “Corrigir os maus comportamentos mais do que os erros de doutrina, esse era o objetivo da pregação colonial para o jesuíta” (PAIVA, 2012, p. 89). Assim, a missa e as pregações eram instrumentos usados nesse processo, que se queria civilizador, na recuperação da sociedade cristã.

Na medida em que a pregação proclamava as disposições divinas, repetindo a fundação da ordem, se impunha como o enunciado da verdade e se fazia, desta maneira, paradigma do comportamento social. Ela convinha, certamente, ao equilíbrio dos comportamentos e, por isso, tinha em princípio o apoio dos governantes. Isso, no entanto, não queria dizer conformação imediata dos comportamentos ao modelo desenhado, pois a interpretação prática confirmava os princípios e os ajustava aos interesses (PAIVA, 2012, p. 92).

Assim, ao participar de uma celebração religiosa, era o padre pregador quem lembrava da hierarquia, da ordem estabelecida por Deus, e de como deveria os cristãos agir para a sua manutenção. Tinha um caráter educacional na medida em que mostrava um modelo de comportamento que deveria ser seguido.

Outro ponto importante nesse processo de reestruturação do catolicismo foram as confissões⁶⁹. Isto porque, por meio de tal sacramento, os padres poderiam

⁶⁸ O culto foi um momento muito valorizado pelos jesuítas, pois era um momento em que Igreja e Estado se encontravam. Os jesuítas, conforme Paiva (2012), insistiam em algumas práticas que consideravam estarem sendo negligenciadas pelos cristãos.

⁶⁹ “Desde 1215 que os cristãos do Ocidente eram obrigados por lei a fazer, pelo menos uma vez por ano (normalmente na Quaresma), uma confissão privada dos seus pecados ao pároco ou ao seu substituto ou assistente, e a cumprir uma reparação ou “penitência”.” (CAMERON, 2009, p. 175)

identificar se as pregações realizadas nos cultos estavam sendo colocadas em prática pelos fiéis. Tanto que no século XVI, uma determinada peça de móvel passou a ter uma importância demasiada dentro das Igrejas – a caixa de confissões, ou o confessório. Com o novo equipamento, o penitente poderia falar seus pecados sem mostrar sua face, passando a ser um sacramento confidencial.

Conforme Rops (1999), a prática da confissão fora tão difundida entre os cristãos a ponto que em todas as Igrejas passou-se a ter a nova peça, o confessional, que deixava a confissão como algo mais discreto. E os jesuítas, conforme o autor, deram um novo sentido a ela, ao usar no sacramento o exame de consciência e o recurso à casuística⁷⁰, práticas que ajudavam na busca de uma moral cristã. Os religiosos que desejavam seguir essa opção de trabalho, deveriam ter capacidades diferentes da de um pregador, devendo ter outras aptidões, tais como, paciência, saber lidar com as fragilidades humanas, quase um terapeuta, mas sempre estabelecendo relações com a doutrina da Igreja.

Como afirmamos anteriormente, nesse contexto de reformas da Igreja, passou-se a dar um valor especial à educação, por conseguinte, o sacerdócio vai ganhando ares de profissão, na medida em que se coloca a importância de sua preparação profissional e o desempenho de seus deveres. “Ao longo do processo, o sacerdócio começava a ser considerado como uma profissão, semelhante às profissões próprias da classe média, o direito e a medicina” (MULLETT, 1985, p. 27). Porém, mesmo ganhando ares de profissão, a ênfase na vocação permaneceu e continuou sendo superior a qualquer outra justificativa. Com o renascimento católico a Igreja passa a ter, dentre seus objetivos, o de preparar uma “elite”, um escol de sacerdotes altamente formados e disciplinados, aptos a trabalharem pelo melhoramento moral, espiritual e temporal dos leigos. “[...] o renascimento religioso católico estendeu-se ao longo de vários séculos. [...] terminado o Concílio [de Trento], foi lenta a sua infiltração nos costumes, nas instituições e nos corações” (MULLETT, 1985, p. 11).

Com a valorização da formação dos religiosos, uma das solicitações do Concílio de Trento foi o estabelecimento de seminários para preparação de padres nas dioceses. Em Portugal, a preocupação desta natureza aparece com o Cardeal

⁷⁰ “Casuístico, adj. Que respeita a casos de consciencia. Em que se trata a moral referindo casos, e dizendo o que há de doutrina moral acerca daquela espécie”(MORAES, 1813)

D. Henrique, que se empenha na criação de um importante centro de formação para padres.

[...] o seminário foi a mais significativa contribuição do Concílio de Trento para a criação de padres com o devido apreço pelo seu sacerdócio. Os sacerdotes não tinham apenas que ser melhores que os leigos: tinham de ser *diferentes* daqueles que os rodeavam (MULLETT, 1985, p. 29).

Esta diferenciação não deveria ser apenas em relação a uma vestimenta, mas, sim, e especialmente, em relação a seu comportamento e estilo de vida. Ou seja, esse novo religioso, esse novo sacerdote do século XVI, não deveria ser apenas um novo padre, mas também um bom padre, visto que deveria estar preparado para desempenhar suas funções. Para Mullett (1985), temos os jesuítas como modelo deste novo jeito de ser religioso, preparado frente às necessidades do momento.

Com o processo da reforma, a religião católica vai adquirindo traços que a distingue das demais religiões cristãs. Importante destacar, dentre as especificidades, está a figura de Jesus que, segundo Cameron (2009), em fins da Idade Média, é colocado como o crucificado pelos pecados da humanidade, evidenciando assim, o seu sofrimento, a fim de fazer o crente refletir sobre as consequências do seu pecado.

Em sua dissertação de Mestrado, Martins (2011) demonstrou que as decisões do Concílio de Trento foram tomadas no sentido de fortificar o catolicismo por meio de um trabalho de doutrinação da sociedade. Por conseguinte, a educação em Portugal teria sido norteadada pelas decisões do Concílio. Para o autor, a adesão da Coroa portuguesa aos ideais da reforma católica fortaleceu o catolicismo no país, a ponto de os movimentos protestantes não entrarem em solo português no século XVI. Para o êxito da reforma em Portugal, papel essencial e fundamental teve a Companhia de Jesus, pois a educação adotada pela ordem religiosa fora a estratégia usada para o processo de reestruturação do ideal de vida cristã no país.

Dando sequência aos fatores que auxiliaram a reestruturação do catolicismo, temos a Inquisição e o ensino. Para Dias (1969b), eles foram as bases, os alicerces da reforma católica em Portugal. Nesse contexto, a Universidade de Évora fora o local da formação, objetivando que os estudantes não se desviassem para outras

teorias, tais quais as evangélicas de cunho protestante. Já o Santo Ofício funcionava como um órgão do Estado, vigiando, censurando e, até mesmo, castigando os desvios ideológicos no reino.

Através de um mecanismo complexo de prevenção e repressão, velava dia e noite pela segurança nacional em matéria de doutrinas. E se de início só o policiamento da crença e da conduta dos cristãos novos o interessou a fundo, voltou-se depois, pouco a pouco, também contra os desvios de pensamento ou de acção que, directa ou indirectamente, pusessem em risco o edifício religioso dimanado de Trento (DIAS, 1969b, p. 949).

O Santo Ofício tinha a função de proteger, velar pela segurança do reino, no que se refere as doutrinas e condutas dos cristãos que pudessem colocar em risco o projeto de reestruturação do catolicismo. As orientações tridentinas tornaram-se, assim, uma ordem, uma regra, uma política nacional que deveria ser aplicada e vivida em todo o território lusitano.

Segundo Polónia (2009), o processo de implantação da Inquisição em Portugal está dentro de um contexto de estratégias de controle da religião vista como oficial, em face do avanço dos movimentos dos protestantes. E sua atuação em terras lusitanas esteve relacionada às decisões do Concílio de Trento. Assim, a Inquisição no país estava a serviço das decisões tomadas no concílio tridentino, no que se refere não apenas em questões doutrinárias, mas, também, questões literárias e éticas.

Para Dias (1960), os intelectuais portugueses do período da Reforma Católica tinham a preocupação de preservar uma unidade de doutrina no reino e, para isto, passaram a impor certa uniformidade nas ideias. E o controle das obras literárias fora um dos meios usados pela Inquisição, em defesa da unidade de ideias que se buscava. Passou-se a impedir a entrada e circulação de certas obras, como, também, publicou-se um índice com o nome de todas as leituras reprováveis. Com a respectiva publicação, tem-se uma norma fixa, ao alcance e presente na formação da mocidade portuguesa⁷¹. Pontua, ainda, Dias (1960), que a luta de D.

⁷¹ O Rol com os livros proibidos foi elaborado pelo Cardeal D. Henrique, enquanto Inquisidor de Portugal, no ano de 1564. O religioso proibiu em reino português os autores censurados no Concílio de Trento. Tal documento está acessível ao pesquisador, no site da Biblioteca Nacional de Portugal, pelo link:

<http://purl.pt/23332>

Henrique pela política da Reforma Católica foi tão intensa, a ponto de que os que a ela se posicionavam contrários, mostraram-se apenas após a morte do Cardeal.

Tem-se, assim, um processo educativo, um processo civilizatório, que passou a ser adotado pelo reino em sintonia ao ideal de reforma da Igreja. Para Elias (1994), as ideias religiosas impregnadas nas pessoas podem ser vistas, também, como um conceito de civilização. Isto porque, em meio a tantos contextos, é praticamente impossível definir apenas um significado para a palavra civilizado. Assim, para uma melhor definição, o teórico chega à conclusão de que ele expressa a consciência que uma determinada sociedade tem de si. Por conseguinte, não tem o mesmo significado em todas as nações e em todos os tempos.

Costa e Menezes (2013) afirmam que o Norbert Elias não usa o termo civilização com o objetivo de classificar algo como civilizado ou não, segundo os padrões da atualidade. Mas sim, para mostrar as mudanças no comportamento, “[...] ressaltando as características de comportamentos sociais e individuais, de boas maneiras, de educação do corpo e dos hábitos (controle dos instintos ou das pulsões), que são distintas de outros povos anteriores à modernidade europeia [...]” (COSTA e MENEZES, 2013, p. 249). O controle das pulsões, portanto, deveria ser realizado para se poder conviver em sociedade e por ela ser aceito.

Outra forma educativa adotada em Portugal, em prol da Reforma Católica desejada no século XVI, fora a catequese.

Entendemos por catequese toda ação pastoral da Igreja: a doutrinação propriamente dita, a pastoral litúrgico-devocional, o comportamento das pessoas e das instituições eclesiais. Trata-se, na verdade, da catequese tal qual se realizou efetivamente e não de uma catequese teórica, universal, uniformemente transmitida para todos os povos, indiferentemente (PAIVA, 1982, p. 13).

Assim, quando escrevemos sobre catequese no século XVI, estamos nos referindo a um trabalho em prol de uma política ideológica da reforma católica, usada a favor do Estado e da Igreja. Por conseguinte, não podemos pensar na catequese como uma tarefa e missão exclusiva de uma Igreja do Estado português, isto porque, naquele período em Portugal, Estado e Igreja compunham uma sociedade única, “[...] sui generis [...]” (PAIVA, 1982, p. 13). Cristianizar era o mesmo que aporuguesar, e vice e versa.

É importante ter claro a relação entre Igreja e Estado em Portugal, pois os jesuítas, em seu trabalho de catequese, participavam dessa visão, sendo sua ação direcionada por tal prática. Ou seja, fé e império andavam juntos. As ações dos jesuítas moviam-se pela visão do “*orbis christianus*”, que “[...] é uma imagem cristã medieval do mundo” (PAIVA, 1982, p. 21). A configuração fora formada na crença de que o mundo pertence a Deus e, assim, também, todos que nele estão. Nesse contexto, quem representava Deus na terra seria a própria Igreja Católica. Assim sendo, era com a Igreja que a Coroa estabelecia seu contato com o Divino, a qual tinha a missão de sustentar a fé. Era responsabilidade, portanto, dos governantes que, ao assumirem tal cargo, deveriam serem gratos ao criador, e se comprometer com a fé universal. “A fé era a verdade, a adesão à verdade: importava, pois, trazer todos a ela. Ela era a ordem instituída por Deus. Fora dela tudo o mais era aberração, anomia, injúria” (PAIVA, 1982, p. 22). A Coroa, juntamente com a Igreja, tinha o compromisso de anunciar a verdade cristã em todos os lugares, a fim de se construir o reino de Deus na terra.

Outra estratégia usada como um instrumento educativo, em prol da Reforma Católica em Portugal, fora a arte. Conforme Polónia (2009), para a adesão coletiva dessa cultura, juntamente ao ensino, a arte adquire um grau de importância, pois é uma forma de linguagem que chega até as pessoas, que mobiliza, que sensibiliza. Desejava-se a adesão em massa, mas não apenas pelo medo, mas sim, por meio da empatia.

A linguagem artística foi também usada pelos jesuítas, que tinham como um de seus recursos pedagógicos o teatro. Segundo Rodrigues (1931), o recurso era utilizado para a formação literária e para a educação moral da juventude. Poderiam ser peças literárias, como diálogos e poesias, como, também, poderiam ser dramas e tragédias, mas sempre de cunho religioso. Entretanto, o teatro também foi usado como um recurso de controle de comportamentos, tendo seu papel educativo. Isto porque, como chegava até as pessoas, trabalhava-se nas peças questões morais da época. Os jesuítas não inventaram o teatro, e nem foram eles que o introduziram em Portugal, entretanto, valorizaram a funcionalidade das representações, em termos educativos. “Com suas tragédias e outras peças similares, de grande ou pequeno fôlego, os assuntos hagiográficos, bíblicos ou históricos eram explorados

[...] para fins de edificação moral e teológica do auditório, pelos processos lúdicos” (DIAS, 1969b, p. 890).

No processo de recuperação da ordem, e ainda em prol da ideologia da reforma católica, os castigos também tiveram grande importância. Conforme Paiva (2012), o português de *quinientos* tinha medo dos castigos de Deus, pois acreditava-se que, burlando a ordem maior divina, os castigos eram inevitáveis. Assim, os homens se submetiam à ordem muitas vezes por conta do medo que sentiam.

A compreensão que a sociedade tem do Deus todo poderoso, misericordioso e justo e, ao mesmo tempo, terrível e castigador, ela a estende a todo outro poder, mormente o do rei, a quem cabe distribuir universalmente a justiça, e o dos governantes, seculares ou eclesiásticos, na sequência hierárquica. O poder não se discute: se acata e se obedece. Como Deus, também o rei é misericordioso. Mas também é justo. Por isso, castiga, satisfazendo e refazendo a ordem. Os súditos temem, se sujeitam, se submetem, convencidos pela própria visão teológico-jurídico-política que assimilaram desde a primeira idade, reconhecendo a ordem e a subordinação (PAIVA, 2012, p. 144).

A visão de poder dos governantes, portanto, deriva do poder de Deus. O castigo é tido como divino, pois é por meio dele que se consegue a redenção do pecador, sendo um importante instrumento de redenção em prol da ordem⁷².

Um ponto forte na formação dessa unidade ideológica foi, segundo Dias (1960), a fundação da Universidade de Évora e a reforma da Faculdade de Teologia de Coimbra. A fundação da escola eborense relaciona-se imediatamente com as necessidades de restauração católica. O objetivo principal era a formação do clero pertencente ao sul do reino. A universidade eborense fora edificada para uma função totalmente eclesiástica, por conseguinte, em seu currículo, além dos preparatórios de Humanidades e Filosofia, limitava-se à Teologia Especulativa, à Sagrada Escritura e à Moral, diferenciando-se assim do curso existente em Coimbra.

A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra é uma escola de outro tipo. A ausência da Moral no seu plano de estudos denota já que não se dirigia ostensivamente à formação de curas de

⁷² A figura apontada por Paiva (2012), como a que recusou a ordem divina, é a figura do demônio. Como já mostrado anteriormente nesta sessão, ele, o demônio, não aceitou a ordem divina e, assim, toda a desobediência humana da ordem tinha tal comparação e destinação.

almas⁷³. O exclusivismo da teologia especulativa e o relevo conferido à Sagrada Escritura, embora com predomínio do Velho Testamento, indica, se não nos enganamos, que o seu fim era a formação de teólogos e, principalmente, de teólogos das corporações regulares (DIAS, 1960, p. 440).

Diferentemente de Coimbra, que tinha como foco a formação de teólogos regulares, em Évora o objetivo era a formação do clero diocesano. Isto porque ela é fruto das discussões do concílio tridentino, idealizada pelo Cardeal D. Henrique, na busca da recuperação da cristandade e da unidade doutrinal no país.

Por fim, reforçamos que, com o processo de Reforma Católica, a Igreja passa a objetivar a preparação de religiosos altamente preparados e disciplinados, ou seja, a preocupação deveria ser de ordem intelectual e moral, pois eles iriam trabalhar também no melhoramento moral e espiritual dos leigos. E, em terras lusitanas, tal preocupação aparece especialmente nas ações do Cardeal D. Henrique, que se empenha na criação de um importante centro de formação para padres.

3.5. CARDEAL DOM HENRIQUE: O ARAUTO DA REFORMA CATÓLICA E DA UNIVERSIDADE DE ÉVORA EM PORTUGAL

O Cardeal D. Henrique, irmão do rei D. João III, viveu entre os anos 1512 e 1580, foi arcebispo de Évora entre os anos 1540 a 1564, Inquisidor-Geral de 1539 a 1578 e rei de Portugal, após a morte de D. Sebastião, de 1578 a 1580. Ele fora o idealizador do centro de formação de Évora, como, também, apoiou a “[...] estratégia de mobilização de massas erigida pelo Concílio de Trento como central na dinâmica reformista” (POLÓNIA, 2009, p. 35).

Importante mencionar que, ao analisarmos o perfil do Cardeal D. Henrique, vemos que nem todos os seus atos se identificam com as exigências da reforma de Trento. Isto porque, ao longo de sua vida, o Cardeal acumulou cargos e esteve ausente dos espaços pastorais que lhe eram destinados, e tais posturas foram condenadas no respectivo Concílio.

Não poderemos esquecer, porém, que a construção da carreira eclesiástica do cardeal, pelo menos no que se reporta à obtenção de cargos, rendas e benefícios, é anterior à conclusão da última

⁷³ Como eram chamados os párocos ou, de forma, geral, os padres seculares.

sessão do Concílio de Trento, em 1563, pelo que não será de estranhar que o seu perfil não se conforme plenamente com o que virá a ser o espírito e a letra dessa assembleia conciliar (POLÓNIA, 2009, p. 98).

Reforçamos, assim, que as atitudes descritas e contrárias as decisões do Concílio de Trento, por parte do cardeal, foram anteriores à finalização de suas sessões.

Apesar de não ter frequentado uma instituição superior, o nono filho do rei Dom Manuel, obteve uma formação humanista e religiosa, que esteve presente durante a sua vida, por meio de contatos que mantinha com intelectuais diversos. Segundo Polónia (2009), no ano de 1533, D. Henrique com seus vinte e um anos, era aluno de Nicolau Clenardo, um reputado humanista formado em Teologia, o qual tinha muito apreço pelo seu aluno.

O Cardeal pode conviver com importantes intelectuais do período, entretanto, de acordo com os dois momentos distintos que viveu. Um primeiro, onde convive e se contagia com os intelectuais da corrente humanista, e um segundo momento, onde “[...] aderiu como eclesiástico pós-tridentino e activamente promoveu através da sua íntima adesão à acção religiosa e cultural da Companhia de Jesus” (POLÓNIA, 2009, p.63).

Se, de início, se mostrava adepto aos intelectuais e às suas produções humanistas, com a adesão aos ideais da Reforma Católica passou a mudar seu círculo de convivência, como, também, a considerar impróprios autores e obras que se mostravam perigosas a seu projeto religioso. Quanto mais se afasta dos intelectuais humanistas, mais se aproximava dos religiosos da Companhia de Jesus. Conforme assume suas atividades eclesiásticas, cada vez mais o Cardeal se compromete com a religiosidade do reino, e sua posição ideológica reflete em suas decisões políticas, sociais e culturais.⁷⁴ Para Polónia (2009), o Cardeal passa a ter contatos com intelectuais que aderiram ao projeto reformista, os quais acentuavam a importância dos valores tradicionais como, também, o papel da cultura e do Estado aos interesses da ortodoxia católica.

⁷⁴ Conforme Polónia (2009), esse afastamento de D. Henrique com as ideias humanistas é gradual e ocorre, especialmente, com o crescimento e o apoio da Companhia de Jesus no ensino de Portugal por meio dos colégios.

Das estratégias do novo movimento, de que D. Henrique emerge, na segunda metade do século XVI, como representante, fazem parte o dirigismo e o controlo ideológico, e dele resulta uma cultura massiva, não porque produzida pelas massas, mas porque a elas dirigida. Esta cultura visa, de facto, o coletivo, seja de súbditos ou de fiéis, cuja adesão se procura cativar (POLÓNIA, 2009, p. 89).

Diante das estratégias de D. Henrique, de seu ideal reformador, na busca em se preservar uma doutrina em Portugal, tem-se a fundação da Universidade de Évora, como o local de formação para essa unidade ideológica pretendida.

Inicialmente, D. Henrique tinha como projeto a implantação de escolas em Braga, as quais teriam aulas de Retórica, Filosofia, Cânone e Teologia. Entretanto, devido a mudança para Évora, não conseguiu colocar em prática o projeto no seu todo. Conseguiu apenas ampliar as instalações fundadas por P. Diogo de Sousa, como também, criar classes de Gramática e Política, que ficaram a cargo de Clenardo e Vaseu.

Aquilo que assistimos em Évora, numa primeira fase, decorre de uma mera transferência de planos: trata-se de introduzir na nova diocese a mesma estrutura, a mesma orientação e, inclusive, os mesmos mestres que haviam pontificado em Braga. Com efeito, em Évora, Vaseu continuou a frente dos cursos de Gramática e Retórica desde 1541 a 1550, aí ministrando um ensino em tudo consoante com os ideais renascentistas (POLÓNIA, 2009, p.71).

Ou seja, tem-se uma mudança de planos do Cardeal pelo fato de ter assumido o arcebispado de Évora.

Além de uma reforma religiosa, a Reforma Católica fora, também, conforme pontua Polónia (2009), uma reforma política. Isto porque, ela incute uma nova forma de viver, uma nova cultura, incentivando o controle e a disciplina. Ela é uma reforma dos costumes, um padrão ideológico, em busca de uma uniformidade de ideia. E, a repercussão da reforma em Portugal fora um projeto político do Cardeal D. Henrique, especialmente pelo seu empenho com a formação/renovação do clero, e em especial pela edificação da Universidade jesuítica de Évora.

Assim, defendemos aqui que a edificação da Universidade de Évora em Portugal está totalmente relacionada às decisões do Concílio de Trento, que visava o fortalecimento do clero diocesano e tinha, como uma de suas preocupações, os comportamentos dos sacerdotes e leigos, no que se referia à boa formação dos religiosos. Não é por acaso que a estrutura da Universidade de Évora (aqui inclui a Universidade e as estruturas anexas), possuía um programa voltado não apenas a

atuação pastoral, mas, também, cultural. Para Polónia (2009), mesmo abrindo espaço a população estudantil de Évora, o seu maior objetivo seria a formação do clero diocesano⁷⁵. Assim, vai totalmente a favor do que havia sido estabelecido no Concílio de Trento.

“Não teria sido, na verdade, somente seu interesse pela cultura que o levava a criar as escolas humanistas de Braga e Évora e, particularmente, a acalentar os empreendimentos pedagógicos da Companhia de Jesus” (POLÓNIA, 2009, p.73), pois, apesar de seu apreço pelas letras, a causa maior do negócio de D. Henrique, era a constatação da má formação do clero. E, por conta disso, estrutura um “complexo pedagógico” que, além da Universidade, contava com outros colégios, com um hospital, uma cadeia e uma biblioteca, que foi constituída com as obras do próprio cardeal.

O Cardeal, com a formação inicial do Colégio do Espírito Santo e com a Universidade de Évora, desejava formar um verdadeiro seminário, tendo o desejo de erigir mais quatro colégios,

[...] um de teólogos que se preparassem para os actos académicos (Colégio Nossa Senhora da Purificação), outro de teólogos que seguissem o curso universitário (Colégio S. Gregório), o terceiro de artistas ou filósofos (Colégio Santo Augustinho), e o quarto de humanistas (Colégio S. Jerónimo) (RODRIGUES, 1938, p. 86).

Entretanto, por falta suficiente de verbas, apenas o Colégio da Purificação foi fundado, incluindo, nesse, o colégio que pretendia abrir sob a invocação de S. Gregório, formando assim um seminário sacerdotal. Posteriormente, ainda no século XVI, um terceiro colégio passou a fazer parte da instituição, o Colégio da Madre de Deus.

Conforme Polónia (2009), durante o período que D. Henrique foi prelado diocesano, multiplicaram-se as constituições diocesanas e sinodais, tendo-se um profundo empenho do Cardeal pelo controle da moral do clero e das respectivas comunidades. Juntamente e relacionado a isso, tem-se a preocupação com a formação eclesial e com a catequização das massas. Assim, suas ações são fomentadas por tais fatores.

⁷⁵ D. Henrique, para poder receber também os estudantes pobres (leigos ou eclesialicos), determinou um programa de financiamento, por meio de concessão de bolsas de estudo. (POLÓNIA, 2009)

Devido à grande preocupação moral do clero, D. Henrique elabora duas ações (POLÓNIA, 2009, p. 110): necessidade de um rigoroso exame dos religiosos que pretendiam ser aceitos nas ordens; criação de estruturas que formariam, de forma eficaz, os que desejassem seguir o sacerdócio.

Nessa formação, era preciso preparar os religiosos a agirem de forma diferente do que estava acontecendo, pois muitos fiéis não tinham a presença e acompanhamento de um religioso em suas comunidades, e isso precisava mudar. Assim, era preciso formá-los para que soubessem ensinar a doutrina às comunidades, para aprenderem o recurso da pregação e para poderem cobrar a frequência aos sacramentos entre os fiéis. Ou seja, o clero precisava ser preparado para estar perto de seu rebanho, a fim também de observar seus comportamentos.

Finalizando esta sessão, podemos concluir que existia, entre os séculos XV e XVI, uma crise moral e intelectual na Igreja Católica, crise que vinha se arrastando há tempos, tornando-se insustentável. Concomitante, nos respectivos séculos, os indivíduos passaram a procurar mais a religião, a visualizando como um conforto. Em contrapartida, ao procurarem a Igreja, os fiéis deparam com religiosos que mantinham uma vida longe dos ideais que se esperava para tal categoria, tendo a vida/costumes longe de serem exemplos de referência.

Tal cenário gerou críticas que acabaram favorecendo movimentos que tinham como objetivo a recuperação intelectual e moral perdida, ou seja, tinham ideais reformistas. Por conseguinte, diante das agitações do período, da necessidade urgente de uma reforma na Igreja, e diante do avanço do protestantismo, o papa Paulo III convoca um encontro, um concílio, que ficou conhecido como o Concílio de Trento. Seu objetivo era recuperar “a inteireza da Religião Chrisftã” (REYCEND, 1781, p. 23). Suas decisões passaram a ser um decreto da Igreja Católica, que deveria ser encaminhado entre as nações cristãs, a fim de se restituir os bons costumes entre os povos cristãos.

O Concílio de Trento, portanto, renovou a doutrina da Igreja Romana. Como resultado de suas sessões, tem-se um programa de reformas acerca de questões disciplinares, que atingiu especialmente o clero, mas também, fiéis católicos. Tal programa de reformas foi assim iniciado com o Concílio de Trento, e finalizado somente quatro séculos depois, no Concílio Vaticano II.

Em Portugal, as decisões conciliares foram aplicadas com afinco pelo Cardeal D. Henrique, que se preocupou em preservar uma unidade de doutrina e uniformidade de ideias no reino. Ponto forte na formação dessa unidade ideológica foi a fundação da Universidade de Évora, relacionada com as necessidades da restauração católica, evidenciada nas sessões tridentinas. Em busca dessa formação/renovação do clero, a Universidade de Évora, foi, portanto, um projeto ideológico do Cardeal D. Henrique.

4. A ORDEM DA REFORMA CATÓLICA: A COMPANHIA DE JESUS E SUA ATUAÇÃO EM PORTUGAL.

Nesta quarta seção, nosso objetivo foi demonstrar que a Companhia de Jesus nasce em um período em que os anseios da sociedade direcionavam para a necessidade urgente de uma Reforma Católica. Tanto que logo após sua edificação (1534), tem-se em 1540 o início do Concílio de Trento. Por meio da análise dos documentos jesuítas (*Constituições, Exercícios Espirituais e Ratio Studiorum*), nossa intenção foi identificar tal ordem religiosa, como a que mais se adequou ao projeto reformador idealizado pelo Cardeal D. Henrique (1512-1580). Em tais documentos, é possível identificar toda uma exigência intelectual e moral imposta, tanto para os integrantes da ordem, como, também, para os que nela desejassem adentrar. Essa premissa está totalmente atrelada às discussões que estavam sendo realizadas em Trento, onde se mostrou a importância do exemplo que o religioso deveria ter e preservar. Esse era o ideal de religioso que o momento buscava, tanto que a perfeição (intelectual e moral), é o estado, é o fim que se buscou na formação jesuítica e encontra-se nítido em seus documentos.

4.1. A COMPANHIA DE JESUS

Ao longo da história do catolicismo, existiram as intituladas ordens religiosas, das quais os membros ingressantes deveriam realizar os votos conforme as regras individuais de cada instituto. As primeiras ordens existentes na Igreja Católica⁷⁶, tiveram sua gênese ainda no período medieval, e buscavam como condição de se viver o evangelho, o isolamento, o claustro.

Já os jesuítas, diferentemente das demais ordens religiosas até então existentes, tinham como objetivo uma ação para com o mundo, abandonando o claustro e o monasticismo, para ficarem mais próximos das pessoas e da sociedade. Fundada em 1534 por Inácio de Loyola e oficializada em 1540 pelo

⁷⁶ Monásticas (Por volta do século V) e os mendicantes (Franciscanos e Dominicanos, século XIII).

Papa Paulo III, a Companhia de Jesus⁷⁷ também possuíam um outro diferencial, o de servir ao papa e ser submetido a suas regras. Pronta para a ação e pronta para servir a Deus e ao papa, nasce, assim, em meio aos aspectos da reforma católica, sendo ela uma de suas missões. As circunstâncias e contextos do século XVI exigiam um novo perfil de religioso, não mais um que vivia em isolamento praticando suas orações, mas, sim, um que vivia o mais perto possível de sua comunidade a fim de levar a mensagem cristã aos seus. E foi justamente isso que fez a Companhia de Jesus.

Um dos argumentos defendidos pela Companhia de Jesus era de que para servir ao próximo, evangelizar e seguir as regras religiosas, não era necessário viver em clausura.

Inácio entendia que a ajuda aos outros exigia que se vivesse no seu seio, mesmo que isso fosse contra o normal funcionamento das ordens de então com as quais, aliás, partilhava os votos de pobreza, castidade e dedicação aos princípios da igreja católica (MANSO, 2016, p. 260).

No entendimento do fundador da ordem, para ajudar ao próximo era preciso estar o mais perto possível dele. Para Inácio, um religioso que vivia na clausura não poderia ajudar sua comunidade, tanto quanto um que estivesse em seu meio. Em tempos de reforma católica era preciso estar próximo de seu fiel. Como fora reforçado nas discussões tridentinas, era preciso manter o rebanho entre seus pastos, devido ao perigo do abandono, e “[...] não admite a desculpa do Paftor quando o lobo come as ovelhas, e o Paftor o não sabe” (REYCEND, 1781, p. 159).

De início, a nova ordem foi vista com certa desconfiança em Portugal, tanto por membros da Coroa, como da própria Igreja. Isto porque, como descrito na terceira seção, vivia-se um conflito de ideias vindas da Itália⁷⁸, e os padres jesuítas eram conhecidos como os “Padres de Roma”. A preocupação era de que os religiosos trouxessem para Portugal as tendências de ideias novas de outros lugares. O próprio D. Henrique, cauteloso com a nova ordem, pede a investigação sobre as atividades realizadas pelos membros da ordem (DIAS, 1960, p. 172).

⁷⁷ A Companhia de Jesus era uma ordem que sobrevivia da caridade dos fiéis e da generosidade dos benfeitores. Em Portugal teve o apoio e empenho do rei D. João III, que subsidiava os colégios da Companhia de Jesus (RODRIGUES, 1931, p. 457).

⁷⁸ Verificar em seção 3 (O Concílio de Trento e a reforma católica: respostas diante da crise do catolicismo).

Tal visão muda posteriormente e D. Henrique, assim também como seu irmão D. João III (1502-1557, rei desde 1521), passa a confiar na Companhia de Jesus e identificar tal ordem como a mais preparada para o fim que se pretendia em Portugal: a recuperação da moral perdida, o que seria em nossa visão uma reeducação cristã, “[...] a recristianização daquela vasta província eclesiástica” (DIAS, 1960, p. 439). A entrega da administração do colégio⁷⁹ em Évora aos jesuítas, e mais tarde, em 1559, a própria Universidade, nos mostra o quanto o Cardeal D. Henrique passou a confiar no trabalho desenvolvido pelos jesuítas.

Percebe-se que as ações da Companhia de Jesus em Portugal estavam vinculadas a um projeto de moral cristã. Lembremos que o Cardeal D. Henrique passa a ter contato com intelectuais que aderiram ao projeto reformista, que acentuava a importância dos valores tradicionais. “Depois de 1555, com a doença do Rei, e sobretudo depois de 1557, com a sua morte, a marcha do Estado na direção política da Contra-Reforma processou-se, por assim dizer, em ritmo catastrófico” (DIAS, 1969-b, p. 946). Em Portugal, as decisões conciliares foram aplicadas com afinco pelo Cardeal D. Henrique, que se preocupou em preservar uma unidade de doutrina e uniformidade de ideias no reino.

As ações da Companhia vinculadas a um projeto de moral cristã, podem ser percebidas em carta escrita pelo Padre Diego Mirón (1555), destinada a Inácio de Loyola. Nela é dado o enfoque de que a doutrina realizada pela Companhia de Jesus era boa e santa e atingia os objetivos da Coroa. “A vida que fazem hé o virtuoso modo de seu recolhimento e exempro grande e boa edificação a todo o prouximo” (LEITTE, 1957b, p. 261). Na carta, todos os integrantes da Companhia são vistos como homens virtuosos, pois não recebiam em sua ordem uma pessoa sem que antes se fizesse uma avaliação minuciosa de suas atitudes, ou seja, de seu comportamento. Estavam, portanto, preparados para o enfrentamento e para mudar a mentalidade dos cristãos.

Allguns deles por serviço de Deos são hidos ao Brasyl e a Comguo; houtros a África, e muitos às partes da India, homde tem feito grandes bens, tirando muitos christãos de muitos husos e

⁷⁹ Os colégios funcionavam como seminários para os professores e coadjutores da Companhia. Existindo nos colégios uma universidade confiada a Companhia, tal instituição teria o mesmo fim (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 224).

costumes maços, em que vivião, e convertendo muitos gentios e mouros a nossa samta fee (LEITTE, 1957b, p. 262).

Nesta recuperação da moral, um termo usado no documento nos chamou a atenção, o “novo povo”. Identificamos este termo no relatório escrito pelo Ir. António Blázquez, no ano de 1556, na Bahia. Nele, tem-se o relato de que entre os meses de janeiro a abril daquele ano, dentre os ocorridos nesta parte do Brasil, muitos fatos os deixaram felizes e outros os entristeceram. “[...] pera este novo povo que em Christo e pera Christo se começa a criar” (LEITE, 1957b, p. 267). Por conseguinte, o termo nos remete a uma mudança nos costumes, um novo povo, uma sociedade verdadeiramente cristã, onde a moral deveria prevalecer.

Para seu projeto cristão, um importante recurso empregado pelos jesuítas fora a educação por meio de seus colégios⁸⁰. Para Daniel-Rops (1999), a ação educativa da Companhia de Jesus foi inovada por meio de um novo sistema pedagógico, que foram seus colégios. Tais espaços passaram por mudanças ao longo do tempo, pois primeiramente foram criados como casas que recebiam os estudantes escolásticos, que estavam frequentando os cursos universitários. Posteriormente, os estabelecimentos passaram a receber não apenas estudantes religiosos, mas também, jovens que não iam seguir carreira na Companhia. Por fim, estas casas tornaram-se colégios ou seminários, passando elas mesmas a administrarem o ensino e, assim, os estudantes não precisavam mais ter que sair do local que moravam para realizar seus estudos. “Santo Inácio apercebeu-se tanto da importância desse instrumento que inseriu nas Constituições uma regulamentação do ensino” (ROPS, 1999, p. 64). Desses colégios, formou-se uma nova elite cristã, a qual ocupou importantes cargos na Igreja do século XVII.

Assim como Daniel-Rops (1999), Francisco Rodrigues (1917) também aponta que a Companhia de Jesus oportunizou que os mais humildes estudassem em seus colégios, contrariando os que desejavam que aqueles espaços fossem destinados apenas aos filhos da nobreza. Diante desta abertura, os colégios cresceram consideravelmente, a ponto de ser elaborado um documento pedagógico com normas a serem seguidas em tais instituições - *Racio Studiorum*

⁸⁰ No início do ano de 1553 foram abertas as primeiras escolas públicas da Companhia de Jesus em Portugal (RODRIGUES, 1931, p. 290).

O crescimento da ordem dos jesuítas nos mostra que muitos jovens se sentiram atraídos pelo espírito novo trazido por Inácio. Nos esclarece, também, o quão grande foi essa obra de restauração da Igreja, pela quantidade de religiosos envolvidos nesse trabalho. Daniel-Rops (1999) pontua que foi com o apoio da Companhia de Jesus, com a reforma das instituições religiosas, com as novas instituições e com a mudança e controle dos costumes e hábitos, que se chegou ao ápice o movimento de renovação da Igreja Católica.

Dados do crescimento dos colégios também são um indício de quanto o trabalho da Companhia de Jesus fora essencial na aplicação do projeto de reestruturação da Igreja Católica, em tempos de Concílio de Trento.

Já em 1553, S. Inácio chamava a atenção sobre a necessidade de não aceitar precipitadamente novas fundações. A mesma advertência foi repetida em 1558 pela Primeira Congregação Geral no seu Decreto 73 e em 1565 pela Segunda Congregação Geral no Decreto 8 (FRANCA, 1952, p. 2).

A impressão que temos é a de que o próprio Inácio de Loyola se preocupava com o crescimento do número de instituições e, conseqüentemente, com a falta do controle. Entretanto, mesmo com a existência de sua aflição, tais estabelecimentos cresceram, pois o período corroborava para a existência de novos colégios, em virtude das necessidades urgentes da Igreja Católica em tempos de reforma.

Quando faleceu S. Inácio já a Companhia contava colégios na Itália, na Espanha, na Áustria, na Boêmia, na França e em Portugal, ao todo 33 colégios em atividade e 6 outros já por ele formalmente aceitos. Na aurora do século XVI, pouco depois de promulgado o seu Código de ensino, já eram 293 os colégios dirigidos pelos jesuítas, deles, 37 no ultramar; e em 1615, ao falecer Aquaviva, o grande promotor e promulgador do Ratio, o seu número ascendia 373 (FRANCA, 1952, p. 3).

Os colégios cresceram rapidamente e a Companhia de Jesus torna-se uma instituição religiosa bem atuante no campo pedagógico. Entretanto, é importante reforçar, que apesar de serem locais de ensino, esses locais também tinham a função de transmitir a cultura religiosa.

Rodrigues (1931) afirma que o sistema de ensino dos jesuítas tinha um fim, que era o de levar os homens ao seu último destino, ao estado de perfeição, à salvação. Assim, toda a organização dos colégios jesuíticos moldava e elaborava seu currículo, tendo como meta a concretização de sua finalidade última.

Rodrigues (1917) afirma que nos colégios dos jesuítas existiam três níveis de curso, estando um relacionado ao outro, sendo um o degrau para o próximo curso e formação. O primeiro era o curso de Letras ou Línguas (também chamado de curso de Humanidades), o segundo o de Filosofia (também chamado de Artes) e, por fim, o de Teologia.

A Teologia nos estabelecimentos da Companhia de Jesus era visualizada como a ciência mais nobre, pois referia-se à ciência de Deus. Todos os cursos nos colégios jesuíticos eram pensados buscando encaminhar os jovens para o estudo da Teologia. Rodrigues (1917, p. 60) pontua que essa era a missão dos jesuítas, a de formar bons teólogos. Afinal, não podemos nos perder de que estamos nos referindo a “[...] uma sociedade religiosa, que tem por fim levar as almas a Deus”, e assim, “[...] as sciencias são meio e a theologia é o principal”.

Formação de bons teólogos era a preocupação central dos jesuítas, e esta preocupação está presente em seus documentos. “[...] se não apresenta bons theologos, não cumpriu a sua missão de ensinar (RODRIGUES, 1917, p. 60).

[...] a philosophia e sciencias que a cortejam investigando as bellezas naturaes do mundo, do homem e de Deus, abrem o caminho ao conhecimento do sobrenatural, á theologia, com a qual não podem entrar em desacordo sob pena de se extraviarem. É a jerarchia natural: as artes como que instrumentos da sciencia, a sciencia que a razão alcança, subordinada à sobrenatural como a ciência superior; e tal é a jerarchia do *Ratio Studiorum* (RODRIGUES, 1917, p. 130).

Como a Teologia era considerada a ciência maior, devido ao fato de estar relacionada ao conhecimento de Deus, as demais ciências tinham a função de preparar o caminho. Sendo o divino o objeto de estudo da Teologia, ciência alguma poderia superá-la.

Os colégios não eram os únicos recursos usados no processo educacional da Companhia de Jesus. Juntamente a eles, os jesuítas usaram muito o trabalho com o teatro, pois, por meio de encenações, era possível também trabalhar os sermões, dogmas e questões morais da Igreja. Assim, eram peças teatrais em prol da religião, sendo uma estratégia usada também na transmissão da cultura religiosa. Mullett (1985) afirma que os jesuítas usaram o teatro a favor da religião e da reeducação cristã.

O teatro fora, portanto, um importante recurso, pois mesmo tendo toda uma finalidade recreativa, concomitantemente, por meio dos discursos trabalhados nas peças, realizava-se uma educação moral e religiosa entre a população nele presente. “O assunto era muitas vezes tirado da Escritura. A história eclesiástica e a hagiografia oferecem novas fontes de inspiração. Por último, os fatos da antiguidade clássica e os anais da vida nacional contribuíram também com os seus rasgos de heroísmo” (FRANCA, 1952, p. 35).

Por meio dos espetáculos teatrais, inculcava-se valores que eram desejados, virtudes que se buscava. Enaltecia-se as ações nobres em prol das grandes causas. Franca (1952) pontua que essas representações eram realizadas com toda polpa e aparatos cênicos, encenadas geralmente nas principais festas escolares, nas visitas de figuras importantes, como também, em comemorações nacionais.

Rodrigues (1917, p. 81) também afirma que um dos recursos pedagógicos usados pelos jesuítas com um fim também moral, foram as representações teatrais de temas bíblicos. “Como principalmente se tinha em vista a educação moral, os assumptos eram na sua maioria religiosos, tirados da Escripura Sagrada ou da *Agiographia christã* [...]”. A prática do teatro, o uso das peças teatrais pelos jesuítas, nos mostram que a Companhia de Jesus tinha mesmo a preocupação de fazer chegar até o povo o conhecimento religioso, as regras, o ideal de comportamento de um cristão, sendo assim um processo de educação.

Outro instrumento educativo valorizado pelos jesuítas foram os sermões. Rops (1999) cita um sermão realizado pelo padre Francisco Estrada, que iniciou as oito e foi até as dez da noite. Era algo novo e que despertava o interesse e curiosidade dos moradores.

Conforme Mullett (1985), apesar das missas serem realizadas em latim, a língua oficial da Igreja no século XVI, no momento do sermão o sacerdote poderia se comunicar em outra língua. Essa abertura era essencial para a aproximação com o fiel, justamente porque o sacerdote, no momento do sermão, poderia instruir na doutrina cristã e nas questões morais. Assim, se a cultura religiosa precisava chegar até o povo, deveria o religioso se comunicar na língua da comunidade que estava.

Entretanto, apesar de poder realizar o sermão em outra língua, deveria existir uma uniformidade de ideias no discurso dos religiosos. As Constituições da Companhia de Jesus mostram toda uma preocupação com o discurso, que deveria ser único, usando a mesma linguagem, para não se diferenciar na doutrina. “[...] deve evitar-se, na medida do possível, a diversidade, que costuma ser mãe da discórdia e inimiga da união das vontades” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 107). Diversidade aqui é entendida como um pensamento, uma ideia contrária aos dogmas da Igreja. Assim, a Companhia de Jesus deveria estar em conformidade com os dogmas da Igreja e não admitir novas doutrinas.

Paiva (2012) levanta a seguinte questão: quais eram os efeitos práticos que se atingia por meio das pregações dos jesuítas? E chega à conclusão que:

Na medida em que a pregação proclamava as disposições divinas, repetindo a fundação da ordem, se impunha como o enunciado da verdade e se fazia, desta maneira, paradigma do comportamento social. Ela convinha, certamente, ao equilíbrio dos comportamentos e, por isso, tinha em princípio o apoio dos governantes. Isso, no entanto, não queria dizer conformação imediata dos comportamentos ao modelo desenhado, pois a interpretação prática confirmava os princípios e os ajustava aos interesses (PAIVA, 2012, p. 92).

A pregação era visualizada como sendo a representação das palavras de Deus e, portanto, colocada como uma verdade e modelo a ser seguido. Assim, ao participar de uma celebração religiosa, o pregador tinha a função de lembrar o lugar do indivíduo, de como ele deveria agir, de qual era a forma correta de comportamento de um cristão, sendo estabelecido um modelo a ser seguido em sociedade.

Como pontua Norbert Elias, “[...] a condição humana é uma lenta e prolongada construção do próprio homem” (ELIAS, 1994b, p. 9). Como também, “[...] o processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica” (ELIAS, 1994b, p. 193). A partir do momento em que o indivíduo se depara com um modelo de comportamento a seguir, cada ação individual irá afetar os que estão ao redor. É o que Elias chama de teia de interdependência entre os indivíduos, visualizando os comportamentos de uma maneira interligada.

ELIAS (1994a), ao analisar o tratado de Erasmo, *Civilidade Pueril*, um manual de comportamento do século XVI, afirma existir em tal período um

reagrupamento social, fruto de um momento em que “[...] a velha nobreza de cavaleiros feudais estava ainda em declínio, enquanto se encontrava em formação a nova aristocracia das cortes absolutistas” (ELIAS, 1994a, p. 85). Para Norbert Elias é justamente nesse contexto que surge o manual de Erasmo, o qual consegue atingir todo um respeito social por meio dos escritos. Elias retrata uma parte da obra de Erasmo, que afirma: “Nobreza mais autêntica é possuída por aqueles que podem gravar em seus escudos tudo o que conseguiram pelo cultivo das artes e das ciências” (ROTerdã *apud* Elias, p. 86). Anteriormente, portanto, valorizava-se um nobre pela sua característica de guerreiro, representado pelos escudos. Porém, em um segundo momento, para além de se ter força de um combatente, era preciso o estudo das artes e da ciência.

Nesse novo momento de reagrupamento social, de normas de conduta e regras para ser considerado um nobre, passa-se a ter uma maior observação ao comportamento do outro. O indivíduo passa a nutrir a necessidade do olhar, de observar o outro, e ver se o que está fazendo é correto ou, até mesmo, ver se os outros estão a fazer o que é certo. Assim, temos o que Elias chama de uma nova relação entre os homens, uma nova forma de integração.

A tendência cada vez maior das pessoas a se observarem e aos demais é um dos sinais de que toda a questão do comportamento estava, nessa ocasião, assumindo um novo caráter: as pessoas se moldavam às outras mais deliberadamente do que na Idade Média” (ELIAS, 1994 a, p. 91)

É o olhar ao outro que ajudará a tomar a decisão do que é certo ou errado, o que é permitido e o que não é permitido. Assim, passa-se a evidenciar o comportamento de coação, a exigência de um bom comportamento feito de uma pessoa sobre outra.

Tal situação ocorre em Portugal, pois com a política adotada após o Concílio de Trento e, conseqüentemente, com a Reforma Católica, procurou-se resgatar o comportamento ideal de um cristão, uma forma correta e um modelo a ser seguido. Conforme Dias (1960), os jesuítas podem ser considerados os precursores da nova orientação ideológica no reino; “[...] foram, pelo menos, os primeiros a compreender as exigências do momento e a fazer delas uma das forças da sua espiritualidade” (DIAS, 1960, p. 172).

Interessante que o próprio sacerdócio passa por mudanças na Igreja. Para Mullett (1985), o sacerdócio, após a Reforma Católica, passa a ser considerado como uma nova profissão, pois era visualizado como um trabalho essencial na aplicação do projeto religioso da Igreja. Entretanto, em consonância com as discussões tridentinas, este novo religioso deveria ser exemplar, formado e preparado para desempenhar suas funções⁸¹.

Por conseguinte, os jesuítas assimilaram esse espírito em sua formação. Rops (1999) pontua que o comportamento dos jesuítas deveria ser exemplo, eles deveriam ser equilibrados e prudentes. Mesmo diante dessa cobrança de postura, Inácio não cobrava mortificações rigorosas, mas sim, eles “[...] deviam ter uma formação suficientemente sólida para que, sem salmodias em comum, pudessem extrair toda a sua força espiritual do breviário e da oração [...]” (ROPS, 1999, p. 59). Assim, o que iria auxiliar os jesuítas nas questões de comportamento era uma boa formação e a prática da oração.

Essa exigência de comportamento está totalmente relacionada as decisões do Concílio de Trento. Diante da necessidade de se chegar as decisões acertadas no respectivo Concílio para os fiéis, “[...] editaram-se sucessivamente quatro publicações que viria a ser fundamentais: o *Catecismo*, o *Breviário*, o *Missal* e a *Suma* de São Tomás de Aquino” (ROPS, 1999, p. 117). As universidades, por sua vez, receberam a ordem de ensinar pelo tomismo. E foi justamente o que os jesuítas fizeram. Tem-se, assim, após o Concílio, uma luta da Igreja, dos papas, por um regresso cristão, pela sua total unidade e disciplina. Para o autor, pode-se afirmar que os jesuítas abraçaram esta causa, e empenharam-se nesta tarefa.

Para Paiva (2012), nesse período histórico a questão moral era algo que se cobrava de toda a sociedade. Um período em que valores faziam a diferença. Aí está o papel dos jesuítas, pois tiveram ao longo do século XVI a missão de moralizar a sociedade. As regras de comportamento eram estabelecidas pelo catolicismo e, portanto, os comportamentos que não estavam de acordo com a Igreja eram repreendidos e punidos pela própria sociedade, pois ela mesma cobrava os bons costumes dos demais.

⁸¹ Conferir as críticas dirigidas ao comportamento do clero na seção 3, intitulada “O Concílio de Trento e a Reforma Católica: respostas diante da crise do catolicismo”.

Os jesuítas foram desses homens *sérios*, desempenhando o papel de moralizar a sociedade, imbuídos que estavam da necessidade de instaurar uma nova ordem. Nova pela purificação espiritual, que era o seu objetivo, mas nova também pelo individualismo em novas circunstâncias (PAIVA, 2012, p. 77).

O comportamento em sociedade era regido pela lógica religiosa, tido como essencial para a ordem do universo. E os jesuítas assumiram essa função, a de resgatar a ordem, por meio de um trabalho árduo de resgatar valores cristãos.⁸²

Rodrigues (1917) pontua que a inclinação para o que é proibido é da natureza humana, por isso a Companhia de Jesus dava tanta importância à constante vigilância da disciplina. Nesse contexto, pode-se afirmar que a punição teve, no século XVI, uma característica disciplinar da educação praticada pela ordem. Conforme o autor, as punições eram aplicadas apenas quando não se conseguia disciplinar por meia da conversa. Entretanto, não era nem o professor e nem outro integrante da Companhia quem aplicava a mais grave punição, o castigo físico, mas sim, tal função era do corrector.

Dentre as regras do Prefeito de estudos inferiores descritas no *Ratio Studiorum*, a de número trinta e oito refere-se à função de corrector.

38. Corretor. - Por causa dos que faltarem ou na aplicação ou em pontos relativos aos bons costumes a aos quais não bastarem as boas palavras e exortações, nomeie-se um Corretor, que não seja da Companhia. Onde não for possível, excogite-se um modo que permita castigá-los por meio de algum estudante ou[1] de maneira conveniente. Por faltas, porém, cometidas em casa, não sejam punidos em aula a não ser raras vezes e por motivo bem grave (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 111).

Percebe-se dessa forma, que o ideal para Inácio de Loyola era de que os erros e desvios de comportamento fossem corrigidos com todo cuidado, de preferência por meio do diálogo, das palavras, de um exame de consciência, evitando-se, assim, os castigos.

⁸² Nesse processo de exigência de bom comportamento, papel essencial tinha o professor, que era o mediador de todo este processo. Ele era o exemplo a ser seguido, por isto era dele exigido bons comportamentos, como também, conhecimento necessário para tal função. Tinha, assim, a responsabilidade de “[...] restituir a Deus um homem profundamente compenetrado dos princípios religiosos, à família um filho bem formado e à pátria um cidadão prestimoso” (RODRIGUES, 1917, p. 89).

As próprias Constituições da Companhia de Jesus deixam claro que o castigo físico deveria ser evitado. Recomenda-se, em relação às correções, que se repreenda “[...] a primeira vez com amor de doçura, na segunda vez com amor, mas fazendo-lhes sentir confusão e vergonha; na terceira vez com amor, mas inspirando-lhes temor” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 106). Caso a falta tenha sido pública, a correção também deveria ser pública a fim de que todos saibam da devida punição. Interessante que essa atitude vai ao encontro com a questão do olhar, do observar o comportamento do outro, pois ao punir o indivíduo em público, estaria ao mesmo tempo dando uma resposta aos demais.

Um grande diferencial da Companhia de Jesus fora sua defesa de que para se atingir um melhor comportamento dos alunos, efeito melhor teria o recurso de premiações do que as punições. Assim, o ideal era trabalhar nos alunos o “[...] sentimento da honra e esperança de premio [...]” (RODRIGUES, 1917, p. 33).

O recurso da emulação fora, portanto, usado como um recurso pedagógico pela Companhia de Jesus. Franca (1952, p. 30) nos esclarece como era a organização de tal atividade. Nela, o professor dividia a sala em dois grupos (os romanos e os cartaginenses). Em cada grupo existia uma hierarquia de ordem por merecimento, ou seja, os melhores alunos assumiam como representantes dos demais colegas. Todo grupo tinha um “êmulos”, que seria levantado para corrigir possíveis erros do grupo oponente, significando ao mesmo tempo vitória para os seus.

As premiações eram usadas como recursos pedagógicos, como também, como um incentivo aos estudos e ao bom comportamento dos alunos. Franca (1952) pontua que os jesuítas não inventaram tal recurso, mas sim, deram todo um glamour à ocasião, que passou a ser muito esperada pelos alunos e por seus familiares. “Sob a presidência de altas autoridades eclesiásticas e civis, na presença das famílias, galardoavam-se, em solenidades de raro brilho, os resultados finais dos esforços do ano” (FRANCA, 1952, p. 30).

Existia o desejo dos alunos por essas premiações, por conseguinte, ela realmente os estimulava a serem disciplinados nos estudos e nos comportamentos. Rodrigues (1931) confirma que se tinha um desejo pelo recebimento das premiações. Tais prêmios eram entregues pelo professor em sala de aula ou por meio de solenidades realizadas nas instituições. Consistiam geralmente em um

lugar de honra entre os discípulos, como também, poderia ser algo material, como um livro por exemplo.

Importante pontuar que, mesmo tendo a Companhia de Jesus uma formação que visava questões morais, a Ordem trouxe também preocupações atuais para o seu período, como, por exemplo, a de não passar para outra lição sem antes ter a certeza de que o aluno internalizou o conhecimento trabalhado no dia. Outra preocupação presente nas Constituições da Companhia de Jesus diz respeito à espera do tempo de aprendizado de cada aluno. Nos cursos de Humanidades e de Línguas, por exemplo, não deveria ser determinado um tempo exato para se finalizar tais estudos, pois era preciso levar em conta a diferença de talentos entre cada aluno.

Uma prova de que os jesuítas avaliavam a realidade de cada aluno são as orientações da *Ratio* em relação às aulas de Gramática. Dentre suas Regras do Provincial, a de número dezenove, em seu parágrafo seis, deixa evidente a preocupação com o aprendizado do estudante.

Cuide que os nossos professores adotem gramática d'o P. Manuel [Álvares]. Se em algum lugar o seu método parecer muito elevado para a capacidade dos alunos, adote então a gramática romana, ou, após consulta do Geral, mande compor outra semelhante, conservando sempre, porém, a importância e propriedade de todas as regras do P. Álvares (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 75).

O método orientado pelo documento para o ensino de gramática era o elaborado pelo P. Manuel Álvares, entretanto, o professor, ao constatar tal método como muito elevado e não adequado para os alunos dos quais estava trabalhando, poderia mudar e passar a usar a gramática romana, tida como mais simples e de mais fácil aprendizado.

Progresso dos estudantes. - Com o auxílio da graça divina seja diligente e assíduo no cumprimento de todos os seus deveres, zeloso do adiantamento dos alunos tanto nas lições como nos outros exercícios escolares; não se mostre mais familiar com um aluno do que com outros; não despreze a ninguém; vele igualmente pelos estudos dos pobres e dos ricos; procure em particular o progresso de cada um dos seus estudantes (RATIO STUDIORUM, 1952, p.91).

Percebe-se, assim, toda uma sensibilidade e uma postura humana para com seus alunos. Essa regra era comum a todos os professores dos estabelecimentos

dos jesuítas. Ela nos mostra que mesmo tendo toda uma preocupação de formação moral/religiosa, a ordem também se mostrava preocupada com o progresso de seus alunos nos estudos.

Quando nos referimos à ordem religiosa Companhia de Jesus, estamos nos referindo também a homens que tiveram uma boa instrução, tendo uma formação para as mais diversas carreiras. Tanto que Rodrigues (1917) pontua que as vozes contrárias a Companhia de Jesus surgiram já no início do século XVII. As críticas relacionavam-se ao fato de que por conta da formação nos colégios jesuítas, estava faltando mão de obra no país. “[...] minguavam braços para as armas, para a agricultura, para a indústria, para o commercio e sobejavam advogados e sacerdotes” (RODRIGUES, 1917, p. 405). Com isso, as vozes contrárias pediam que se diminuíssem os estabelecimentos de ensino dos jesuítas.

As classes com menos condições tinham a oportunidade de estudos por meio dos colégios dos jesuítas. O próprio Rodrigues (1931, p. 288) afirma, em seus escritos, que os pobres encontraram nesses colégios, de forma gratuita, o que em outros colégios teriam que pagar. Os contrários/críticos defendiam a tese de que nos colégios não fossem admitidos quaisquer filhos do povo, mas, sim, que fossem destinados à formação dos filhos da nobreza. Justificavam, afirmando, que se os mais pobres provassem o gosto das letras e se aperfeiçoassem nos estudos, poderia faltar mão de obra para ofícios mais humildes.

Enfim, a Companhia de Jesus, diferentemente das demais ordens religiosas, tem o contato com o mundo. Uma ordem obediente na sua missão de servir à Deus, ao Papa e à Igreja que vivia tempos difíceis, tempos em que se buscava o resgate dos costumes cristãos e “[...] recuperar a paz do povo chriftão, e a inteireza da Religião Chrifftã” (REYCEND, 1781, p. 23). A reforma católica era, portanto, uma missão da Igreja e, por conseguinte, as ações da Companhia de Jesus estavam vinculadas a esse projeto de moral cristã. Em Portugal, ela é vista pelos governantes como a mais preparada para a recuperação da moral cristã perdida, para um processo de reeducação cristã.

4.2. INÁCIO DE LOYOLA E OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

Primavera de 1521. Recomeçava a guerra pela disputa de Navarra entre França e Espanha, representadas por Francisco I e Carlos V respectivamente. Imerso nesse conflito, um soldado acaba ficando muito ferido, tendo uma de suas pernas quebradas. Tal situação o obrigou a repousar, se distanciar por um tempo antes de voltar às batalhas. Este soldado era Inácio de Loyola. Durante esse período em que estava convalescente e de repouso, realizou uma profunda reflexão, como também, teve acesso a várias leituras, interessando-se muito pela história de São Francisco⁸³ e São Domingos. “O que esses santos tinham feito, por que não o faria ele também?” (ROPS, 1999, p. 35).

Para Rops (1999), apesar de Inácio ter lido diversos livros e manuais antes da escrita de sua obra, eles não foram determinantes em relação ao conteúdo, mas sim, sua reclusão, suas dificuldades, ou o que ele chama de encontro de alma com Deus. Assim, os *Exercícios Espirituais*, por ele elaborados, são constituídos por regras para o viver, para se chegar até Deus por meio das orações.

Por conseguinte, os escritos de Loyola são feitos em busca de uma mudança sim, mas de uma mudança do homem, pois é ele que precisa voltar-se para Deus. Essa é a modificação desejada por Loyola, a transformação do homem, a reforma de sua alma. Nessa defesa de mudança do homem e não da Igreja, em considerar essencial a ajuda aos cristãos, Inácio chegou à conclusão de que precisava estudar. Porém, era preciso também a prática, a ação, tanto que em meio aos seus estudos de Filosofia, Letras, Ciência e Teologia, sempre arrumava tempo para visitar hospitais, conventos, entre outros. Como afirma em seus *Exercícios Espirituais*, na contemplação para alcançar amor, “[...] primeiro, convém atender a duas coisas. A primeira é que o amor se deve pôr mais nas obras que nas palavras” (EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS, 1999, p. 49). Ou seja, o amor mostra-se mais pelos atos do que pelas palavras. É justamente com esse espírito que nasce a Companhia de Jesus.

⁸³ Pensamos que seja de Assis, pois conforme Rops (1999), ele sonhava com uma peregrinação tal como São Francisco de Assis.

Mas afinal, o que são exercícios espirituais? O Próprio documento já nos responde tal indagação, pois pontua, que se refere a “[...] todo o modo de examinar a consciência” (EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS, 1999, p. 5). Por que o uso da palavra exercício? Porque para Inácio, assim como o nosso corpo precisa de exercícios para se manter saudável, também nossa alma necessita desses exercícios para buscar a salvação. Assim, os *Exercícios Espirituais* de Loyola podem ser vistos como um manual, indicado para se atingir e manter a saúde e a disciplina da alma.

Os *Exercícios Espirituais* foram elaborados e divididos em quatro etapas. A primeira refere-se a um momento em que o indivíduo deve fazer um exame de consciência e realizar uma contemplação sobre seus pecados. Na sequência, deve meditar sobre a vida de Cristo e sobre sua paixão/morte. Por fim, deve realizar uma reflexão sobre a ressurreição e ascensão de Jesus.

Percebe-se que os objetivos dos *Exercícios Espirituais* elaborados por Loyola foram pensados na busca do fortalecimento da fé católica, como, também, como um auxílio para o indivíduo se fortalecer e conseguir renunciar aos pecados. Por meio da prática dessas etapas, o indivíduo poderia disciplinar seu corpo e sua mente, e realizar um esforço individual em busca das renúncias do que poderia afastá-lo da fé católica, que também poderia significar uma excomunhão e exclusão social.

Esse objetivo dos *Exercícios Espirituais* nos remete à teoria de Norbet Elias (1994b), ao afirmar que existe um processo civilizador individual, que é quando o indivíduo passa a manter um autocontrole de suas emoções, pois agora ele não está mais isolado, está vivendo em uma nova estrutura social, na qual está interligado com o outro.

A aprendizagem dos autocontroles, chame-se eles de ‘razão’, ‘consciência’, ‘ego’ ou ‘superego’, e a conseqüente moderação dos impulsos e emoções mais animais, em suma, a civilização do ser humano jovem, jamais é um processo inteiramente indolor, e sempre deixa cicatrizes (ELIAS, 1994b, p. 205).

Todo homem, por assim dizer, enfrenta a si mesmo. Ele ‘disfarça as paixões’, ‘rejeita o que quer o coração’ e ‘age contra seus sentimentos’. O prazer ou a inclinação do momento são contidos pela previsão de conseqüências desagradáveis, se forem atendidos (ELIAS, 1994b, p. 227).

O indivíduo enfrenta a si mesmo controlando seus impulsos. Aprende a ter um autocontrole de seu comportamento. Assim, os sentimentos do momento são reprimidos, pois passa-se a pensar nas consequências posteriores. É o medo das consequências que passa a polir os comportamentos e, conseqüentemente, mudam as relações sociais e interpessoais.

As proibições apoiadas em sanções sociais reproduzem-se no indivíduo como formas de autocontrole. A pressão para restringir seus impulsos e a vergonha sociogenética que os cerca - estes são transformados tão completamente em hábitos que não podemos resistir a eles mesmo quando estamos sozinhos na esfera privada. Impulsos que prometem e tabus e proibições que negam prazeres, sentimentos socialmente gerados de vergonha e repugnância, entram em luta no interior do indivíduo (ELIAS, 1994a, p. 189)

O autocontrole do indivíduo passa a estar presente também na esfera privada, isto porque tais comportamentos passam a ser internalizados, tornando-se parte da personalidade do indivíduo. Seguindo a teoria elisiana, a personalidade do indivíduo pode sofrer alterações devido aos códigos sociais em que ele está inserido. Por isso existe toda uma relação entre a estrutura social (sociogênese) e a personalidade dos indivíduos (psicogênese).

Toledo e Skalinski Junior (2011), ao analisarem os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, afirmam que em tal documento é possível identificar certos procedimentos que poderiam ajudar o indivíduo a realizar uma autorreflexão, sendo um auxílio para “[...] regular afeições desordenadas e superar fraquezas” (TOLEDO; SKALINSKI JUNIOR, 2011, p. 73). Tal recurso era muito importante, pois somente com o controle destas pulsões, é que se poderia chegar até Deus. Refere-se, portanto, à busca de uma disciplina espiritual, que deveria ser constantemente almejada pelo indivíduo.

Entretanto, essa busca está atrelada ao contexto cultural religioso, isto porque Loyola, em seus escritos, deixa claro que para se alcançar uma mudança na religião (que se encontrava em crise)⁸⁴, era preciso não apenas a mudança da instituição, mas sim, uma mudança iniciada por cada pessoa, em busca de uma perfeição em suas ações religiosas, seguindo como exemplo a figura de Jesus.

⁸⁴ Conferir as críticas dirigidas ao comportamento do clero na seção 3, intitulada “O Concílio de Trento e a Reforma Católica: respostas diante da crise do catolicismo”.

Cada indivíduo passa a ser, portanto, responsável pela mudança desejada, e os exercícios são uma forma de se aplicar e atingir tal mudança.

Toledo e Skalinski Junior (2011) reforçam que é importante frisar que não se trata apenas de uma oração, mas, sim, de etapas orientadas que auxiliam no corpo e na mente. Tais etapas duram em torno de quatro semanas, tendo em cada semana seus objetivos específicos. Porém, para se atingir tais objetivos, era preciso que o indivíduo ficasse recluso para realizar sua meditação e, com ela, fazer seu exame de consciência.

Resumidamente, descreveremos a seguir cada etapa dos Exercícios Espirituais.

Primeira semana: o momento de se realizar um exame de consciência sobre o pecado ou comportamento que se quer corrigir. Esse resgate deve ser feito desde o levantar até o repouso ao dormir. Refere-se a um momento que incentiva/estimula o indivíduo a dominar seu corpo e seus sentimentos, afinal, todos possuímos três pensamentos, “[...] um que é propriamente meu, que sai da minha pura liberdade e querer; e outros dois que vêm de fora: um que vem do bom espírito e o outro do mau” (EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS, 1999, p. 13). Assim, cada vez que o indivíduo vence o pensamento do “mau”, ele vence a si mesmo, resistindo as tentações. Todos os exercícios nessa primeira semana buscam a resistência ao mau pensamento, ao pecado que se quer corrigir.

Para O'Malley (2004), essa primeira semana seria uma espécie de confissão, porém, com diferenciações em relação ao sacramento da Igreja. Essa confissão da primeira semana deveria ser realizada em dois momentos. “[...] primeiro, uma revisão ou um inventário moral da vida da pessoa até aquele momento; e, segundo, uma consciência profunda do perdão e do amor de Deus operante em cada momento ao longo do caminho, apesar dos pecados e faltas da pessoa” (O'MALLEY, 2004, p. 67). A confissão nesta primeira semana é um compromisso que se assume consigo mesmo, com Deus e com o próximo. Neste compromisso, passa a ser essencial a mudança na forma de comportamento.

Segunda semana: o objetivo é fazer com o que o praticante se coloque diante da figura de Jesus, desde o momento em que se levanta. Inácio orienta para essa semana a leitura do livro *Imitação de Cristo*, como, também, leituras sobre a vida

dos santos⁸⁵. Percebe-se que são indicações de leituras que trazem exemplos a serem seguidos, na busca do aperfeiçoamento espiritual.

[...] depois, observar o que fazem as pessoas sobre a face da terra, como ferir, matar, ir para o inferno, etc. Assim mesmo, o que fazem as pessoas divinas, a saber, realizar a santíssima Encarnação, etc. E, assim mesmo, o que fazem o anjo e nossa Senhora, a saber, o anjo cumprindo o seu ofício de legado, e nossa Senhora humilhando-se e dando graças à divina Majestade. E, reflectir, depois, para tirar algum proveito de cada uma destas coisas (EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS, 1999, p. 26).

Os bons são exemplos a serem seguidos, assim como os maus exemplos são os que devem ser negados. Assim, é um momento para o indivíduo refletir sobre o papel e a importância da humildade para se moldar a vida de Jesus Cristo. A humildade, no documento, é colocada como essencial para se alcançar a salvação.

Terceira semana: nessa semana ocorre uma continuação do processo de contemplação, porém, nesse momento, contempla-se todo o contexto da paixão de Cristo. “[...]como Cristo Nosso Senhor foi desde Betânia a Jerusalém até a última ceia” (EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS, 1999, p. 41). Assim, recorda-se histórias e sofrimentos da caminhada de Jesus, com o objetivo de que cada um realize uma reflexão de suas ações.

Quarta semana: dando continuidade à terceira semana, o momento passa a ser de reflexão acerca da ressurreição e aparição de Jesus para sua mãe Maria. Os momentos dos exercícios espirituais nessa semana deveriam ser realizados em quatro momentos: ao levantar-se, um pouco antes do almoço, às Vésperas (entre 15 e 18 horas), e por fim antes do jantar.

Apresentamos assim de forma breve as meditações realizadas em cada semana dos *Exercícios Espirituais*. Suas reflexões também tinham como objetivo fazer o indivíduo chegar à conclusão de que era preciso controlar seus impulsos, pois toda a ação sem controle era imprópria e poderia gerar conflitos e problemas tanto para si como também para a sociedade.

“Os Exercícios Espirituais podem ser considerados em si mesmos como uma espécie de pedagogia, uma vez que métodos de oração e de reflexão são

⁸⁵ A *Ratio* também recomenda a leitura dos santos, que são exemplos de cristãos com bons hábitos.

ensinados a fim de propiciar ao exercitante condições de realizar suas escolhas” (TOLEDO; SKALINSKI JUNIOR, 2011, p. 79). Uma característica levantada ainda por Toledo e Skalinski Junior é que nos documentos da Companhia de Jesus, a responsabilidade de se atingir os objetivos (espiritual/intelectual) é também do indivíduo. Isto porque, de nada adianta reformar a Igreja, se não existir uma reforma do próprio indivíduo, uma mudança de conduta pessoal.

Uma carta de Inácio de Loyola para Bartolomeu Romano (estudante jesuíta) nos mostra bem a ideia de que a responsabilidade de mudança era do próprio indivíduo. Ao que parece, o estudante culpava os outros pelos seus fracassos nos estudos. Assim, recebe a resposta de Loyola:

Está muito enganado se pensa que a causa de não conseguir aquietar-se nem dar fruto no caminho do Senhor está no lugar ou nos superiores ou nos irmãos. **Isso vem de dentro de você e não de fora**, isto é, **da sua pouca humildade**, pouca obediência, pouca oração e, enfim, **pouca mortificação e pouco fervor para avançar no caminho da perfeição**. Pode mudar de lugar, de superiores e de irmãos: mas se não muda o seu homem interior, nunca agirá bem e em qualquer lugar será o mesmo, até que chegue a ser humilde, obediente, devoto, mortificado no seu amor-próprio. De modo que procure esta mudança e não outra. Digo que procure mudar o homem interior e dominá-lo como servo de Deus, e não pense em nenhuma mudança externa, porque ou você será bom aí, em Ferrara, ou não será bom em nenhum Colégio (CARTAS DE SANTO INÁCIO DE LOYOLA, 1990, p. 135, sem grifos no original).

Assim, coloca-se a responsabilidade no aluno, indicando que seu insucesso se refere à falta de humildade e oração e, conseqüentemente, à falta de controle de seus impulsos, que o atrapalhavam no caminho de perfeição.

Esse desejo de mudança, de se alcançar a perfeição presente nos documentos da Companhia de Jesus, nos remete à teoria do processo civilizador de Elias (1994a). Para ele, não existe um comportamento ou atitude que seja natural do ser humano, mas sim, o que existe é um condicionamento que molda os indivíduos para os novos comportamentos desejados de uma sociedade. Assim, é o que percebemos nos documentos dos jesuítas, que desejavam moldar o homem de acordo com seus ideais. O indivíduo é formado, portanto, de acordo com uma determinada sociedade, de um determinado costume/cultura, por isto, não é possível analisar o indivíduo fora da sociedade e nem a sociedade sem o indivíduo.

Uma não pode ser estudada sem a outra, pois ambas se entrecruzam, estão relacionadas.

Segundo O'Malley (2004), os *Exercícios Espirituais* tiveram autorização papal no ano de 1548. Para o autor, eles, junto com as *Constituições*, foram as bases, os pilares do início desta nova ordem religiosa. Eram documentos que estabeleciam as regras que todos os membros deveriam seguir, como também, todos os que estavam em formação deveriam nelas se espelhar.

O'Malley (2004) pontua, ainda, que os *Exercícios Espirituais* foram escritos para ser um manual do professor, pois ele quem orientava a postura e as suas ações em relação a seus alunos. Era o professor, por meio das orientações expressas nos *Exercícios Espirituais*, que iria ajudar o novo integrante a preparar sua alma, a libertar-se de sentimentos que o prejudicava e, então, ajudá-lo a encontrar o que era da vontade de Deus e a salvação de sua alma. Também aponta que a pessoa que estava mediando a prática dos exercícios não deveria influenciar no resultado, pois a relação nesse momento é entre Deus e o indivíduo que pretendia entrar para a ordem.

Os jesuítas acreditavam que o homem poderia alcançar um aperfeiçoamento espiritual, se assim o desejasse. Assim como poderia treinar seu corpo para o andar, também era possível alcançar a perfeição espiritual, por meio de práticas de exercícios, que levariam o indivíduo até Deus. Com isso, era possível reformar a ação do homem, pelo próprio homem, sem ter que mudar os dogmas da Igreja. E para os jesuítas, esta era uma escolha racional.

Para Manso (2016), justamente por esse diferencial dos jesuítas, enquanto uma Ordem que acreditava que o homem poderia, por uma decisão racional, aperfeiçoar sua fé, o Concílio de Trento encontra nos jesuítas um importante instrumento em busca de seu movimento reformista. Para o autor, o Concílio recorre ao trabalho da Companhia de Jesus, como um forte instrumento de seu projeto de reforma católica. Missão essa realizada especialmente pelo campo da educação, mesmo não sendo uma ideia em seu projeto original. Trabalharam assim, “[...] abrindo escolas, seminários e universidades, instituições que serviam o duplo propósito de educar os membros da ordem e todos os leigos que quisessem obter a formação escolar que a Companhia oferecia” (MANSO, 2016, p. 260).

A educação praticada pelos jesuítas não se baseava apenas em uma transmissão de conhecimentos, isto porque, “[...] ela visava preparar para o apostolado e os bons costumes, contribuindo para a formação de um novo ideal de homem que pudesse efetivamente renovar, espiritualmente, a sociedade” (MANSO, 2016, p. 263). Objetivava, assim, a um aperfeiçoamento espiritual do ser humano, para que ele se voltasse para Deus e para a Igreja, sendo tal postura benéfica para a sociedade. Esse aperfeiçoamento espiritual ajudaria o indivíduo a ter um maior controle de seus atos, de suas pulsões, pois não a tendo, poderia praticar atos e ter comportamentos prejudiciais para a Igreja e para a sociedade. Tal postura está bem presente nos *Exercícios Espirituais*. “Para se vencer a si mesmo e ordenar a sua vida sem se determinar por afeição alguma que seja desordenada” (EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS, p. 9). Os princípios e as normas do cristianismo estão presentes nesse aperfeiçoamento espiritual. Tais controles dos instintos, feito pelo próprio indivíduo, Elias (1994) chamou de “segunda natureza”. As formas de comportamento, tidas como corretas, vão sendo incorporadas chegando ao ponto de serem tratadas como naturais, pois mesmo estando sozinho o indivíduo passa a controlar suas pulsões.

Costa (2004) pontua que os *Exercícios Espirituais* foram um importante recurso usado para a formação da espiritualidade do futuro jesuíta. Propunha um contato íntimo com Deus, como, também, a importância do desejo individual de mudança, na busca pelo ideal de perfeição almejado pela Companhia de Jesus. No documento também aparece a descrição do inferno, que certamente causava muito medo entre os cristãos.

Para Elias (1994), o medo, enquanto um elemento sociogênico, é um dos pilares do processo civilizador. O medo de ser excomungado, por exemplo, estava relacionado à exclusão social. Mas para entender esse medo é preciso entender a psicogênese do indivíduo. Para o autor, o medo pode desempenhar um papel substancial como um mecanismo de um processo civilizador, pois tais sentimentos são internalizados no ser, que passa a controlar seus impulsos de forma inconsciente.

4.3. AS CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS

Como afirmamos no tópico anterior, ao analisarmos os documentos da Companhia de Jesus, torna-se indispensável entender os momentos de vida de Inácio de Loyola, isto porque, eles formaram sua essência e, por conseguinte, sua vivência está presente nas entrelinhas de tais fontes. Para Rops (1999), até mesmo a experiência militar de Loyola refletiu nas Constituições da nova ordem. Entretanto, diferentemente da vivência militar, em que o combate era diretamente com o oponente, tanto os Exercícios Espirituais como as Constituições da Companhia de Jesus, nos mostram que se buscava um novo tipo de combate – o individual. Uma guerra interior contra as fraquezas e contra os pecados que poderiam afastar o indivíduo de Deus. Um combate espiritual.

Manso (2016) pontua que as Constituições foram elaboradas para orientar toda a atividade praticada pela nova ordem religiosa, como, também, para estipular as regras a que deveriam ser submetidos os que desejassem nela entrar. A importância da organização de tal documento está presente no prefácio da primeira edição da obra, escrita no ano de 1559, em que é mencionado o porquê de se organizar as Constituições da Companhia de Jesus: a fim de se ter uma uniformidade nos estabelecimentos dos jesuítas; porém, reforça-se, ainda nesta parte, que devido à grande diversidade das regiões por onde os jesuítas adentraram, tais regras deveriam ser ajustadas conforme a realidade vivida em cada região. Neste primeiro contato com o documento já visualizamos a palavra “perfeição” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 21), tão citada nos escritos da Companhia de Jesus. Assim, uma indagação que permaneceu ao longo da leitura dos documentos da ordem é o que seria afinal esse estado de perfeição, tão presente em seus documentos e tão desejada por Loyola?

Em suma, as Constituições formam todos nós para a **perfeição**, e ensinam com que armas devemos lutar contra três inimigos mais poderosos, contrapondo a castidade à concupiscência da carne, a pobreza à concupiscência dos olhos e a obediência à soberba da vida (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 22, sem grifos no original).

A perfeição seria, assim, um estado em que o indivíduo conseguisse controlar seu comportamento, disciplinando seu corpo e sua mente em relação ao

que poderia atrapalhar e afastá-lo de seu objetivo maior. Tal conceito é, ao nosso ver, também mencionado neste prefácio.

[...] as nossas Constituições pretendem que sejamos homens crucificados para o mundo e para os quais o próprio mundo está crucificado, **homens novos, que se despojaram dos próprios afetos**, para se revestirem de Cristo, **mortos a si mesmos**, para viverem para a justiça (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 23, sem grifos no original)

Por conseguinte, a perfeição era um grau em que o indivíduo conseguiria controlar seu comportamento, não caindo nas tentações do mundo e nos prazeres da carne, e, assim, vivendo uma vida plena para Cristo. Homens mortos para o que é do mundo, mas vivos para Cristo. E, para se alcançar esse grau, era preciso oração e conhecimento de sua religião. Esse era o caminho para se alcançar a negação dos prazeres da carne. “Para melhor chegar a este grau de perfeição, tão precioso na vida espiritual, o maior e mais grave dever de cada um há de ser procurar em Nosso Senhor a sua abnegação e mortificação contínua, em tudo o que for possível” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 65).

E como, portanto, atingir tal estado de perfeição?

[...] para atingi-lo, além do exemplo da vida, é necessária a doutrina e o modo de propô-la; uma vez que os candidatos houvessem lançado os fundamentos da abnegação de si mesmos e do progresso nas virtudes, deverá construir-se o edifício das letras e o modo de servir-se delas para melhor conhecer e servir a Deus criador e Senhor nosso (FRANCA, 1952, p. 39).

Assim, era a formação e a oração que iria ajudar os indivíduos a se comportarem tal como deveriam, assumindo o controle de seus atos segundo as exigências necessárias para alcançar sua salvação. “A idéia básica – que já se podia encontrar nos *Exercícios* – era a de que o homem mais eficaz de todos é aquele que se torna mais totalmente senhor de si mesmo; era para o domínio de si que se devia preparar os futuros soldados de Cristo” (ROPS, 1999, p. 59).

Durante a leitura do documento, ao lermos a carta do papa Paulo III – fórmula que aprovou a Companhia de Jesus, escrita em 1540 – conseguimos estabelecer conexões entre o objetivo da edificação da ordem e o Concílio de Trento. Assim, observamos que seu objetivo (da ordem) vai também ao encontro ao que estava se buscando nas discussões do Concílio de Trento. Vejamos:

Todo aquele que pretende alistar-se sob a bandeira da cruz na nossa Companhia, que desejamos se assinale com o nome de Jesus, para combater por Deus **e servir somente ao Senhor e ao Romano Pontífice**, seu Vigário na terra, depois do voto solene de perpetua castidade persuada-se que é membro da Companhia. Esta foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã, e para a propagação da fé, por meio de pregações públicas, do ministério da palavra de Deus, dos Exercícios Espirituais e obras de caridade, e nomeadamente pela formação cristã das crianças e dos rudes, bem como por meio de Confissões, buscando principalmente a consolação espiritual dos fieis cristãos (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 29, sem grifos no original).

Em consonância com as discussões que estavam sendo realizadas no Concílio de Trento, o objetivo da Companhia de Jesus no ato de sua edificação era o aperfeiçoamento das almas na vida e na prática da religião. O foco era na forma que esse fiel vivia e como ele praticava a religião. Veio, assim, para ajudar na propagação da fé e no fortalecimento da Igreja. Para o fortalecimento da instituição, a obediência ao Papa é reforçada na carta, sendo um diferencial da ordem jesuítica.

Ainda na carta, o Papa orienta a nova ordem sobre a importância da educação cristã e dos mandamentos da Igreja, visto que era preciso se preocupar com a estrutura da Instituição, pois “[...] o edifício da fé não pode levantar-se nas almas sem fundamento” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 33).

Também é recomendado pelo Papa que ninguém seja recebido para a ordem da Companhia sem antes ser feito um exame sobre a vida e os costumes do pretendente. Deve assim se mostrar correto na “pureza da vida cristã”, como também, no conhecimento da doutrina (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 35).

Como citado anteriormente, um dos votos realizados pelos integrantes da Companhia de Jesus era o de obediência ao papa que, em nossa análise, está relacionado ao compromisso dos jesuítas na recuperação e no fortalecimento da Igreja Católica. Assim, mesmo tendo como finalidade a salvação/perfeição das almas de seus membros, fim este expresso nas Constituições, pode-se aferir que a missão da Companhia de Jesus ia além, que era o de restaurar e fortalecer a Igreja.

Os que entravam para a ordem deveriam obrigatoriamente fazer três votos: de obediência, de pobreza e de castidade. Além destes, deviam também ser obedientes ao papa, e estar disposto em “[...] ir a qualquer parte onde Sua Santidade mandar, quer e entre fiéis, quer entre infiéis, para qualquer fim que diga

respeito ao culto divino ou ao bem da Religião Cristã” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 46).

As Constituições reforçam sobre a importância da obediência que os membros deveriam ter em relação ao Papa e aos superiores da Companhia. Suas palavras e decisões são visualizadas como decisões divinas.

Persuada-se cada um que os que vivem em obediência devem **deixar-se guiar e dirigir pela divina Providência**, por meio do Superior **como se fossem um cadáver que se deixa levar seja para onde for**, e tratar à vontade; ou como um bordão de um velho que serve a quem o tem à mão, em qualquer parte, e para qualquer coisa em que o quiser usar (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 162, sem grifos no original)

Os integrantes deveriam estar dispostos a seguir não suas vontades, mas sim, a de seus superiores, pois a vontade de seus superiores era, naquele contexto, a vontade de Deus.

Para alguns membros, admitia-se apenas os três primeiros votos. Os admitidos na Companhia, “[...] devem ter letras suficientes [...] e ser provados longamente na vida e nos costumes, como a sua vocação exige” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 47). Por conseguinte, a preocupação intelectual e moral estava presente na ordem.

A intenção do quarto voto de obediência ao Papa referia-se e refere-se ainda, inteiramente às missões. É neste sentido que devem entender-se as Bulas quando se trata desta obediência; em tudo aquilo que ordenar o Sumo Pontífice, para onde quer que ele envie, etc. (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 156).

Assim, o quarto voto está relacionado à obediência que deveria ter os jesuítas em relação às missões da Igreja Católica e a busca pela recuperação da Igreja. O resgate que se buscava e que fora discutido no Concílio de Trento refere-se também a uma missão, pois está relacionado ao fortalecimento e restauração da própria Igreja Cristã que estava enfraquecida.

A seguir, tem-se a organização em relação aos votos que os integrantes da Companhia de Jesus deveriam realizar.

Primeira Categoria	Professos	Obediência, Pobreza, Castidade e Obediência ao Papa.
Segunda Categoria	Coadjuutores	Obediência, Pobreza e Castidade.

Terceira Categoria	Escolásticos	Obediência, Pobreza e Castidade.
Quarta Categoria	Os que são admitidos em caráter preparatório	Nenhum voto.

(Fonte: Constituições, 1997, p. 47. Organizado pela autora)

Conforme as orientações das *Constituições da Companhia de Jesus*, os admitidos tinham que passar por dois anos de provação antes de realizar qualquer voto, ou com mais tempo se assim o superior da ordem achar melhor. Apesar de eles não fazerem os votos nesse tempo, deviam seguir todas as regras da Companhia de Jesus. Por conseguinte, o voto de obediência ao Papa era realizado apenas entre os membros que se encontravam na primeira categoria.

As Constituições estabelecem que caberá ao superior da Companhia de Jesus a aprovação ou não do candidato à ordem. Também deveria ser maior de 14 anos, sendo a profissão dos votos realizada após os 25 anos.

Uma das condições para entrar na Companhia de Jesus era a divisão de seus bens. Pontua-se que tal postura de desapego era necessária para se alcançar a perfeição espiritual, pois tendo como base as Sagradas Escrituras, a bandeira defendida era a de que “[...] se queres ser perfeito vai, vende o que tens, dá aos pobres e segue-me” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 54). A pobreza refere-se, portanto, a uma condição essencial de se alcançar a pureza divina. A riqueza é visualizada como algo que poderia enfraquecer a solidez da ordem religiosa, e ser prejudicial para se alcançar a perfeição cristã. A pobreza na visão dos primeiros jesuítas protegeria a essência da ordem.

Mais um ponto que podemos relacionar com as discussões trabalhadas no Concílio de Trento, sobre os religiosos que acumulavam riquezas, que não praticavam a religião e não eram exemplos. Era preciso assim, evitar esses erros do passado, e por isso é tão recomendada tal regra.

Todos os que estão sob a obediência da Companhia lembrem-se que devem dar gratuitamente o que gratuitamente receberam, sem pedir nem aceitar estipêndio nem esmola alguma, em recompensa de missas, confissões, sermões, lições sacras, visitas, ou qualquer outro ofício que, segundo o nosso Instituto, a Companhia pode exercer (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 166, grifos no original).

Tudo isso é pontuado como condição para o aperfeiçoamento espiritual. Essa regra também proibia os integrantes de terem bens próprios, devendo possuir apenas o que era essencial para suas necessidades básicas. Até mesmo nas viagens em missões não deviam receber nada em troca pelo seu trabalho. O mesmo deveria ser realizado sem pagamento, pois estava relacionado o que para eles era um bem maior, o da religião.

Esse desapego estende-se também no que se refere às relações com seus familiares, isto porque, aos olhos da Companhia de Jesus, essa relação não tem benefício ao espírito, pelo contrário, pois ela acaba sendo um empecilho no aperfeiçoamento espiritual. “Deve, portanto, esforçar-se por perder todo o apego carnal para com os parentes, e converte-lo em afeto espiritual” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p.56).

Importante pontuar que em busca dessa perfeição espiritual, devia o integrante da ordem aceitar que seus erros fossem manifestados aos Superiores, por quem os ouviu em confissão⁸⁶, devendo, assim, aceitar que seja corrigido nos costumes, em busca de sua perfeição espiritual. Tal questão nos chamou a atenção, em virtude de que estamos nos referindo a um sacramento tido como sigiloso.

Identificamos que o sacramento da confissão também é valorizado no *Ratio Studiorum*, sendo visualizado como uma forma de corrigir os erros, e ajudar na formatação cristã do indivíduo. Tanto que existia todo um controle sobre quem participava de tal sacramento. “Procure que ninguém omita a confissão mensal; prescreva que entreguem todos aos Confessores um cartão com o próprio nome, cognome e classe para que depois, pela verificação dos cartões, saiba os que faltaram” (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 117). Ou seja, em virtude de tal sacramento ser essencial na formatação do ideal cristão que se buscava, existia todo um controle organizado de quem participava ou não da confissão.

As *Constituições* também estabelecem que os jesuítas deveriam passar por seis experiências tidas como principais. A primeira era a realização dos exercícios espirituais de Loyola. A segunda experiência era o serviço em hospitais. Na sequência, deveriam passar por um período de peregrinação (que poderia ser

⁸⁶ O Sacramento deveria ser realizado pelo integrante a cada oito dias.

substituído por mais um mês em um hospital). A quarta experiência era passar pelos trabalhos mais humildes existentes na ordem. A quinta era explicar a doutrina cristã para as crianças e pessoas rudes. E, por fim, a última experiência, refere-se à prática da pregação e da confissão. Durante esse período de experiências, nenhum estudante deveria se pronunciar como membro da Companhia de Jesus.

As Constituições da Companhia de Jesus reforçam a importância da frequência dos sacramentos. Tais sacramentos deveriam ser levados a sério e praticados com frequência pelos integrantes. Mais uma ponte que podemos relacionar com o Concílio de Trento.

No ano de 1547, as discussões do Concílio estavam no terreno dos sacramentos⁸⁷, tanto que logo no início afirma:

Se alguém differ, que os Sacramentos da Lei nova não foraõ todos infituidos por Jefu Chrifto Senhor noffo, ou que faõ mais, ou menos do que fete: a faber, Baptifmo, Confirmação, Euchariftia, Penitencia, Extrema-Unção, Ordem, e Matrimonio; ou que alguns deftes fete Sacramentos não he verdadeira, e propriamente Sacramento; seja excommungado (REYCEND, 1781, p. 173).

No Concílio, os sacramentos são reforçados como necessários e fundamentais para a fé e salvação do fiel. Por conseguinte, os documentos da Companhia de Jesus também reforçam a importância de tais momentos.

Seguindo nossa análise sobre as *Constituições da Companhia de Jesus*, a quarta parte do documento, intitulada *Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na Companhia*, direciona a organização didática e o espírito que deveria animar toda a atividade pedagógica da ordem. Conforme Rodrigues (1917), a leitura da quarta parte das Constituições da Companhia de Jesus, muito nos esclarece sobre o sistema de educação/ensino presente nos colégios⁸⁸ e universidades da ordem. Tais questões que, a posteriori, resultaram na elaboração do *Ratio Studiorum (1599)*.

O fim que a Companhia tem diretamente em vista é ajudar as almas próprias e as do próximo a atingir o fim último para o qual foram

⁸⁷ Nas *Normas Complementares* especifica-se que a licença para ouvir as confissões será permitida após ser aprovado sobre os conhecimentos pastorais e de teologia moral (CONSTITUIÇÕES, 1997).

⁸⁸ As instituições fundadas pela Companhia de Jesus tinham inicialmente o objetivo de receber apenas religiosos para o aprimoramento de sua formação. As casas dos jesuítas, de início, eram os colégios onde os jovens poderiam residir para a sua formação.

criadas. Este fim exige uma vida exemplar, doutrina necessária, e maneira de a apresentar. Portanto, uma vez que se reconhecer nos candidatos o requerido fundamento de abnegação de si mesmos e o seu necessário progresso na virtude, devem-se procurar os graus de instrução e o modo de utilizá-la para ajudar a melhor conhecer e servir a Deus nosso Criador e Senhor (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 115).

Era preciso, portanto, ajudar as almas dos religiosos como dos próximos a eles, a fim de se atingir o “fim último”, que era a perfeição para a salvação da alma. Esta era a finalidade da Companhia de Jesus. Seguindo este fim, deveriam ter uma vida exemplar.

Para isso a Companhia funda colégios⁸⁹ e também algumas universidades, onde os que deram boa conta de si nas casas e foram recebidos sem os conhecimentos doutrinários necessários possam instruir-se neles e nos outros meios de ajudar as almas (CONSTITUIÇÕES, 1997, p.115).

Para se alcançar este fim, as Constituições colocam a Faculdade de Teologia como a mais apropriada, a formação essencial nas universidades da Companhia de Jesus, pois, como pontua Rodrigues (1917), na visão dos jesuítas se não apresentou bons teólogos não cumpriu sua missão de ensinar.

Na Teologia, os professores deveriam usar sempre textos seguros para a Doutrina Cristã. “Em teologia ensinar-se-á o Antigo e o Novo Testamento, e a doutrina escolástica de S. Tomás. Na teologia positiva escolher-se-ão os autores que mais convêm ao nosso fim” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 143).

Ainda no documento da ordem, está presente um capítulo específico para as normas de bons costumes. Tal parte estabelece que era preciso ter todo um cuidado em relação aos que entram nas universidades dos jesuítas. Estabelece que estes que entram devem além de receber a instrução nas letras, também aprender os costumes cristãos. “Será de grande ajuda para isso que todos se confessem ao menos uma vez por mês, ouçam a missa diariamente, e a pregação todos os dias de festa quando a houver” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 146). Além

⁸⁹ Como os colégios eram abertos por meio de benfeitores, existe toda uma preocupação nas constituições para com a gratidão que os membros deveriam ter aos mesmos. “De maneira geral a Companhia deve ter-se como especialmente obrigada, por dever de caridade e de amor, a render aos fundadores e a seus parentes, em vida e depois da morte, todos os serviços compatíveis com a nossa humilde profissão, para a glória divina” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p.120).

disso, em busca de se moldar aos costumes cristãos, um dia na semana é estabelecido a aula de doutrina cristã.

Quando um aluno cometia alguma infração aos olhos da Constituição, era advertido por um corretor (que não deveria ser membro da Companhia). Esse corretor tinha a função de “[...] inculcar temor e infringir o castigo àqueles que dele precisarem e puderem ser punidos” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 147). Entretanto, quando as palavras do corretor não fossem suficientes, o aluno poderia ser expulso da aula. O Corretor era um recurso que deveria ser usado apenas quando as palavras não surtiram efeito.

Para ser finalmente admitido como membro integrante da Companhia de Jesus, o candidato deveria passar por uma rigorosa avaliação de sua vocação e de seus conhecimentos. Deveria provar o conhecimento para tal função, como teologia escolástica e de Sagrada Escritura. Deveria cursar Artes e Teologia e, após os estudos, “Como prova de seu aproveitamento, deverá cada um, antes da profissão, defender teses de lógica, filosofia e teologia escolástica, diante de quatro examinadores [...]” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 153).

A preocupação com o comportamento de seus integrantes é marcante nas Constituições da Companhia de Jesus, tanto que fora elaborada, em sua sexta parte, como deveria ser a vida pessoal de cada integrante que fora admitido na Companhia de Jesus. Assim, os que eram admitidos na ordem, como professores ou como coadjutores formados, deveriam se atentar às regras em sua vida pessoal. Essas regras deveriam ser respeitadas, para se conseguir chegar ao fim da perfeição, tão pontuado pela ordem.

Na sétima parte das *Constituições* é informado sobre como se dará as relações com os próximos, dos que forem incorporados à Companhia de Jesus. Especifica-se no capítulo IV de tal parte, que a ajuda se dará não apenas nas missões nos diversos países em que os membros foram deslocados, mas, também, a ajuda se dará por meio de casas e colégios da Companhia, e assim, especifica-se como que essas residências e colégios poderão contribuir para o fim da Companhia de Jesus.

A primeira maneira dessas instituições poderem contribuir é com o exemplo. Aqui, podemos relacionar novamente com as normas discutidas no Concílio de Trento, que mostram que, para a edificação da religião cristã era preciso ser

exemplo, caso contrário esse fiel não seria resgatado e não se sentiria obrigado a participar dos sacramentos. “A primeira é o bom exemplo da perfeita honestidade e virtude cristã, procurando edificar aqueles com quem se trata, tanto com boas obras como com palavras, ou antes, mais com boas obras do que com palavras” (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 184).

Nas *Normas Complementares* das Constituições, aprovadas em 1995, é pontuado a fidelidade da ordem às exigências da Igreja e às suas necessidades. Para isso, e com esse objetivo, a ordem deve se renovar e, se necessário, adaptar sua atividade. Assim, então, para o fim estipulado em Trento “[...] recuperar a paz do povo cristão, e a inteireza da Religião Cristã” (REYCEND, 1781, p. 23).

[...] a missão da Companhia é a seguinte: como servidores da missão universal de Cristo na Igreja e no mundo de hoje trabalhar pela salvação integral em Jesus Cristo, que começa nesta vida e alcança na vida eterna a sua plenitude. Portanto, a missão atual da Companhia foi definida como o serviço da fé, do qual a promoção da justiça constitui uma exigência absoluta (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 234).

A Companhia estava, portanto, a serviço da fé, tendo como missão maior o servir a Igreja no trabalho de salvação do indivíduo. Seu trabalho estava assim, relacionado ao mundo terreno e ao mundo espiritual.

Enfim, essas são apenas algumas considerações acerca das Constituições da Companhia de Jesus, especialmente questões que podemos estabelecer relações com as discussões realizadas no Concílio de Trento. O documento oficial sobre o trabalho educativo dos jesuítas foi publicado apenas em 1599, sendo fruto das experiências dos colégios e universidades jesuíticas. Intitulado como *Ratio Studiorum*, tais normas foram encaminhadas para todos os ambientes educativos da Companhia de Jesus, sendo um complemento de suas Constituições.

4.4. O RATIO STUDIORUM

O *Ratio Studiorum* foi usado nos colégios e universidade dos jesuítas, a fim de direcionar as práticas educativas nos dois primeiros séculos de existência da ordem, sendo essencial em virtude do crescimento de seus estabelecimentos. Apesar de na quarta parte das *Constituições da Companhia de Jesus* constar as discussões em torno de como deveriam instruir nas letras, os jesuítas sentiram a

necessidade de algo mais elaborado sobre as práticas educativas que deveriam estar presentes nos colégios e universidades.

O documento finalizado e publicado no ano de 1599 possui um total de 467 regras. Importante frisar que ele foi o resultado de anos de experiência nos colégios e universidades da Companhia de Jesus. “O código de leis que passava assim a orientar a atividade pedagógica da Companhia, representava os resultados de uma experiência de meio século. Experiência rica, ampla, variada, que talvez constitua um caso único na história da pedagogia” (FRANCA, 1952, p. 5). Tal documento prevaleceu até a supressão da Companhia de Jesus em 1759.

Logo em seu início, já em sua primeira regra⁹⁰ esclarece sobre o objetivo dos estudos nos colégios e instituições jesuíticas. O ensino é elencado como um dos ministérios da Companhia de Jesus, porém ele deveria priorizar as disciplinas que estavam relacionadas ao fim da ordem que era ajudar a levar o indivíduo “[...] ao conhecimento e amor do Criador” (RATIO STUDIORUM, 1952, p.69). Ou seja, uma educação em prol da religião.

Caberia, assim, ao Provincial o zelo para que esse objetivo ocorresse na prática em todos os estabelecimentos. Porém, dentro dos institutos jesuíticos, responsabilidade maior tinha o reitor, que deveria zelar pelo bom andamento dos estudos. Para tal fim, contava com pessoas capacitadas para lhe ajudar, tal como o prefeito geral dos estudos e o cancelário.

No método pedagógico dos jesuítas, presente em seu plano de estudos, é visível, segundo Franca (1952), a influência do humanismo, devido a presença dos autores clássicos, tais como Quintiliano, adotado por vários jesuítas⁹¹. O autor pontua que a adesão aos clássicos ocorreu no ensino de humanidades, porém, na Filosofia e na Teologia, a tradição escolástica medieval permaneceu⁹². Assim, a ordem de Inácio nasce sistematizada com esta formação escolástica e escolhe

⁹⁰ Não será nosso objetivo descrever regra por regra do documento, mas sim, apenas as que conseguimos estabelecer relações com o objeto específico desta tese.

⁹¹ Conforme Rodrigues (1917), a língua latina estava no centro do curso de Humanidades. Isso porque era preciso entender os autores tidos como clássicos, pois além de ler, era preciso também falar adequadamente o latim.

⁹² Segundo Franca (1952), nos primeiros anos do século XVI tem-se um grande esforço de uma restauração dos clássicos do medievo e é justamente na Universidade de Paris que se tem um movimento de restauração tomista, fomentado pelo dominicano Pedro Crockaert.

Tomás de Aquino como seu grande clássico medieval. Esta decisão por Aquino influencia na orientação pedagógica da ordem e em seu plano de estudos.

Na regra 9 o documento deixa bem claro que nas instituições da Companhia de Jesus deve-se usar o clássico do medievo Tomás de Aquino, e não o que se usava em outros cursos de Teologia. Na Universidade de Évora, em seu curso de Teologia, ele era o autor estudado. Já o Curso de Teologia em Coimbra continuou a usar a obra de Pedro Lombardo⁹³, o *Livro das Sentenças*. Conforme Dias (2009), com Pedro Lombardo tem-se uma compilação dos textos que antes eram trabalhados, gerando a obra *Sentenças*, que “[...] tornaram-se verdadeiros compêndios sistemáticos, completos e racionais, sobre as verdades fundamentais do Cristianismo” (DIAS, 2009, p. 90). A obra era uma mistura de Teologia com Filosofia, especialmente a de Aristóteles, reformada sob os pontos da fé cristã. Por conseguinte, é com Tomás de Aquino que a obra de Aristóteles se torna mais aceita em relação as exigências dos dogmas cristãos. “Santo Tomás propõe-se compaginar a verdade filosófica de Aristóteles com a verdade revelada por Deus” (DIAS, 2009, p. 90). Dessa forma, o documento reforça a necessidade de se usar tal autor clássico. “Lembre-se de modo muito especial que às cadeiras de teologia não devem ser promovidos senão os que são bem afeiçoados e São Tomás; os eu lhe são adversos ou menos zelosos da doutrina, deverão ser afastados do magistério” (RATIO, STUDIORUM, 1952, p. 70). Ou seja, para um professor ser admitido em uma escola dos jesuítas, tal profissional deveria ser adepto aos ensinamentos de Aquino, caso contrário, deveria ser afastado da função.

A preocupação com as leituras e seus respectivos autores está presente no documento, nas regras do Provincial e do Prefeito de Estudos Maiores.

Proibição de livros inconvenientes. - Tome todo o cuidado, e considere este ponto como da maior importância, que de modo algum se sirvam os nossos, nas aulas, de livros de poetas ou outros, que possam ser prejudiciais à honestidade e aos bons costumes, enquanto não forem expurgados dos fatos e palavras inconvenientes; -e se de todo não puderem ser expurgados, como Terêncio, é preferível que não se leiam para que a natureza do

⁹³ Teólogo que viveu no século XII. Como os demais mestres de Teologia de seu tempo, escreveu textos de comentários à Sagrada Escritura. A sua obra-prima é constituída pelos quatro livros das *Sentenças*. Trata-se de um texto nascido e finalizado para o ensino (PAPA BENTO XVI, 2009, p. 1).

contendo não ofenda a pureza da alma (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 77).

Livros que se devem dar aos estudantes. — Nas mãos dos estudantes de teologia e filosofia não se ponham todos os livros⁹⁴ mas somente alguns, aconselhados pelos professores com o conhecimento do Reitor: a saber, **além da Suma de Santo Tomás para os teólogos e de Aristóteles para os filósofos um comentário para consulta particular. Todos os teólogos devem ter o Concílio Tridentino e um exemplar da Bíblia, cuja leitura lhes deve ser familiar.** Consulte o Reitor se convém se lhes dê algum Santo Padre. Além disto, dê a todos os estudantes de teologia e filosofia algum livro de estudos clássicos e advirta-lhes que lhe não descuidem a leitura, em hora fixa, que parecer mais conveniente (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 87, sem grifos no original).

Percebe-se uma grande preocupação com a uniformidade de ideias presente nos estabelecimentos de ensino dos jesuítas. Tanto que uma das funções que o documento atribui ao prefeito de estudos era justamente o cuidado com essa uniformidade.

Uniformidade no modo de ensinar. - Zele com grande empenho para que os professores novos conservem o método de ensino dos seus predecessores, bem como os outros costumes não alheios ao nosso regime escolar afim de que os externos não se queixem da mudança freqüente dos professores (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 104).

Assim, sempre que alguma instituição dos jesuítas recebesse um professor novo, cabia ao prefeito de estudos todo um zelo e cuidado no que se refere ao ensino desse professor. Era preciso uma uniformidade de ideias em relação aos mestres. Para isso, realizava visitas nas aulas, a fim de verificar como estava sendo feito o ensino da doutrina cristã.

Tal preocupação nos remete à compreensão de Norbert Elias (1994a) de que a civilização não é um estado acabado, mas sim, um processo, pois ainda está em movimento. E esse processo de civilização seria feito por meio da eliminação de tudo que caracteriza o estágio anterior da humanidade, o da barbárie. Por conseguinte, a eliminação das leituras é uma das formas de se evitar o que poderia prejudicar o projeto de restauração da Igreja.

⁹⁴ Existia todo um cuidado com a disciplina e, dessa forma, se fazia necessário a vigilância e o zelo pela boa educação. Entretanto, havia uma vigilância mais atenta no que se referia às leituras. Inácio de Loyola estabeleceu nas Constituições que se retirassem as palavras imorais das leituras e, se necessário, eliminasse toda a obra a fim de permanecer a decência (RODRIGUES, 1931, p.451).

O curso de Teologia no plano de estudos da Companhia de Jesus foi organizado, em termos curriculares, da seguinte forma:

- Teologia Escolástica (4 anos): aulas semanais;
- Teologia Moral (2 anos): aulas diárias;
- Sagrada Escritura (2 anos): aulas diárias;
- Hebreu (1 ano): aulas semanais.

A regra 12 do Provincial esclarece sobre o Curso de Casos de Consciência, também conhecido como Teologia Moral. Afirma que nos colégios onde existissem seminário de Casos de Consciência⁹⁵ para os membros da ordem, dever-se-ia nomear dois professores que trabalhassem os casos no tempo de dois anos. O documento passa ao leitor uma importância atribuída às lições de Casos de Consciência. Orienta que nas casas e colégios, mesmo existindo já no estabelecimento as aulas de Casos ou Teologia Moral, deveria ser realizada duas vezes na semana o que o documento chama de “Conferência de Casos”, que deveria ser feita por um sacerdote eleito pelo provincial. Todos deveriam participar, até mesmo os que já estudavam Teologia Moral.

Para termos uma ideia da importância atribuída à Teologia, os professores que lecionavam no curso de Filosofia deveriam ter concluído antes o curso de Teologia, pois a primeira estava subordinada à segunda. A preocupação era com novidades, conteúdos que poderiam ser considerados suspeitos. “Os que foram inclinados a novidades ou demasiado livres nas suas opiniões, deverão, sem hesitações, ser afastados do magistério” (RATIO, STUDIORUM, 1952, p. 71).

O fim do curso de Filosofia, portanto, era preparar o aluno para o curso de Teologia.

Fim. — Como as artes e as ciências da natureza preparam a Inteligência para a teologia e contribuem para a sua perfeita compreensão e aplicação prática e por si mesmas concorrem para o mesmo fim, o professor, procurando sinceramente em todas as cousas a honra e a glória de Deus, trate-as com a diligência devida, de modo que prepare os seus alunos, sobretudo os nossos para a teologia e acima de tudo os estimule ao conhecimento do Criador (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 99).

No curso de Filosofia o autor principal estudado era Aristóteles, substituído apenas em questões que se pudessem colocar em risco ou contradizer a fé católica. Também se incentiva no *Ratio* a leitura de Aquino, pedindo que se fale dele sempre que possível.

Após iniciar o curso de Filosofia, era realizado um exame com o aluno. Se ele demonstrasse que era fraco para a Filosofia, era encaminhado para o curso de Casos ou para o magistério inferior. No segundo exame, os que passaram no primeiro, eram separados e divididos em três graus: “[...] os que excedem a mediania e estes deverão prosseguir os demais estudos; os que lhe ficam abaixo e estes lhe serão logo aplicados aos Casos; e finalmente os que apenas a atingem e entre estes caberá ainda uma discriminação” (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 72).

Percebe-se que o aluno de Teologia deveria ser um aluno acima da média. Seu talento/conhecimentos era mensurado até mesmo durante o curso. No decorrer dos estudos, se for constatado que houve um engano na seleção, e que se trata de um aluno mediano, tal estudante poderia ser encaminhado para Casos. “Se algum talvez dos que foram aplicados à filosofia ou à teologia, no decurso dos estudos, mostrar que não excede a mediania como a princípio se julgara, também ele, após exame idêntico, deverá ser enviado aos Casos” (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 74).

Na sequência, o documento descreve então o que se entende por mediania.

Que se entende por mediania. - A mediania, de que acima se fala, deve entender-se no sentido em que vulgarmente se entende quando se diz de alguém que é de talento mediano, a saber, quando percebe e compreende o que ouve e estuda e é capaz de dar razão suficiente a quem lhe pede, ainda que, em filosofia e teologia, não atinja o grau de doutrina que as Constituições designam com a expressão “haver nela feito bastante progresso”, nem seja capaz de defender as teses aí mencionadas com o saber e a facilidade com que as defenderia quem fosse dotado de talento para ensinar Filosofia e Teologia (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 74)

Alguém de talento mediano referia-se a um aluno que não demonstra aptidão para continuar os estudos em Teologia por não conseguir defender as teses. Os que mostrassem facilidade com as defesas, seriam considerados com talento para ensinar nas faculdades de Filosofia e Teologia.

Na sequência, a quarta regra do provincial tece considerações sobre os professores, que deveriam ser exemplos para seus alunos, tal como fora Inácio de Loyola. “O fim especial do Professor, tanto nas aulas quando se oferecer a ocasião, como fora delas, será mover os seus ouvintes ao serviço e ao amor de Deus e ao exercício das virtudes que lhe são agradáveis, e alcançar que para este objetivo orientem todos os seus estudos “(RATIO STUDIORUM, 1952, p. 87).

Caberia, assim, ao professor, zelar para que seus alunos participassem dos sacramentos, das missas, e que fugissem de tudo que era contrário aos princípios religiosos, se atentando aos costumes e à negação dos vícios. O professor deveria ser obediente ao reitor e ao prefeito de estudos. Também deveria ter todo um cuidado com as palavras pronunciadas a seus alunos.

Evite-se a novidade de opiniões. Ainda em assuntos que não apresentem perigo algum para a fé e a piedade, ninguém introduza questões novas em matéria de certa importância, nem opiniões não abonadas por nenhum autor idôneo, sem consultar os superiores; nem ensine coisa alguma contra os princípios fundamentais dos doutores e o sentir comum das escolas. Sigam todos de preferência os mestres aprovados e as doutrinas que, pela experiência dos anos, são mais adotadas nas escolas católicas (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 88).

A uniformidade de ideias deveria estar presente no discurso de todos os professores, tanto que evitar a novidade de opiniões refere-se a uma regra geral para os docentes. Porém, é preciso levar em consideração que a novidade em relação a autores ou ideias, poderiam colocar em risco o projeto maior, que era a recuperação da religião.

Das regras gerais passemos agora a descrever sobre as regras do professor de Sagrada Escritura. Nelas, podemos estabelecer mais uma relação com o Concílio de Trento. O documento já inicia que tal professor deve ter “[...] especial atenção ao sentido literal” (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 90), isto porque, era ele quem deveria se comprometer com o ensino da religião, como, também, fundamentar com os alunos as regras dos bons costumes. Era ele, portanto, que iria defender, por meio de seus ensinamentos, as questões acertadas nos Concílios, tal como o que fora acertado no Concílio de Trento.

Seguir as explicações dos Papas e Concílios - Se os cânones dos Papas ou dos Concílios, principalmente, gerais indicam o sentido literal de alguma passagem, defenda-o como literal; e não

acrescente outros sentidos literais apoiado em razões muito fortes. Se alegam outrossim um texto expressamente para confirmação de um dogma, ensine também que, literal ou místico, este é indubitavelmente o seu sentido (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 91)

Essa preocupação em seguir as explicações dos papas e dos concílios deriva do próprio Concílio de Trento, que buscou em suas decisões fortalecer o poder do papa, pois tal figura deveria zelar pela Igreja universal. Assim, todas as discussões e organização estavam com o olhar nesse objetivo.

Nas regras relacionadas aos professores de Teologia, novamente podemos estabelecer relações com o Concílio de Trento. Conforme o documento, os professores deveriam seguir a doutrina de Tomás de Aquino. “Quando for duvidosa a opinião de Santo Tomás, ou, nas questões que ele talvez não tratou, divergirem os doutores católicos, assiste-lhe o direito de opção, como foi dito nas regras comuns [...]” (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 94). Porém,

[...] nas questões que Santo Tomás não tratou expressamente, ninguém ensine coisa alguma que não esteja em harmonia com o sentir da Igreja e as tradições recebidas ou que, de qualquer maneira tenda a enfraquecer os fundamentos da sólida piedade (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 94).

Era preciso, portanto, todo um cuidado para não ir contrário às tradições da Igreja, e especialmente, às decisões tridentinas. Ou seja, os professores (especialmente os de Teologia) não podiam inserir opiniões contrárias e que pudessem ofender os dogmas da fé católica. Afinal, era preciso se atentar à doutrina da fé e à integridade dos costumes.

Na sequência, o documento estabelece as regras relacionadas aos professores de Casos de Consciência, e qual seria o fim, o objetivo em relação a tal cargo: “Fim. - Consagre todos os seus esforços, toda a sua habilidade **em formar bons párocos** ou administradores dos Sacramentos” (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 97, sem grifos no original).

Reforçamos que Teologia Moral referia-se ao curso de Casos de Consciência, existente na Universidade de Évora e inexistente na Universidade de Coimbra. Se a finalidade do Casos de Consciência era formar bons párocos, então podemos associar que um de seus objetivos (não o único) está relacionado a formar o clero diocesano, tão importante para o momento, tão valorizado no Concílio de Trento. Esse era, assim, o diferencial entre os cursos de Teologia em Évora e em

Coimbra. O Curso de Teologia em Évora, por meio de sua Teologia Moral, tinha como foco a preparação de bons párocos, tão buscada nas discussões tridentinas e essenciais para a aplicação do projeto de reforma da Igreja.

Com essa função atribuída ao professor de Casos de Consciência, presumimos que o curso era voltado à formação de párocos, que iriam trabalhar nas igrejas junto à comunidade e nela administrar os sacramentos, também valorizados no Concílio como essenciais para a recuperação da Igreja.

O curso era de dois anos, e nele o professor deveria trabalhar questões relacionadas aos sacramentos da Igreja, às censuras por ela estipuladas, tais como os livros proibidos, e iria trabalhar os deveres do Estado. Além disso, deveria trabalhar questões teológicas nas aulas.

Serafim Leite (1949), em sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, ao analisar os estabelecimentos de ensino jesuíticos no Brasil, nos esclarece a respeito do que seria este curso de Teologia Moral, ou Casos de Consciência. Conforme o autor, dos estudos da Companhia de Jesus a Teologia Especulativa ou Dogmática estava acima dos demais estudos existentes: como o autor pontua, “[...] é o mais alto curso” (LEITE, 1949, p. 175). Nesses estudos só eram admitidos alunos acima da média, existindo assim uma seleção para a adesão dos estudantes.

Assim, no curso de Teologia existiam dois níveis de estudos. Um primeiro chamado de Curso Breve, onde os alunos estudavam apenas os dois primeiros anos, e o Curso Longo, composto por mais dois anos⁹⁶. Realizavam os dois últimos anos da Teologia apenas os estudantes considerados com “talento insigne”, ou seja, os que eram alunos notáveis e que tinham elevado grau e talento promissor para pregar ou governar. “[...] dos que estudavam só até o 2º ano de Teologia, por se insistir mais na Teologia Moral ou Casos de Consciência, saíam os Coadjuutores Espirituais” (LEITE, 1949, p. 175); saíam assim os chamados padres casuístas. Lembrando que conforme o *Ratio Studiorum*, o fim do curso de Casos de Consciência era “[...] em formar bons párocos ou administradores dos Sacramentos” (RATIO STUDIORUM, 1952, p. 97).

⁹⁶ Conforme Leite (1949, p. 176), pela escassez na quantidade de padres no Brasil, “[...] deixava-se às vezes de fazer o 4º ano de Teologia”, apesar de Roma insistir com os quatro anos na íntegra.

Em sua análise acerca dos colégios jesuíticos, Wrege (2013) afirma que não eram todos os alunos que conseguiam finalizar os estudos em Filosofia, devido a exigência no decorrer dos estudos. Os que mostravam um conhecimento acima da média, garantiam suas vagas nos dois últimos anos do curso de Teologia (Teologia Especulativa). Os que fossem identificados como alunos medianos na Filosofia, eram encaminhados ao estudo de Teologia Moral. E se durante os dois anos do curso de Teologia (Moral), se mostrassem ainda medianos, eram proibidos de continuar os dois últimos anos do curso completo.

[...] Essa separação significava que tanto alunos internos como externos com qualificativos menos plausíveis estudavam uma Teologia prática, que tratava de problemas cotidianos à luz de resoluções teológicas, existentes no plano dos costumes morais próprios da economia colonial. Por isso, esse **curso de Teologia Moral** denominava-se também de 'Casos de Consciência' e **correspondia à formação breve dos alunos em Teologia** (WREGE, 2013, p. 575, sem grifos no original)

A Teologia Moral referia-se, portanto, a este curso breve de Teologia. Entretanto, a autora pontua que existia um diferencial entre os alunos internos e externos. No caso de um aluno interno, ao realizar os dois anos de estudo, poderia assumir a função de coadjutor espiritual que para Wrege (2013), era o mesmo que um casuísta. Era para a época considerado um curso prático de Teologia. Já em relação aos alunos externos, eles poderiam cursar a Teologia Moral, porém, tal curso não lhe daria o título de Teólogo, mas, mesmo assim, tinha uma função social, devido ao seu caráter moralizador, sendo considerado um curso útil para os que queriam ocupar cargos no governo.

Para Leite (1949), a Teologia Moral e o Direito Canônico foram tão necessários quanto a catequese no Brasil, isto porque, recorria-se a eles para a solução dos chamados Casos de Consciência, “[...] uns de carácter geral outros específicos da nova terra e da sua economia”. (LEITE, 1949, p. 180) No século XVII, o curso estava presente nos Colégios da Bahia, do Rio de Janeiro e de Pernambuco. “Os Colégios da Companhia foram os principais centros de consulta moral do Brasil” (LEITE, 1949, p. 180). O autor pontua uma situação ocorrida em 1642, em que D. Pedro da Silva justifica que não instituiu o cargo de cónego Teológico e Penitenciário, por haver perto da Sé do Brasil um Colégio da Companhia, onde se poderiam consultar acerca dos Casos.

Por ser matéria imediatamente necessária aos ministérios sacerdotais não havia Casa da Companhia, por pequena que fosse a Aldeia, que não dispusesse ao menos de alguns livros de moral. Nos Colégios havia, além disso, para texto ou consulta, todos os grandes autores da especialidade, portugueses e estrangeiros, publicados até meados do século XVIII, e constam dos Catálogos das suas livrarias (LEITE, 1949, p. 181).

Assim, era um documento consultado quanto aos casos ocorridos no Brasil. Eram analisados de forma individual, caso a caso até se chegar a um parecer.

Não podemos explicar uma definição única para a o termo Teologia Moral, isto porque ela reflete as circunstâncias e contextos de seu tempo. “Ela é um delicado sismógrafo do espírito da época que se modifica em função das circunstâncias” (DEMMEER, 1999, p. 11). Isto porque, conforme o autor, ela reflete os problemas e sofrimentos vividos pelo homem em sua época.

Conforme Demmer (1999), a Teologia Moral, após o Concílio de Trento, estava a serviço da formação de sacerdotes “que cuidam das almas” (KLAUS, 1999, p. 26). Por isso foram escritas obras que foram usadas nas aulas dessa disciplina que trabalhavam sobre as questões e indagações do momento⁹⁷.

A moral no século XVI era uma moral casuística. “[...] examinou os vários problemas ou casos que poderiam interessar os confessores na recta administração do sacramento da penitência, segundo a disciplina estabelecida no Concílio de Trento” (SILVA, 1971, p. 267). A partir de então multiplicaram-se as Sumas e os Compêndios de Teologia Moral.

Para ARAÚJO (2007), os manuais são elaborados buscando-se atender às exigências do Concílio de Trento, sendo conteúdos relacionados à administração do sacramento da Penitência. O autor pontua que após Trento a Igreja se esforçou e se organizou para formar confessores, formando seminários, cursos de casos de consciência e incentivando a elaboração de manuais de teologia moral.

A moral dos manuais, do período entre os séculos XVII e XX, repousa sobre quatro pilares: o ato humano livre, a lei, a consciência e o pecado, sustentados pelos Mandamentos da lei de Deus e da Igreja. Os moralistas se ocupam, dentre os atos

⁹⁷ Por conseguinte, pensamos ser importante analisar um documento, um Tratado de Teologia Moral do período, a fim de entendermos melhor o termo em sua época. Tal documento está presente em nossa próxima sessão.

humanos que lhes interessam, sobretudo com o tema do pecado (ARAÚJO, 2007, p. 105).

E para o autor, aos jesuítas fora confiado essa missão, a de formação dos confessores⁹⁸. E para essa formação, se utilizavam destes manuais, dos quais forneciam regras de comportamento, colocando interrogações e respostas de inúmeras situações cotidianas, estabelecendo o que é certo, o que era considerado desde um pecado simples a um pecado mortal. Ou seja, estabelecendo regras no viver.

Finalizando nossa seção, é importante reforçar que apesar da *Ratio Studiorum* ter sua publicação oficial em 1599, não podemos deixar de considerar que ela é fruto de toda uma experiência dos jesuítas em seus locais e estabelecimento de ensino. Fora elaborada com todo o cuidado e com as contribuições práticas dos religiosos. O documento reafirma a importância dos estudos para a ordem – uma educação que leve o indivíduo ao conhecimento do criador. Na elaboração de suas regras podemos identificar aspectos da reforma católica, como por exemplo, ao citar os livros proibidos, a preocupação com o comportamento dos religiosos e a necessidade de se conhecer o concílio tridentino.

Esse foi justamente o objetivo dessa seção, identificar aspectos da reforma católica nos documentos da Companhia de Jesus, afinal, ela nasce em meio aos anseios de uma mudança na Igreja, e tais questões não poderiam ficar de lado em seus escritos e em suas preocupações. Em consonância com os novos ideais, os documentos dos jesuítas nos mostram toda uma exigência intelectual e moral imposta tanto para os integrantes da ordem, como, também, para os que nela desejassem adentrar. Percebe-se em suas linhas a busca da perfeição (intelectual e moral) na formação de seus integrantes.

Para o êxito do projeto reformista da Igreja, os jesuítas também tiveram papel essencial na instrução dos padres que iriam trabalhar nas paróquias junto aos fiéis. A formação exigida para o trabalho nas paróquias era o curso de Teologia Moral, existente na Universidade de Évora. Por conseguinte, o objetivo de nossa próxima

⁹⁸ Wrege (2013, p. 576) afirma que a Companhia de Jesus levou muito a sério a Teologia Moral, isto porque ela estava associada ao Direito Canônico: “Esse Direito era responsável pela elaboração das leis de regulação entre a Igreja, o Governo e a população”.

seção será aprofundar o conhecimento sobre o tipo de formação de que buscava em tal curso.

5. A UNIVERSIDADE DE ÉVORA E OS DOCUMENTOS DA REFORMA CATÓLICA: TEOLOGIA MORAL, ESTATUTOS E DECRETOS EM PORTUGAL

Foi apresentado, anteriormente, que a Teologia Moral (ou Casos de Consciência) era o diferencial do curso de Teologia existente na Universidade de Évora no século XVI. O objetivo agora, nesta seção, é primeiramente aprofundar o conhecimento sobre o que podemos entender como Teologia Moral no respectivo período. Nossa análise foi embasada pelo documento do século XVII, de autoria do padre Hermann Busenbaum, intitulado *Meddulla da teologia moral, aonde se resolvem com fácil & perspicaz methodo os casos de consciência. Tirados de vários & aprovados autores*. Tal obra nos permitiu entender, ainda que de forma limitada, o que visava o curso de Teologia Moral existente na Universidade eborense.

Na sequência, trabalhamos os estatutos da Universidade de Évora e, também, os decretos do Cardeal D. Henrique (1512-1580), visualizando tais documentos como formadores de indivíduos em consonância com o propósito de Reforma Católica em Portugal.

A intenção, ao analisar os estatutos da Universidade de Évora, foi identificar que seu ideal de formação estava atrelado às discussões das sessões do Concílio de Trento e, por conseguinte, ao projeto de reforma idealizado pelo Cardeal D. Henrique. Buscou-se demonstrar que Évora tinha um objetivo atrelado ao período (formação do clero secular), essencial ao projeto de mudança idealizado pelo Cardeal.

Por fim, ainda nesta seção, realizamos uma análise do documento *Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que deuem ser notificadas ao pouo, por serem de sua obrigaçam, E se hão de publicar nas Parrochias*, publicado em 1564 a mando do Cardeal D. Henrique. Tal documento refere-se a um compilado de informações referentes às decisões tridentinas e que ele desejava fazer chegar até o povo português. A intenção, ao trabalhar com tal documento, foi demonstrar que o Cardeal, além de se preocupar com a formação dos religiosos, também tinha a preocupação com a vivência de seu povo, de conformidade às regras instituídas no Concílio de Trento.

5.1- TEOLOGIA MORAL OU CASOS DE CONSCIÊNCIA NO SÉCULO XVI

Pudemos verificar em seção anterior, que o Cardeal D. Henrique tinha toda uma preocupação com o ensino, porém, com o eclesiástico. Para Polónia (2012), mesmo estendendo o alcance para todo o arcebispado, o foco de Évora era na formação do clero diocesano, isto porque D. Henrique, antes mesmo da elevação do Colégio para Universidade de Évora, já estava comprometido com as decisões do Concílio de Trento, ao incentivar a criação de seminários diocesanos.

Um diferencial da Universidade de Évora em relação à Universidade de Coimbra, era a existência do curso de Teologia Moral⁹⁹, também chamado de Casos de Consciência que, para Polónia (2009), era destinado à formação prática dos clérigos seculares. Por conseguinte, as matérias trabalhadas em tal curso estavam relacionadas ao que era essencial para o trabalho como confessores. Após dois anos de formação, os alunos já poderiam requerer sua carta de aprovação, recebida apenas após seu exame público. Enquanto realizavam seus estudos, também podiam praticar nas capelas¹⁰⁰ instituídas na Universidade de Évora.

Ao analisarmos a atuação do Cardeal D. Henrique, enquanto um incentivador de local de formação do clero secular, é importante resgatar que tal ação foi cobrada pelo próprio Concílio de Trento, que colocou sob a responsabilidade dos bispos o dever de se aumentar o número de sacerdotes, “[...] para o emprego de adminiftrar os Sacramentos, e celebrar o Culto divino, em todas as Igrejas Parochiaes ou Baptifmaes” (REYCEND, 1781, p. 65). Diante de se enfatizar a importância dos sacramentos, diante da necessidade de formar melhor o religioso que iria trabalhar junto aos fiéis, era preciso aumentar o número de padres seculares. O Concílio de Trento insistentemente reforçou sobre a necessidade da presença dos párocos em suas igrejas, junto a seus fiéis. Essa condição pode ser visualizada como essencial para o projeto de reforma que se

⁹⁹ “**Teologia Moral** é o estudo científico dos costumes (*mores*, em latim) humanos, mediante os princípios da fé e da razão, em relação à consecução do Fim Supremo do homem” (CARITATIS, 2017, p.1).

¹⁰⁰ Capela de Vera Cruz (1555) e Capela de São João (1559).

buscou. Com tal cenário cresce, também, a necessidade de formação do clero diocesano, para dar conta dessa nova realidade.

Como mencionamos em seção anterior, cabe retomar que não existia apenas um modelo de curso de Teologia. Em Évora, por exemplo, existiam dois níveis de estudos. Um primeiro denominado de Curso Breve, em que os alunos estudavam apenas os dois primeiros anos, e o Curso Longo, composto por mais dois anos de estudos¹⁰¹. Realizavam os dois últimos anos da Teologia apenas os estudantes considerados com “talento insigne”, ou seja, os que eram alunos notáveis e que tinham elevado grau e talento promissor para pregar ou governar. “[...] dos que estudavam só até o 2º ano de Teologia, por se insistir mais na Teologia Moral ou Casos de Consciência, saíam os Coadjuutores Espirituais” (LEITE, 1949, p. 175). Eram formados, assim, os chamados padres casuístas.

A moral no século XVI era uma moral casuística. Em seus estudos estavam presentes situações (casos) que poderiam chegar até os confessores, por meio de seus fiéis, no momento do sacramento. Para dar conta dessa formação, tem-se a compilação de tais informações, por meio de Manuais, Sumas e Compêndios de Teologia Moral. Tais escritos buscavam responder as questões dos sacramentos e comportamentos, em consonância com o que fora instituído no Concílio de Trento.

Conforme Araújo (2007), os moralistas se ocupavam especialmente sobre a temática do pecado. E é bem esta postura que conseguimos identificar na leitura do documento escrito por Hermann Busenbaum, *Meddulla da teologia moral*. O material fornece regras de comportamento por meio de perguntas e respostas de inúmeras situações cotidianas, estabelecendo o que era certo do ponto de vista da Igreja, o que era considerado desde um pecado simples a um pecado mortal e, com isso, estabelecendo regras no viver. Como afirma Nobert Elias,

O repertório completo de padrões sociais de auto-regulação que o indivíduo tem que desenvolver dentro de si, ao crescer e se transformar num indivíduo único, é específico de cada geração e, por conseguinte, num sentido mais amplo, específico de cada sociedade (ELIAS, 1994c, p.9).

Ao se estabelecer um manual de comportamento se estabelece, consequentemente, regras de vivência em sociedade. Tais regras passaram a

¹⁰¹ Conforme Leite (1949, p. 176), pela escassez na quantidade de padres, “[...] deixava-se às vezes de fazer o 4º ano de Teologia”, apesar de Roma insistir com os quatro anos na íntegra.

serem aceitas como um modelo que deveria ser compreendido como o correto, um padrão, e tornou-se, assim, uma característica dessa geração, desse período pós Concílio de Trento e Reforma Católica. Para Elias (1994c), é importante termos em mente que não existe um modelo único de sociedade. Sociedade em um local difere da concepção de sociedade de outro. Porém, o que lhes é comum, é que ambas são compostas por indivíduos, os quais devem ser ensinados a viverem em comum de uma determinada forma.

O documento *Medulla da Theologia Moral* [...], de 1683, logo em suas primeiras páginas, esclarece que as respostas aos Casos de Consciência foram retiradas de diversos autores, porém, a autoria da obra é do padre Hermann Busembau, integrante da Companhia de Jesus e Licenciado em Teologia. A obra é dividida em oito livros, com discussões variadas e bem fundamentadas acerca das regras que deveriam regular os atos humanos, o que os fiéis deveriam crer e a virtude moral da religião. Também discute em suas linhas questões relacionadas aos tipos de pecado, aos sacramentos e as censuras eclesiásticas.¹⁰²

O primeiro livro nos traz discussões sobre as regras dos atos humanos, de modelos que deveriam regular as ações dos indivíduos. Tais preceitos, pelo nosso entendimento, deveriam ser internalizados, passando o indivíduo a ter consciência sobre suas ações. E uma das perguntas é justamente essa: o que é afinal consciência? “Que Confciencia he hum dictame da razão, ou hu acto de Entendimento, com que julgamos que [...] fe deve fazer alguma coufa por boa, ou fe deve deyxa por má [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 1). É, portanto, a consciência que irá, por meio do uso da razão, fazer com que o indivíduo tenha uma boa ação. Conforme o autor, a consciência geralmente é boa, “recta”, porém, as vezes pode se mostrar em direção contrária, indo no caminho dos erros, mas, tal caminho para o erro pode, segundo o autor, ser evitado. Por conseguinte, pontua que é preciso agir para que as pessoas sigam a “Consciencia recta”, pois ela representa uma regra “[...] derivada da primeyra, e principal regra de todas as acções humanas, qual he a Divina e Eterna ley” (BUSENBAUM, 1683, p. 2).

Relacionando a característica de controle individual das ações, Elias (1994b) escreve sobre um processo civilizador individual, que ocorre quando o indivíduo

¹⁰² O último livro não usamos em nossa pesquisa, pois refere-se a uma Bulla Papal com algumas complementações aos demais livros.

passa a manter um autocontrole de suas emoções, devido a ele não estar mais isolado, mas, sim, vivendo em uma nova estrutura social, interligado com o outro.

A aprendizagem dos autocontroles, chame-se eles de "razão", "consciência", "ego" ou "superego", e a conseqüente moderação dos impulsos e emoções mais animais, em suma, a civilização do ser humano jovem, jamais é um processo inteiramente indolor, e sempre deixa cicatrizes (ELIAS, 1994b, p. 205).

Todo homem, por assim dizer, enfrenta a si mesmo. Ele "disfarça as paixões", "rejeita o que quer o coração" e "age contra seus sentimentos". O prazer ou a inclinação do momento são contidos pela previsão de conseqüências desagradáveis, se forem atendidos (ELIAS, 1994b, p. 227)

Os sentimentos do momento são reprimidos, pois passa-se a pensar nas conseqüências posteriores. É o medo das conseqüências que passa a polir os comportamentos e, conseqüentemente, mudam as relações sociais e interpessoais. A partir do momento em que o documento orienta que o indivíduo deve ter consciência de suas ações, significa que, pelo uso da razão, dever ter atitudes corretas, ter seu autocontrole, rejeitar o que poderia ter posteriormente conseqüências negativas perante uma sociedade que se caracteriza como essencialmente religiosa.

[...] o código de conduta mais sofisticado e o maior grau de autocontrole costumam associar-se a um grau mais elevado de disciplina, circunspeção, previdência e coesão grupal. Isso oferece recompensas sob a forma de status e poder, para contrabalancear a frustração das limitações impostas e da relativa perda de espontaneidade (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. 2000, p. 171).

Todo o autocontrole poderia gerar frustrações nos indivíduos, com isso, o que os motivava muitas vezes a seguir esse padrão de comportamento era o status, a recompensa por pertencer a um grupo de poder. E desrespeitar as regras naquele contexto significava, também, um sinal de inferioridade social.

Uma das recomendações e/ou orientações evidenciadas no manual de Teologia Moral é a importância atribuída às participações dos indivíduos na missa, sendo visualizada como um fator essencial para se evitar o pecado. Assim, aquele que faltava a uma cerimônia religiosa ficava mais vulnerável para pecar. As únicas faltas justificadas era o atendimento aos enfermos. "[...] menos mal he deyxar a Miffa, do que defampar ao enfermo; porque o preceito da Miffa he affirmativo e

de direito humano e do enfermo he negativo e de direyto natural [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 4).

Na sequência, o manual esclarece acerca dos conceitos preceito e lei. Preceito, no respectivo período, vinha antes da lei. Enquanto uma comunidade não recebia as devidas orientações de um superior em forma de lei, referia-se, então, a um preceito, que poderia ser natural ou positivo. O preceito natural referia-se a nossa razão (consciência), entre o que se deve fazer e o que se deve evitar. Já o preceito positivo seria o que se impõe “[...] pela vontade livre de Deos e dos homens, e depende dela o preceyto do Baptismo, do jejum Quadragesimal¹⁰³, etc” (BUSENBAUM, 1683, p. 12). Por conseguinte, os preceitos positivos poderiam sofrer alterações ao longo do tempo, já os naturais não, estes permaneciam. Os preceitos positivos eram compostos pelos preceitos de direito divino (dado por Deus) e preceito de direito humano (imposto pelos homens). “O preceyto pofitivo humano fe divide em preceyto de direyto Ecclefiastico, ou canônico, que he o que fe propõem com autoridade da Igreja, ou pelo Summo Pontifice, ou pelo Concílio [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 12-13). Com esta diferenciação entre os conceitos, o documento reforça que ninguém estava obrigado a cumprir a lei, até que ela fosse promulgada. Assim, entende-se a importância de os alunos saberem as cláusulas dos estatutos de Évora, por exemplo, como também, de os moradores de Portugal terem conhecimento das determinações enviadas pelo Cardeal D. Henrique pós Concilio de Trento.

Importante mencionar que a lei positiva era imposta, não estando na dependência da aceitação da comunidade.

Com tudo a fentença mais verdadeira he a dos Theologos que a leys do Magiftrado abfoluto não dependem da aceitação e confentimento do Povo, mas que em fe promulgando legitimamente, obrigaõ ao povo a que as admitta, principaliffimamente, que não tem o feu poder do povo, fenaõ de Chrifto (BUSENBAUM, 1683, p. 13).

Por conseguinte, as leis da Igreja deveriam ser respeitadas pela comunidade, afinal, ela se referia a uma lei maior, que era a lei de Deus. Consequentemente, as decisões promulgadas pelo papa deveriam ser obedecidas, uma vez que ele representava a lei divina. O mesmo deveria ocorrer com as

¹⁰³ Quadragesimal: referente ao período da quaresma (MORAIS, 1813, p.531).

decisões dos concílios. Tais leis precisavam chegar até o povo, isto porque, quem não seguia uma lei da Igreja pecava gravemente.

Por fim, finalizando este primeiro livro, podemos afirmar que suas linhas possuem orientações relacionadas aos comportamentos, estabelecendo o que era ou não permitido. Como o próprio nome sugere, questões de Casos de Consciência, do uso da razão. Temáticas como o consumo de carne, a participação nas missas, os jejuns, a quaresma, os casos de incesto e os pecados do adultério. “Se o cafado comette adultério com cafada, ha dous peccados de injuftiça, hum contra fua própria molher; outro contra o marido da adultera, como tão bem fe hũ com mefma acção mataffe dous, fãõ dous homicídios [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 23). Vejamos assim que o pecado do adultério, por exemplo, conforme a Teologia Moral do período, tinha a gravidade de um assassinato.

A impressão que temos ao ler a obra é de que estamos diante de um tratado de leis que estabeleciam o comportamento desejado, os tipos de pecados e as respectivas absolvições. Um material rico de detalhes, que vale muito ser lido e pesquisado, pois ao nosso ver, ele servia também como norma de uma sociedade que era essencialmente religiosa.

Partindo para o segundo livro, as discussões passam a ser acerca das virtudes teológicas. A discussão é iniciada com a seguinte interrogação: quais mistérios da fé se deve crer? Os fiéis precisavam acreditar em Deus, em Cristo e na Santíssima Trindade. “[...] a ignorância culpável deftes Myfterios, ou a negligencia de os aprender, he peccado grave [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 33). Também deveriam saber o credo, a oração do pai nosso, os mandamentos e os sacramentos.

Na sequência, a *Medulla* vai apontando sobre os casos em que o Confessor poderia absolver o penitente. Interessante que um dos motivos que poderiam ocasionar a absolvição de um penitente era a negligência, o não saber a regra. Com isso, o manual menciona que era obrigação do pároco instruir suas ovelhas, seus fiéis em relação aos atos considerados pecados mortais. “E fe deþois fe lhes propõem fufficientemete a noffa Fé, eftãõ obrigados a abraçalla” (BUSENBAUM, 1683, p. 36). Aí está a importância de fazer chegar até os fiéis os preceitos da lei divina. Para isso, deveriam usar o trabalho dos bispos, dos párocos, e de outros, afinal, era preciso chegar às normas para que as pessoas não justificassem seus

atos alegando que não as sabiam. O erro de entendimento da fé e leis cristãs era considerado herético. Porém, apenas considerava-se heresia após o indivíduo ter o conhecimento das coisas da Igreja e da fé. Após o conhecimento do que era certo ou errado, caso cometesse o ato, era considerado uma heresia, ou um herege¹⁰⁴.

O manual deixa bem claro sobre o cuidado que o confessor deveria ter em relação ao uso das palavras, isto porque, quem o procurava deveria ser considerado como um doente, um enfermo que precisava de tratamento. O texto usa uma metáfora para explicar tal questão. “O médico e cirurgião devem feguir o mais fe guro e provável, podendo ufar de remédios certos, não podem ufar de prováveis, e muytos menos de duvidosos, para fazer experiencia da efficácia deles” (BUSENBAUM, 1683, p. 7). Assim, o confessor precisava ter segurança em relação à doutrina/teologia a ser seguida.

Outro ponto abordado no tratado de leis católicas refere-se as comunicações entre cristãos e judeus.

Não he licito cohabitar com eles. Nem affistir a feus convites. Nem ufar do mefmo banho. Nem chamar feus Medicos. Nem admittir as medicinas, que elles applicaõ [...] Nem criar a os feus filhos em fuas mefmas cafas. Nem fervillos. Nem fogeytarfe a feu ferviço. Eftão lhes prohibidos os officios públicos entre Christãos [...] A razão difto he, affi porque fe conferve da Religião Chriftãã a dignidade, como porque fe evite a familiaridade com os Judeos, e o perigo de fe perverterem os que os trattão” (BUSENBAUM, 1683, p. 41).

Não deveria existir contatos entre um cristão e um judeu. Tal citação deixa bem claro essa proibição. Em todos os casos acima descritos a pena era o pecado mortal, cabendo ao clérigo próximo aos fiéis comunicar tais observações.

Duas coisas que causavam medo entre os portugueses no século XVI: as consequências do pecado mortal e da excomunhão. Ambos eram sinônimos de exclusão no período. Uma era exclusão do reino de Deus e a outra era uma exclusão social. Assim, ambas penalidades eram usadas como meio de se controlar os comportamentos.

Para Norbert Elias (1994a), o medo pode desempenhar um papel substancial como um mecanismo de um processo civilizador, pois tal sentimento é internalizado

¹⁰⁴ Uma das situações levantadas pelo documento em que era permitido desejar a morte de outra pessoa, era querer a morte de um herege, pois este era visto como um perturbador da paz pública e, assim, um desejo para o bem comum.

no indivíduo, que passa a controlar seus impulsos de forma inconsciente. É o medo das consequências que passa a polir os comportamentos e, conseqüentemente, mudam as relações sociais e interpessoais.

Ainda no segundo livro, o documento menciona sobre os casos de correção dos comportamentos. Orienta que, seguindo os ensinamentos de cristo, deve-se primeiramente repreender em secreto e, não surtindo efeito, repreende-se diante de testemunhas. Não sendo o suficiente, deve-se chegar tal questão ao conhecimento do Prelado ou do Superior. É importante o papel das testemunhas, pois conforme o documento, “[...] pecca mortalmente o que com facilidade pode impedir hum peccado mortal do próximo, e o deyxta de fazer por temor de algum mal temporal” (BUSENBAUM, 1683, p. 55).

Outro ponto importante levantado na *Medulla de Theologia Moral*, é sobre a importância dos bispos, prelados e párocos quanto à demonstração do pecado em público. Caberia, assim, a tais funções o cuidar de seus rebanhos e seus comportamentos, para evitar que se cometessem por eles pecados públicos. Tinham, portanto, que estar em constante vigilância e, ao identificar desvios, deveriam imediatamente repreender suas ovelhas. “E não bafta que hua vez fe tenha feyto a correcçao, que fe deve repetir outra e muytas em quanto fe efpera della fructo” (BUSENBAUM, 1683, p. 56).

A natureza do pecado também é debatida na *Medulla*. O pecado era dividido entre ativo e passivo. O ativo referia-se ao que era dito ou feito, e que poderia arruinar espiritualmente seu próximo. Já o escândalo/pecado passivo “[...] é mefma ruina efpiritual, ou peccado, em que cahe o próximo accafionado do dito, ou feyto de outro” (BUSENBAUM, 1683, p. 56). O pecado passivo, ao que entendemos, era a responsabilidade do outro em identificar uma atitude de pecado e não realizar nada para evitar, ou seja, também estava pecando de forma passiva.

Tal concepção de pecado nos remete à teoria de Norbert Elias referente a relação sociedade e indivíduo, pois para Elias (1994b), cada ação individual afeta os demais ao redor, é uma teia, uma interdependência, pois reage sobre os demais que estão interligados. Assim, os acontecimentos não podem ser identificados por si só. Por conseguinte, os pecados não eram vistos como simples atos isolados, mas ações que poderiam causar danos em outras pessoas, e até mesmo danos na comunidade.

A *Medulla de Teologia Moral* também exemplifica situações de pecados, e suas respectivas penalidades. Por exemplo, caso uma mulher se vestisse com roupas de homem sem a intenção de tal fato, o comportamento se enquadrava como pecado venial. Entretanto, caso o faça propositalmente, o pecado passava a ser mortal. A questão da veste/ornamentos que a mulher poderia usar é bem debatida no documento. Assim, discute-se as situações em que as atitudes se enquadravam como pecado venial ou mortal.

Finalizando o segundo livro, pontuamos que tal documento se refere a regras de uma sociedade do século XVII (penso que também podemos nos referir ao século XVI), um período que leis e normas eram estabelecidas pela Igreja Romana. São diversas as questões abordadas em tal documento. Não se refere apenas às questões de dogmas da Igreja. Para termos uma ideia, até a permissão (ou não) da venda de venenos está presente entre os assuntos do documento.

O terceiro livro da *Medulla de Teologia Moral* aborda sobre os preceitos do Decálogo da Igreja. Logo em seu início, reflete sobre a virtude moral da religião. Entendemos que na concepção de Teologia Moral presente no documento, tanto os aspectos interiores como os exteriores deviam ser voltados a Deus. “O feu acto interior he, a fubmiffão da alma, com que veneramos a infinita excellencia de Deos. O exterior, he aquelle, com que declaramos o interior, como a razão, o facrificio” (BUSENBAUM, 1683, p. 66). Assim, o comportamento exterior deveria refletir o interior, de submissão.

Os sonhos e adivinhações são abordados no terceiro livro. Não eram proibidas apenas as previsões relacionadas à natureza, pois eram visualizadas como importantes para a agricultura. Cita os ciganos e o pecado de quem os consultava. Condena-se a idolatria, considerada pecado mortal. Menciona e condena também sobre as orações das feiticeiras e as simpatias, que eram buscadas pelos fiéis, especialmente as que eram feitas na época para se casar “[...] por no dia de S. Mathias folhas de hera fobre a agoa para conhecer com quem fe hão de cafar” (BUSENBAUM, 1683, p. 73).

Na sequência, o documento aborda sobre o pecado da simonia. “Que fimonia he: Huma affectuofa vontade de comprar e vender por preço temporal alguma coufa efpiritual ou annexa à efpiritual” (BUSENBAUM, 1683, p. 80). Assim, o documento vai especificando os casos em que não era considerado pecado, quando era

considerado pecado venial e mortal. Um dos casos de simonia citados é a usada em benefício eclesiástico¹⁰⁵, tendo a penalidade da excomunhão dada pelo próprio papa. Lembrando que o próprio Concílio de Trento condenou tais práticas e estabeleceu as penas para quem cometesse tal infração.

A *Medulla de Teologia* também traz reflexões sobre as situações de usurpação do nome de Deus (blasfêmia), considerada no documento como toda a palavra que ofenda ao sagrado e desonre seu nome. Tal pecado, dependendo do grau, poderia variar de pecado venial a pecado mortal. Assim, percebe-se a importância deste conhecimento chegar até o pároco que, enquanto confessor, teria que saber as soluções para os mais diversos casos de comportamento, tendo conhecimento dos pecados e de suas respectivas penalidades.

Tal documento, em nosso ponto de vista, pode ser considerado um código de regras, pois em todos os aspectos daquela sociedade existia a interferência da Igreja. Desde um veneno que poderia ser vendido apenas para agricultor, até a proibição de atividades em certos dias da semana. Aos dias de festa da Igreja¹⁰⁶, por exemplo, era proibido toda a obra servil, “[...] que pertencem à matéria externa, e ou fão mecânicas ou illiberaes, cofer, fabricar [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 112). Destaca que em todo o trabalho não deveria existir a ganância. Percebe-se, assim, o quanto tais regras interferiam e impactavam a sociedade

Outra questão presente no documento refere-se às obrigações de filhos com os pais e de pais com os filhos. Até a questão da amamentação materna é levantada: “Que a Mãy tem obrigação (porem de peccado venial) de criar a feus peitos cõ feo próprio leite os filhos, fe naõ tiver jufta efcufa; então eftá obrigada sob peccado grave a bufcarlhe boa ama” (BUSENBAUM, 1683, p. 125). Entende-se que este sustento da criança com o leite materno era indicado até os três anos. Na sequência, o alimento da criança passava a ser responsabilidade do pai.

O documento também deixa claro que os pais não deveriam obrigar os filhos a seguir o caminho da religião. Assim, orienta que os filhos devem escolher (e não os pais), se querem o matrimônio ou seguir a carreira religiosa.

¹⁰⁵ É designado benefício eclesiástico o rendimento vinculado a um cargo eclesiástico e que permite ao seu titular (beneficiário) cumprir corretamente uma função na Igreja. O beneficiado é a pessoa que tem direito a usufruir do benefício e a obrigação de exercê-lo.

¹⁰⁶ Não guardar o dia de festa era considerado pecado mortal.

As obrigações dos casados também são mencionadas nesta parte do documento. As regras estão relacionadas às decisões acertadas no Concílio de Trento. Por conseguinte, vai descrevendo situações consideradas pecados tanto no comportamento da mulher como também do homem.

Que pecca gravemente o marido. Se diz a molher palavras de ignominia ou infâmia. Se lhe põem efforvo fem caufa jufta para que guarde os preceitos de Deos e da Igreja; Se porem o efforvo, que lhe põem he em ordem a coufas que fãõ fó de confelho, como confeffar, comungar, e então ainda q não tenha caufa, fó peca venialmente [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 130).

Assim como o homem tinha suas obrigações para com a mulher, esta também deveria exercer da forma indicada o seu. Percebe-se que um detalhe poderia mudar o pecado de venial para mortal.

Na sequência, o documento passa a abordar sobre a obrigação do pároco em relação aos fiéis.

Que o Cura, ou Paroco efta obrigado por direito divino. 1 A refidir na Paroquia; e de outra forte não pode lucrar os frutos em confciencia, e os deve reftituir à fabrica da Igreja¹⁰⁷, ou a alguma obra pia pro rata da auferencia que fez. [...] 2 Eftá obrigado a adminiftrar os Sacramentos [...] 3 Efta obrigado a orar pelo povo, e celebrar Miffa para que o povo a ouça [...] 4 Efta obrigado a enfiar o povo pregandolhe, ou emendando o por fy ou por outros. 5 Tem também obrigação de explicar a doutrina Chriftã aos Domingos e feftas folennes por fy, ou por outro, como confita do Concil. Trid [...] 6 Tem obrigação de vifitar os enfermos, ter cuidado dos pobres, emmendar os peccados (BUSENBAUM, 1683, p. 130/131).

Temos assim um resumo das obrigações de um Pároco. Lembrando que o Curso de Casos de Consciência ou Teologia Moral existente em Évora, preparava o religioso para tal função. Como o documento segue as orientações do Concílio de Trento, estipula que o Pároco até poderia se ausentar brevemente, porém, apenas com a autorização do Bispo. Emendar (uma de suas funções), seria corrigir os costumes e comportamentos de seu povo.

Outro ponto mencionado no terceiro livro, e que está relacionado ao nosso objeto de pesquisa, refere-se às obrigações dos alunos, dos discípulos, em relação a seus professores, seus mestres. O respeito deveria existir, afinal, era preciso honrar tal função. Quando um aluno quebrasse tal regra, além de violar as regras

¹⁰⁷ Rendas aplicadas às despesas da Sacristia e reparos da Igreja (Morais, 1813, p. 1).

do colégio ou universidade, também estava pecando, ofendendo, portanto, a Deus. Assim como os alunos, certos comportamentos dos professores também se enquadravam como pecado, tal como o de ignorar erros dos alunos, e não os corrigir. Reforçamos que naquele contexto, o professor não deveria se preocupar apenas com o progresso nas letras. Claro que elas eram importantes, mas para o momento, o olhar do professor deveria voltar-se especialmente para o comportamento do aluno, à prática dos bons costumes de seus discípulos.

Por fim, o terceiro livro traz reflexões e ensinamentos sobre dois mandamentos da Igreja (não matarás, não roubarás), referindo-se de forma recorrente às orientações do Concílio de Trento. Sobre o quinto mandamento da igreja “Não matarás”, a *Medulla de Teologia Moral* pontua, caso a caso, em que poderia ou não ser permitido tal ato. Um dos exemplos indicados é o de um soldado que, para defender o castelo de inimigos, tenha que realizar tal ação. Nesse caso, o ato era considerado lícito. Outra situação que também era permitida era a morte de um agressor que tentasse tirar a vida de outra pessoa. Isso era visualizado como um ato de defesa de quem estava recebendo as agressões.

Em relação ao mandamento “Não roubarás”, o documento aborda questões relacionadas ao furto, aos contratos injustos e às questões de tributos. Descreve as situações, ou casos, em que um ato era ou não considerado furto, e o pecado (venial/mortal) respectivo de tal ato. Um dos casos considerados lícitos e, portanto, não visualizados como pecado, era quando a mulher tinha mãe, pai, ou filhos de outro casamento passando necessidade. Caso o marido se negasse a socorrer, “[...] póde ella fazello, affi dos feus bens próprios, como dos communs a ambos [...] porque por direito natural eftá obrigada a fuffentallos e o marido a cõfentir niffo” (BUSENBAUM, 1683, p. 157).

Em relação aos contratos, é nítido no documento a condenação que se fazia da prática da usura. “O ufuario publico, ou notório não fe deve admittir à communhão, nem abfolto athé que reftitua as ufuras, nem deve fer enterrado em fagrado, e o que fabendo-o o enterra fica excommungado” (BUSENBAUM, 1683, p. 193). Tal citação nos mostra o quanto a transgressão das regras impostas pela igreja tinha consequências não apenas na relação indivíduo-Deus, mas também, na relação indivíduo-sociedade, pois não participar da comunhão ou não ser

enterrado em um cemitério, era tornar público o comportamento incorreto, acarretando uma exclusão social do indivíduo e até mesmo da família.

Em virtude do que poderia acontecer a uma pessoa que violasse as regras da Igreja, a *Medulla da Teologia Moral* também indica sobre a proibição que existia de se falar injustamente de uma pessoa.

O juízo temerário do mal grave do próximo com plena advertência commummente he peccado mortal contra justiça. Porque fe faz grave injuria ao próximo, quando fem caufa he reputado por mau, tendo elle direito para feu bom nome e fama; além do que fe originaõ as mais vezes graves males de femelhantes juízos (BUSENBAUM, 1683, p. 228).

Por conseguinte, tais atos eram considerados pecado mortal, devido ao mal que ele poderia ocasionar no acusado. Entretanto, se o que se apontava tivesse probabilidade de ser verdade, seria pecado venial. Assim, discute-se no documento caso a caso sobre tal situação. A murmuração, por exemplo, era vista como uma violação da imagem de outra pessoa, considerada um pecado mais grave do que o próprio furto.

Neste sentido, o documento reforça o quão grave era o murmurar acerca de uma determinada ordem ou mosteiro, acusando-os de viverem sem observar suas regras. Acusar uma instituição religiosa sem provas era considerado pecado grave, pois tal situação poderia causar grave dano à sociedade.

Finalizando o terceiro livro, o documento tece considerações sobre os mandamentos, indicando o que era ou não permitido, como, também, a sentença em cada situação. Percebe-se que são orientações essenciais para o trabalho dos confessores, que iriam trabalhar junto de sua comunidade, junto a seus féis, e teriam que orientá-los nas mais diversas situações.¹⁰⁸

Partindo para o quarto livro, tem-se toda uma fundamentação sobre os preceitos particulares próprios do estado do homem. Inicia afirmando que além dos fiéis serem obrigados a ter conhecimento das regras acima citadas (mandamentos), sob pena de pecado mortal, deveria o homem também saber as regras que pertencem a seu estado, a seu ofício. Assim, após apresentar preceitos, regras

¹⁰⁸ Chama a atenção a proibição de uma prática existente no século XVI, a de castração de músicos. “Que peccaõ os Pays que cafrao os filhos para que fevão bons muficos” (BUSENBAUM, 1683, p. 134). A castração era uma prática usada como um meio de se atingir determinado grau de musicalidade, pois tal ato interferia na tonalidade da voz.

comuns a todos, o documento passa a “[...] tratar dos que pertencem ao estado próprio de cada hum em particular” (BUSENBAUM, 1683, p. 245).

O quarto livro apresenta, assim, o que seria o estado religioso. Qual a natureza desse estado? É um modo estável para se viver em comum conforme a Igreja, sendo fiéis “[...] à perfeição do amor divino fazendo votos de perpetua Probrefa, Castidade e Obediencia” (BUSENBAUM, 1683, p. 245).

Desse modo, especifica-se as condições para a profissão de um religioso. Tal escolha deveria ser livre, e não uma atitude tomada por violência ou constrangimento. A preocupação com a moral do religioso é evidente no documento, lembrando que estamos nos referindo a um período de resgate da religião, onde o religioso deveria ser exemplo.

Que está obrigado o Religioso por força da sua profissão a dar alguns progressos no caminho da perfeição; porq por razão desta está obrigado a guardar o seu estado; o qual he de perfeição, ou dos q se dirigem a ella [...] porq isto he intrinsecamente querer dirigir o caminho à perfeição (BUSENBAUM, 1683, p. 248).

O religioso, pelo seu status, tinha a obrigação de buscar constantemente um estado de perfeição. Esta preocupação exigida também fora identificada nos documentos analisados da Companhia de Jesus. Assim, podemos relacionar que este estado de perfeição, tão buscado pela Companhia de Jesus, está relacionado ao tipo de religioso que se desejava formar no momento. Faz parte deste estado almejado a obediência às regras da Igreja, tanto que o documento pontua que se o religioso desprezasse tais regras estaria em estado de pecado mortal. “O Religioso da Companhia de Jesus peccará mortalmente feneção põem todo o cuidado em evitar as faltas e defeitos, pelos quaes prevé o despedirão [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 249).¹⁰⁹

Portanto, um religioso poderia ser expulso se tivesse cometido algo considerado grave, ou seja, quando se tem uma causa justa para isso. Tal dano não deveria ser tolerado pois era considerado um ato muito grave para a religião. Isso muda com o papa Urbano VIII no ano de 1624, e a orientação passa a ser que

¹⁰⁹ O documento pontua que o religioso promovido a pároco tinha a obrigação dos três votos, devendo guardar todas as regras de seu ofício.

deveriam ser expulsos apenas os religiosos que tinham cometido atos que eram “incorrectiveis” (BUSENBAUM, 1683, p. 256).

A *Medulla de Teologia Moral* esclarece sobre o que se considerava clérigo no período. “Geralmente se chamaõ Clerigos aquelles, que reberão Ordens Sacras, ou ao menos a primeira tonfura, ao qual eftado, como quer que pertenção muitas coufas, das quaes em outra parte se há de tratar [...]” (BUSENBAUM, 1683, p.258).

A todo o momento o documento menciona o Concílio de Trento, como por exemplo, no que se refere às questões do acúmulo de benefícios. Indica situações em que era (ou não) permitido/autorizado o acúmulo de cargo. Destaca também a obrigatoriedade de os párocos residirem em suas igrejas, sob pena de perderem seu benefício. Além disso, tal ato era visualizado como um pecado mortal, conforme a Teologia Moral.

A impressão que temos é que a Teologia Moral no período estudado representava um código de leis que orientava toda uma sociedade, e até mesmo o trabalho dos juízes e advogados, isto porque, o documento nos apresenta regras do trabalho de tais profissões, estabelecendo diretrizes para o trabalho com as leis. Pontua questões acerca do que era lícito ao juiz questionar e como deveriam se portar acerca da sentença e do castigo. “Que peccaõ os Juizes, q em caufas criminaes, ou de notável infâmia, antes de terem prova contra o reo prefo, o obrigaõ com juramento a dizer a verdade em todas as coufas pertencentes à caufa, porque eftá prefo” (BUSENBAUM, 1683, p. 289).

Também aponta considerações sobre o ofício de advogado. “Que pecca o advogado se exercita seu officio, e patrocina, naõ sendo apto para o fazer, e de seu gênero he peccado mortal se defende caufa injufta conforme o dito” (BUSENBAUM, 1683, p. 296)¹¹⁰.

Ainda no que se refere às leis, o documento também orienta que não obrigue o réu a se confessar, isto porque, quando se obrigava, eles o faziam apenas por medo de morrerem sem comunhão, ou apenas pela insistência do confessor. Também orienta que não julgue o réu pelos atos que fez no momento da confissão,

¹¹⁰ O documento também menciona sobre a figura do que seria um promotor, intitulado de acusador, como também, estabelece regras para as testemunhas, que não poderiam ser mulheres e nem escravos, e deveriam ter mais de 20 anos.

que ele apenas dê a penitência sem julgamento do ato. Entretanto, caberia ao confessor um exame aprofundado do réu no momento da confissão.

Examine na confissão. Se descobriu os cóplices do delito [...] e se infamou a outro falsamente, deve persuadir que se retrate, ainda que seja com perigo de tormento [...]. Finalmente, tendo a confissão lhe descoberto os enganos do Demônio, e a instrua de que modo se há de livrar d'elles dahi em diante, e entre as mais coufas a deve persuadir a profissão da Fé, e que repita frequentemente o Credo (BUSENBAUM, 1683, p. 307).

Vejamos a importância da figura do confessor. Ao examinar na confissão, identificando que o réu infamou a outro falsamente, deveria o confessor fazer com que o réu se retratasse. Entretanto, se identificasse na confissão a inocência do réu, até poderia interceder a seu favor, porém, orienta o documento que isso seja feito com muita prudência.

Na sequência da *Medulla de Teologia*, temos o quinto livro, que discorre sobre questões relacionadas aos pecados. A discussão inicia-se com a interrogação: o que é pecado? “Que o peccado se define: Transgressão da ley ou voluntario receffo da divina regra” (BUSENBAUM, 1683, p. 311). As regras eram assim estabelecidas pela lei divina, e por isso deveriam ser aceitas por todos. Sendo considerado pecado um ato voluntário, o transgressor deveria necessariamente ter o conhecimento da lei divina. Assim, o documento vai tecendo considerações sobre situações em que se considerava ou não pecado, como também os pecados mortais e os veniais em diversas situações. E, indo na direção das discussões sobre o pecado, o documento reforça sobre a importância do controle dos impulsos.

Sobre o controle individual dos impulsos, Elias (2006) mostra que os seres humanos não nascem com uma predisposição a regular suas punções. Isto é atingido apenas mediante o aprendizado do respectivo controle. “O processo universal de civilização individual pertence tanto às condições da *individualização* do ser humano singular como às condições da vida social em comum dos seres humanos” (ELIAS, 2006, p. 21). Para o autor, o processo de civilização está ligado ao de auto-regulação. “Sem ela, as pessoas ficariam irremediavelmente sujeitas aos altos e baixos das próprias pulsões (ELIAS, 2006, p. 36).

Importante frisar que Norbert Elias não utiliza o termo “civilização” para classificar uma pessoa ou sociedade como melhor, mas sim, para demonstrar as

alterações nos comportamentos, “[...] ressaltando as características de comportamentos sociais e individuais, de boas-maneiras, de educação do corpo e dos hábitos (controle dos instintos ou das pulsões), que são distintas de outros povos anteriores à modernidade europeia, especialmente, as características feudais” (COSTA; MENEZES, 2013, p. 249). Os autores reforçam que o termo civilização refere-se aos novos comportamentos que passaram a configurar a sociedade ocidental.

Na sequência da *Medulla* tem-se, no quinto livro, explicações sobre o que era considerado pecado mortal e o que era considerado pecado venial. O pecado mortal era um ato considerado grave, que “[...] priva ao homem da amizade, e graça de Deus”. Um ato que merecia uma pena eterna, pois afastava o indivíduo de Deus. “Chamado mortal; porque priva da graça habitual, que he principio da vida espiritual da alma, a qual he occasiã daqui sua espiritual morte” (BUSENBAUM, 1683, p. 321). Os pecados cometidos contra as virtudes teológicas eram considerados pecado mortal, porque ofendiam diretamente a Deus

Diferentemente, o pecado venial não privava totalmente a amizade entre o indivíduo e Deus, apenas “[...] diminui o fervor da caridade, pelo merece pena temporal” (BUSENBAUM, 1683, p. 321). Tal pecado não causava a morte espiritual do indivíduo, pois, como o termo sugere, referia-se a um pecado perdoável.

Ao mencionar sobre os pecados capitais, o documento descreve várias situações e indica qual era o pecado e a sentença. Vamos exemplificar sobre a questão do segredo. Se alguém revelasse o segredo de alguém, referia-se a uma traição, sendo assim considerado um pecado mortal. Porém, se o indivíduo escutar o segredo, e perceber que tal situação poderia ser danosa ou causar discórdia, e decidir por revelar, aí neste caso refere-se a um pecado venial. “[...] ou abrindo e lendo cartas alheias e se só as ler por saber os segredos de outro, he curiosidade; porem se he em coufa grave, de si será mortal” (BUSENBAUM, 1683, p. 330).

Ao mencionar as situações de pecado relacionado à embriaguez, o documento menciona que este era um estado de não uso das razões e, assim, considerado um pecado mortal. Entretanto, conforme o documento, “[...] não he peccado a ebriedade, quando os Medicos dizem, que não se pode recuperar a saúde feneça por este meyo” (BUSENBAUM, 1683, p. 336). Vejamos o quanto suas orientações guiavam a sociedade.

O livro sexto, por sua vez, trabalha sobre questões referentes aos sacramentos (Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Extrema Unção, Ordem e Matrimônio). Inicia esclarecendo sobre o conceito de sacramento. “Que he huã coufa fenfivel, que por eftavel infituição de Chrifto tem força de fantificar e de caufar a graça iustificante e por confeguente, de a fignificar” (BUSENBAUM, 1683, p. 341). Ou seja, os sacramentos foram instituídos para o indivíduo alcançar a denominada graça, ou então, um estado com Deus. Dessa forma, eles deveriam serem vistos como um auxílio do indivíduo na busca pela santidade. E, assim como o documento do Concílio de Trento, a *Medulla da Teologia Moral* reforça sobre as questões dos sacramentos que, como afirmamos anteriormente, passaram a serem resgatados pela Igreja.

No documento percebe-se que a função do pároco é valorizada e visualizada como importante, pois ele era quem iria ministrar os sacramentos da Igreja. “[...] a razão he; porque dos Paftores propriamente he apafcentar fuas ovelhas, o q fe faz pelos Sacramentos” (BUSENBAUM, 1683, p. 381). Era ele o responsável pela extrema unção, eucaristia e matrimônios. Apenas quando o pároco não podia levar até um enfermo a eucaristia, um outro sacerdote (secular ou regular) o poderia substituir.¹¹¹

O que estava desconfiado de estar em pecado mortal, não deveria receber a eucaristia antes de se confessar. Isto porque, a eucaristia apagava apenas os pecados veniais. “Que o que duvida fe peccou mortalmente, ou duvida fe confeffou dividamente o peccado mortal, deve antes da comunhão confeffar-fe” (BUSENBAUM, 1683, p. 388).

O documento esclarece sobre quem era permitido ser o confessor, ouvir a confissão do penitente.

Que em nenhum cafo, nem por difpenfação alguma pode adminiftrar validamente o que não he Sacerdote. Que aonde eftá recebido o Concil. Trident. [...] nenhum Sacerdote, ainda que feja regular abfolve validamente, fe não eftá aprovado, ou he Paroco; ao qual não fó fe lhe delega validamente a jurifdicção dentro de fua Diocefi, fe não também fora della; pelo que qualquer, que tem poder para eleger Confeffor, o pode a elle eleger, porém em quanto tem a fua Paroquia (BUSENBAUM, 1683, p. 442).

¹¹¹ A Companhia de Jesus, por meio da Bula de Paulo III, tinha a autorização de administrar a comunhão em seus templos onde se realizava a missa,

O Pároco, portanto, tinha a permissão de administrar validamente o sacramento da penitência, pois tinha a jurisdição dentro de sua diocese. Percebe-se que existiam formas de se ter autorização para poder realizar tal sacramento e absolver os fiéis de seus pecados: primeiro por privilégio das próprias ordens religiosas, que dava o direito de tal ação; segundo por concessão do Ordinário, que tinha a autoridade de aprovar qualquer sacerdote para confessor. Os bispos, arcebispos, tinham essa permissão por direito. “Tem este poder *ab Homine* aquelles a quem concedeo o Papa, ou o Bispo, ou o Paroco. Donde se resolve” (BUSENBAUM, 1683, p. 445).

Uma das discussões do documento é a de qual seria então a função do confessor. O seu ofício era absolver o que estava disposto a se arrepender. Ele deveria estar disposto a auxiliar o indivíduo a recuperar seu juízo, podendo alertá-lo por meio de avisos e conversas. O confessor não deveria absolver o que não estava disposto a se afastar do pecado. Nestes casos, era melhor realizar apenas um alerta e instruir o indivíduo quanto a seus atos.

Tinha também a função de ajudar os mais simples, os que não tinham acesso a uma instrução. Caso o confessor notasse que o penitente ignorava questões necessárias do sacramento, deveria instruí-lo sobre a sua importância para a salvação. Também tinha a autorização de denunciar os delitos que pudessem colocar em risco e prejudicar a comunidade.

Que deve avifar ao que está em má estado por ignorância vencível, e mortalmente culpável; porque de outra forte nem attentará pelo Sacramento, nem pelo penitente pois não está bem disposto. Porém fe a ignorância he invencível, *vebi gratia*, fe com boa fé tem a fazendo alheya, ou vive em matrimonio irritado [nulo], está obrigado o Confessor a avisallo, e instruillo, quando fe presume que há de aproveitar [...] (BUSENBAUM, 1683, p. 453).

A ignorância era vista como um estado de comportamento que vai contra os preceitos da Igreja Católica. Vejamos que a função dele era muito importante para o objetivo que ela queria atingir, o de resgatar os seus valores e seus sacramentos. O confessor tinha toda uma importância de fazer o indivíduo rever seu comportamento e querer mudar em busca de uma salvação.

Qualquer sacerdote poderia ouvir as confissões. “Que o pároco, e qualquer Sacerdote cura de almas, está obrigado a ouvir a confissão de seu fudito [...] todas

as vezes que o penitente o pede conforme a razão [...] porq está obrigado a promovello ao bem efpiritual [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 455).

Para o confessor poder absolver as transgressões deveria entender todos os pecados do penitente, tornando-se essencial um estudo aprofundado dos Tratados de Teologia Moral. Para estabelecer o que era uma sentença, naquele período, ele deveria saber dos comportamentos que resultavam em pecado mortal e venial, em casos de excomunhão, em censuras, dentre outros. Caso ele absolvesse sem o devido conhecimento de determinado pecado, quem estaria pecando gravemente seria o próprio confessor. “Que o Confessor, que abfolve por ignorância ao que não podia abfolver, pecca de dous modos, a saber, ignorando o q pertence a feu officio e abfolvendo indevidamente” (BUSENBAUM, 1683, p. 456). Por isso a importância de uma boa formação, de estudar e conhecer os pecados e suas consequências.

Assim como o que fora discutido no Concílio de Trento, o documento também tece considerações acerca do matrimônio. Estabelece, por exemplo, que o casamento deveria ser realizado na igreja pelo próprio pároco, ou por alguém que recebia a licença para tal ação. Não existia um momento específico para tal sacramento tal como conhecemos na atualidade, mas, sim, ele era realizado em um momento da missa.

Ao partir do princípio de que tal documento pode ser visualizado como um código de leis, o documento, ao esclarecer dúvidas sobre o casamento entre pessoas com parentesco, refere-se ao Concílio de Trento como direito novo (leis novas).

E antes do Tridentino por direito antigo dirimia este impedimento o matrimonio entre o efpofo, e confanguineos da efposa até o quarto grão, e resultava de quaefquer efpoaes, ainda que foffem inválidos, como não foffem por falta de confentimento. Porém agora por direito novo do Tridentino não resulta de efpoaes inválidos e somente irrita o matrimonio até o primeiro gráo, quando nafce das efponfaes: até o quarto quando nafce de matrimonio rato [ratificado] (BUSENBAUM, 1683, p. 502).

Ou seja, os concílios eram vistos como verdadeiros códigos de lei que deveriam ser aplicados nos locais em que a cultura fosse católica. Seguindo as definições de Trento, o documento condena e anula os casamentos que foram realizados de forma clandestina. Para um casamento ser considerado válido pela

Igreja deveria ser realizado diante de um Pároco ou outro Sacerdote e na presença de duas testemunhas. Antes do casamento, era função do Pároco, também, fazer uma inquirição sobre o estado que se encontrava os que desejavam o sacramento.

Por fim, o livro sétimo tece considerações sobre as censuras eclesiásticas e irregularidades. As dúvidas debatidas nesse livro são relacionadas ao que se enquadrava como censuras eclesiásticas, ou seja, a excomunhão ou suspensão do eclesiástico¹¹².

A excomunhão nesse período, como nos referimos anteriormente, significava uma exclusão social que não se finalizava na ocasião da morte, pois até mesmo nesse momento era evidenciado a toda a comunidade que aquele indivíduo teve um comportamento incorreto do ponto de vista religioso. Se um indivíduo tivesse sido excomungado em vida não poderia ser sepultado em um cemitério cristão.

Ao não tolerado fe priva de sepultura Ecclesiastica, para que não possa fer enterrado em lugar sagrado e bento, e fazendofe o contrario, fe fe puderem conhecer os cadáveres, deve fer defenterrado, nem podem celebrarfe os Divinos Officios naquelle lugar, fem fer novamente reconciliado (BUSENBAUM, 1683, p. 524).

O sepultamento apenas era permitido se no momento da morte algum religioso absolvesse o indivíduo de sua pena, de sua excomunhão.

O capítulo dois, do respectivo livro, esclarece as dúvidas relacionadas à excomunhão.

Que a Excommunhaõ he cenfura, pela qual fica hum privado da Communhaõ da Igreja, e he de dous modos: Menor que fomente priva do ufo paffivo dos Sacramentos, ifto he de os receber: e mayor, que também fe chama Anathema, e he a que quafi fempre fe entende por nome de excomunhão Ecclesiastica [...] (BUSENBAUM, 1683, p. 519).

Anátema, conforme o dicionário, significa uma pena grave, uma expulsão do convívio em sociedade, quase que uma maldição. Interessante que o documento ressalta que a condenação deveria ocorrer de forma pública, pois os católicos deveriam conhecer para poder evitar o contato com os expulsos. Afirma que

¹¹² Apenas o Papa não poderia receber uma censura, pois ele não estava sujeito a outra autoridade superior a ele.

quando isso não fosse possível, que se adotasse outros meios de se comunicar aos católicos os nomes dos indivíduos que receberam tal pena.

Essa informação deveria existir, pois no período aquele que se comunicava e se relacionava com um excomungado, também poderia receber tal pena. “Que quando o direito diz, que o que comunica com o excommungado incorre femelhante excommunhão [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 520). Quando o excomungado era um religioso, ele não poderia mais administrar os sacramentos da Igreja, perdendo também o direito de realizar seus demais ofícios religiosos.

Em Parva, a comunidade analisada por Elias e Scotson, o grupo considerado superior (os estabelecidos) se recusavam a manter contato com os considerados inferiores. As atitudes do grupo estabelecido, acabavam fazendo com que os indivíduos do grupo considerado inferiores internalizassem tal sentimento, passando acreditar em tal distinção. Tal situação pode ser comparada ao que ocorria em Portugal naquele período. Os que seguiam as regras impostas pela Igreja eram orientados a não ter contatos com os que desrespeitavam as regras. Tanto que a punição muitas vezes precisava ser pública justamente para os que seguiam as regras saberem e conhecerem os que transgredissem.

Assim, nessa pequena comunidade, deparava-se com o que parece ser uma constante universal em qualquer figuração de estabelecidos-outsiders: o grupo estabelecido atribuía a seus membros características humanas superiores; excluía todos os membros do outro grupo do contato social não profissional com seus próprios membros; e o tabu em tomo desses contatos era mantido através de meios de controle social como a fofoca elogiosa [praise gossip], no caso dos que o observavam, e a ameaça de fofocas depreciativas (blame gossip] contra os suspeitos de transgressão (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., 2000, p. 20)

Em sua análise da comunidade, os autores se questionam sobre o que induzia as pessoas de um determinado grupo a se visualizarem e se perceberem como superiores em relação aos membros do outro grupo. Em Winston Parva, consideravam-se como superiores os que tinham mais tempo de residência naquele lugar.

Naquela pequena comunidade, a superioridade de forças do grupo estabelecido desde longa data era desse tipo, em grande medida. Baseava-se no alto grau de coesão de famílias que se conheciam havia duas ou três gerações, em contraste com os recém chegados, que eram estranhos não apenas para os antigos

residentes como também entre si (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., 2000, p. 22).

Podemos analisar a sociedade portuguesa do século XVI com este olhar, pois estamos nos referindo a um momento do surgimento do protestantismo, por exemplo, de algo que poderia ameaçar a hegemonia de uma Igreja que estava em crise. O protestantismo, portanto, pode ser visto tal como a comunidade recém-chegada em Parva, como os estranhos em uma sociedade com grupos estabelecidos.

A excomunhão enquanto penalidade também trazia outros prejuízos para a vida do indivíduo. Com esta penalidade, ele não poderia assumir funções como juiz, advogado, procurador, testemunha, dentre outros. “O excommungado não tolerado, fica privado do ufo da jurifdicção; pelo que não pode validamente eleger, colar, aprefentar, dar leys, ou fenteça, e o que recebeo defte modo o beneficio do não tolerado, se há de chamar intrufo [...]” (BUSENBAUM, 1683, p. 524). O excomungado ficava, assim, privado de toda uma comunicação civil com os fiéis, pois o contato de um fiel com um renegado, era visualizado como um pecado venial, e dependendo do contato, poderia ser pecado mortal.

A absolvição da excomunhão poderia ser dada pelo bispo ou papa, dependendo do grau de acusação do indivíduo, dependendo da pena que ele havia cometido. O documento especifica os casos de quando era permitido ao bispo ou ao papa a absolvição da excomunhão.

Em Parva, pontua Elias e Scotson (2000), os antigos residentes, enquanto grupo estabelecido, conseguiam cargos importantes. Na sociedade portuguesa do século XVI, ser católico e seguir as regras estabelecidas pela Igreja, também era fundamental para se conseguir cargos importantes para o período. “Assim, a exclusão e a estigmatização dos outsiders pelo grupo estabelecido eram armas poderosas para que este último preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar” (ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L., 2000, p. 22)

Finalizando nossa análise, podemos afirmar que tais manuais e tratados de forma geral, e a *Medulla de Teologia Moral* em particular, estão diretamente ligados aos objetivos estabelecidos no Concílio de Trento e ao processo de reforma católica. As sessões do respectivo Concílio colocaram a figura do pároco como

essencial para o projeto de reforma, pois era ele quem iria se fazer presente nas igrejas, próximo aos fiéis. Por conseguinte, a formação em Teologia Moral no período era fundamental para que o religioso pudesse exercer suas funções. Assim, o documento analisado pode ser visualizado como um código de leis, que estabelecia o comportamento desejado, o que era ou não permitido, os tipos de pecados, as penalidades e suas respectivas absolvições.

5.2- ESTATUTOS DE ÉVORA: A UNIVERSIDADE DA TEOLOGIA MORAL

Teologia Moral era o que diferenciava o curso de Teologia existente em Évora do ofertado na Universidade de Coimbra. Assim, o objetivo que se pretende ao analisarmos os estatutos eborenses é justamente identificar que seu ideal de formação no século XVI estava atrelado às discussões tridentinas e ao processo de reforma católica.

Os estatutos que obtivemos foram transcritos e publicados por Sara Marques Pereira e Francisco Lourenço Vaz, os quais também elaboraram, no ano de 2012, uma coleção de 812 páginas, com estudos de autores que permeiam não apenas os duzentos primeiros anos de existência da Universidade de Évora, mas também, de sua refundação até o ano 2009¹¹³.

Segundo Pereira e Vaz (2012, p. 3), existe muita polêmica em torno dos primeiros estatutos da Universidade de Évora, no que se refere à data que foram escritos. “Queirós Veloso, que defendeu que os primeiros estatutos devem ser anteriores a 10 de agosto de 1563, mas posteriores a 1559, ano da fundação da Universidade”. Já os terceiros estatutos, conforme os autores, foram elaborados após 1564, porém, anteriores a 28 de novembro de 1567.

Os estatutos transcritos pelos autores e que são usados nesta tese, são considerados os terceiros estatutos da Instituição, anteriormente já transcritos por Gabriel Pereira, em seus *Estudos Eborenses*, no ano de 1951, e por Armando de Gusmão, em *Considerações sobre o regulamento da Livraria da Universidade de*

¹¹³ Os estatutos são apresentados como anexo na respectiva coleção.

Évora, em 1959. Para Pereira e Vaz (2012), os terceiros estatutos contém as normas existentes na Universidade de Évora, aplicados em seus dois primeiros séculos de existência.

Já Polónia (2012) escreve sobre a existência de dois documentos. Um primeiro de autoria de D. Henrique, escrito provavelmente entre os anos de 1559 a 1563. Este, por não estar relacionado às Constituições da Companhia de Jesus, foram adaptados, gerando, então, os segundos estatutos da Universidade de Évora (1567), que passaram, conforme a autora, a serem os definitivos.

Existe, portanto, toda uma divergência em relação às datas dos estatutos de Évora. Por conseguinte, como em nossa pesquisa usamos como fonte os documentos que foram anexados na obra de Sara Marques e Francisco Lourenço, denominamos nossa fonte de terceiros estatutos.

Tal documento fora também utilizado na pesquisa de mestrado (2013-2015)¹¹⁴, entretanto, naquele momento, nosso objetivo foi identificar a organização da Universidade por meio de seus estatutos. Diferentemente, em nossa pesquisa atual, o objetivo foi identificar aspectos da reforma católica, a fim de entender se ela fora resultado desse contexto de reformas.

Conforme Bortolossi (2015), os terceiros estatutos são divididos em quatro seções. A primeira é composta de vinte e seis capítulos e está relacionada aos ofícios existentes na Universidade. A segunda seção, com seus cinco capítulos, refere-se aos costumes e comportamentos exigidos. Já a terceira aborda, por meio de seus vinte e cinco capítulos, o exercício das letras e graus existentes. O quarto livro, por sua vez, retrata o tempo de duração das aulas, as férias, e o processo avaliativo da Universidade.

A segunda seção, relacionada aos costumes, está fortemente vinculada às determinações aplicadas no Concílio de Trento, aos membros do Alto Clero. (Pereira e Vaz, 2012, p. 4). Para os autores, esta seção pode ser visualizada como um “manual da civilidade”.

Certamente, a preocupação com a formação do clero fica evidente ao analisarmos os estatutos da Instituição. Toda a organização estava voltada para

¹¹⁴ Universidade jesuítica de Évora: atividades administrativas, pedagógicas e científicas no século XVI. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/dissertacoes/2015%20-%20Cintia.pdf>

uma boa formação religiosa. As exigências existentes na Universidade mostram o desejo de mudança individual, de uma formação cristã exemplar.

As obrigações de assistência a missa diária, confissão mensal e comunhão quadrianual¹¹⁵, assim como o conhecimento perfeito da doutrina cristã, completam um quadro em que o intuito central era, sem dúvida, a formação de um cristão exemplar, senão mesmo as de um candidato ao estado eclesiástico (POLÓNIA, 2012, p. 91).

Existia uma cobrança dos costumes em relação à exigência de um perfil moral que se exigia dos alunos. Caso ocorresse alguma infração, o aluno poderia ser multado, expulso da Universidade e até da própria cidade. As práticas deveriam ser a de um cristão, tanto que eles precisavam participar de missas, confissão, assim como conhecer a doutrina cristã. “[...] tanto no comportamento e hábitos de vida, quanto no vestuário e postura exterior, procura D. Henrique conformar os estudantes da sua universidade com um perfil moral rigoroso e exemplar” (POLÓNIA, 2009, p.79).

Os terceiros estatutos, logo em seu início, intitula D. Sebastião como o protetor da Universidade de Évora. Seu reinado em Portugal ocorreu entre os anos de 1557 a 1578, porém, quando herdou o trono tinha apenas três anos, e por conseguinte, sua avó D. Catarina de Áustria, e seu tio o Cardeal D. Henrique, estiveram à frente de sua regência até seus quatorze anos.

Sendo o rei o protetor da Universidade, caberia a ele a defesa integral da Instituição jesuítica. Nessa defesa, qualquer oficial ou estudante de Évora que não cumprisse tal regimento, poderia ser constrangido até mesmo publicamente, pois era a missão do protetor da universidade, “[...] o bom governo e ordem, e bem da dita Universidade (ESTATUTOS, 2012, p.1). Assim, percebe-se o quão importante era a proteção do rei de Portugal para com a Universidade. Era da responsabilidade do rei o cumprimento e obediência das regras deste estatuto. Ao identificar o não cumprimento, o rei tinha autorização de enviar aviso aos superiores da Companhia, como também tinha o direito de informar ao próprio Papa para que fosse resolvida a questão.

¹¹⁵ “Todos os estudantes se confessarão ao menos uma vez cada mês, e os que tiverem idade para comungar, o farão ao menos 4 vezes no ano: por dia de todos os Santos, Natal, Páscoa, e Pentecostes”(ESTATUTOS, 2012).

Juntamente à proteção do rei, caberia também ao arcebispo de Évora a proteção da Universidade, afinal ele possuía um cargo de autoridade e poderia contribuir com o crescimento da Instituição. Lembrando que uma das normas estabelecidas no Concílio de Trento era a de que era função do bispo prescrever o que iria ser ensinado nas escolas, segundo seu propósito. O Concílio orienta que as pessoas que assumam os ofícios nas escolas sejam Doutores, Mestres ou Licenciados em Teologia ou Direito Canônico.

A Universidade de Évora contava com um Reitor, que era eleito conforme as Constituições da Companhia de Jesus e, portanto, deveria ser um integrante da ordem. Ele tinha a responsabilidade da administração da Instituição, como, também, estar atento ao conteúdo estudado pelos oficiais e estudantes da Universidade (tanto que, para isso, deveria entrar frequentemente nas salas). Essa função era essencial na Universidade eborense, afinal, a sessão dezoito do Concílio de Trento¹¹⁶, ao reforçar o objetivo de restituir os costumes dos fiéis, afirmou que era preciso eliminar os livros tidos como suspeitos ou perniciosos, os que continham conteúdos com doutrinas diferentes da católica, que na época eram consideradas impuras.

O Reitor da Universidade de Évora também tinha autoridade para estipular as penas e multas dos integrantes da Instituição que não cumprissem os estatutos. Caso identificasse que as penas não foram o suficiente, para não prejudicar os demais, o Reitor tinha autoridade para prender na cadeia da Universidade (onde o aluno ficava retido pelos dias estipulados pelo próprio Reitor), expulsar da Universidade de Évora, como, também, da própria cidade. Cabia ao Reitor a dedicação para que se cumprisse as regras dos estatutos, como, também, tudo que se relacionava ao bom andamento da Universidade. Tal orientação também se encontra entre as discussões do Concílio tridentino.

Castigarão com severidade os orgulhosos, e incorrigíveis, e que semearem maus costumes, ainda lançando-os fora, se for preciso; e tirando com diligência todos os impedimentos, segundo parecer conducente, para se conservar, e aumentar tão pio e santo instituto (REYCEND, 1781, p. 203).

¹¹⁶ REYCEND, João Baptista. **O** sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez / dedica e consagra, aos... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend. – Lisboa, 1781: na Off. de Francisco Luiz Ameno. Disponível em: <<http://purl.pt/360>>.

Podemos relacionar que da mesma forma que Norbert Elias indicou em sua obra que o Tratado de Erasmo teve a função de cultivar o sentimento de vergonha nos indivíduos, pensamos que tais penalidades, constantes nos Estatutos, também tinham tal propósito. Como afirma ELIAS (1994a), o sentimento de vergonha tem uma função social, sendo modelado conforme a estrutura social que se vive. Por conseguinte, a função exercida ao castigar até mesmo publicamente os que não obedeciam às regras estipuladas, era justamente criar nos demais um sentimento de vergonha, de medo, e assim, fazer com que os demais cumprissem tais regras.

Para ter essa visão do todo, o Reitor precisava se fazer presente em todos os acontecimentos da Instituição, especialmente nas disputas públicas, a fim de verificar a suficiência ou não dos estudantes. Por fim, outra função atribuída ao Reitor era conseguir se reunir no início do ano letivo com o Cancelário, e com os professores de Humanidades, Artes, Casos de Consciência e Teologia, a fim de realizarem publicamente a oração e o juramento de que iriam cumprir as normas do Concílio de Trento.

Um dos trabalhos e ofícios existentes na Universidade de Évora que estava relacionado ao controle dos comportamentos era o de Guarda da Escola. Tal guarda deveria ser uma pessoa de confiança do Reitor. Tinha como função a limpeza das salas de aula e do pátio e a organização dos autos públicos. Além disso, tinha a responsabilidade de não deixar entrar no estabelecimento nenhuma mulher¹¹⁷.

Para os desvios cometidos pelos alunos, a Universidade também contava com um Corretor, “[...] cujo ofício será castigar os estudantes, quando, e como lhe disser o Reitor, Cancelário, ou perfeito dos estudos, ou os mestres” (ESTATUTOS, 2012, p. 15). O Corretor também era escolhido pelo Reitor, devendo agir de forma que colocasse respeito nos estudantes. Deveria estar presente nas missas para intimidar os presentes a fazerem silêncio.

Na Universidade de Évora, o Conservador Secular tinha jurisdição civil e criminal sobre os estudantes e oficiais da Instituição, e sobre os servidores e familiares. Atuando como um delegado, o Conservador recebia o conhecimento das

¹¹⁷ Importante esclarecer que no respectivo período o acesso a uma universidade era exclusividade para os homens.

injúrias da pessoa de sua jurisdição e a despachava conforme a ordenação. Sua função relacionava-se à justiça aplicada na Instituição. Também precisava estar atento à feira dos estudantes a fim de vigiar seu andamento, como, também, verificar se estavam cumprindo as taxas estipuladas¹¹⁸.

Uma vez ao ano deveria o Conservador investigar sobre a forma como os estudantes e pessoas da Universidade viviam. “[...] e achando algumas faltas de que avisará ao Reitor, procederá contra os culpados como for justiça” (ESTATUTOS, 2012, p. 20). Devido a importância de sua função, o Conservador não poderia se dirigir para fora da cidade, senão por motivos de obrigação de ofício. E, quando precisava se ausentar, cabia ao Reitor nomear um substituto.

Outra função existente em Évora era a do Meirinho, nomeado em conselho pelo Reitor. Seria uma espécie de vigia que percorria os arredores da Universidade levando consigo o escrivão das armas. Encontrando pessoas (de dia ou de noite) que deveriam estar presas, sendo da jurisdição do Conservador, tinha a permissão de os levar para a prisão.

[...] e correrá de noite a cidade com seus homens, levando consigo o escrivão das armas, e achando algumas pessoas de noite, ou de dia que devam ser presas, se forem da jurisdição do Conservador levá-las-á diante dele, para mandar acerca de sua prisão o que for justiça, e não poderá tomar armas, ou vestidos defesos a nenhum estudante, nem a pessoa que goze dos privilégios da Universidade, sem primeiro o levar diante do dito Conservador e lhe serem por ele julgadas às ditas coisas (ESTATUTOS, 2012, p. 21).

O trabalho do Meirinho objetivava garantir que os estudantes não estivessem fora de suas casas após as dez, andando com armas ou vestindo trajes defesos (proibidos). Para executar seu serviço, percorria a cidade juntamente com mais quatro homens. Também era obrigado a estar presente em atos públicos da Universidade juntamente com seus homens, a fim de acudir qualquer inconveniente que porventura ocorresse.

¹¹⁸ Também ficavam presente nas feiras para se evitar as confusões entre os siseiros (quem arrecadava a sisa, um tributo temporário que deveria ser pago ao rei para despesas de guerra) com os lavradores ou pessoas que traziam os mantimentos.

No segundo livro dos estatutos da Universidade de Évora, temos uma sequência de regras relacionadas aos comportamentos e costumes dos alunos. A primeira delas refere-se à exigência de um livro de matrícula (um por ano), para cada curso. Nele, deveria constar os nomes dos alunos e seus pais, data da matrícula, e o local em que residiam, afinal, o controle desses alunos seria além dos muros da Instituição.

Todos os estudantes sabiam das regras da Universidade, isto porque, ao início de cada ano, era lido para os estudantes os estatutos e suas respectivas normas. Os alunos sabiam que ter o nome no livro de matrícula significava que estavam cientes das regras existentes em Évora. Percebe-se, conforme o documento, que alguns estudantes tentavam não terem seus nomes no livro, a fim de evadir as penas dos estatutos, e de serem mais livres. Tal tentativa também estava relacionada ao trabalho do Meirinho, pois sem o nome no livro e o respectivo endereço, não poderia prender os alunos. E, mesmo sendo encontrado, poderiam declarar que não eram matriculados em tal livro e, portanto, não seguiam as regras do estatuto.

E querendo nós nela prover, por cumprir assim a serviço de Deus, e bem da dita Universidade, e dos ditos estudantes, havemos por bem, e mandamos, que todos e quaisquer estudantes da dita Universidade, de qualquer grau, estado, e condição que sejam que não forem matriculados, conforme aos ditos estatutos não usem, nem gozem, nem possam usar nem gozar dos privilégios, e liberdades que usam, e gozem, e podem gozar os que são matriculados na dita Universidade, e que além disto sendo compreendidos, ou achados em delito incorram nas mesmas penas, que incorrem os estudantes matriculados, conforme aos ditos estatutos, e que assim sejam condenados por esta somente que queremos que tenha força, e vigor de estatuto sem outro processo algum, nem figura de júizo, e justiça (ESTATUTOS, 2012, p. 39).

Ou seja, as regras valiam para todos os estudantes, sem exceção, candidatos à carreira religiosa ou não. Se o estudante leigo quisesse continuar seus estudos na respectiva Instituição tinha que seguir as mesmas regras dos estudantes religiosos, sob pena de multa e condenação.

Assim que iniciavam os estudos, os estudantes tinham um prazo de até quinze dias para se matricularem.

[...] os que se não matricularem, cada ano pela dita maneira não gozarão dos privilégios da dita Universidade, nem serão havidos por estudantes dela, nem lhe será contado para curso algum, todo o tempo que na Universidade estiverem sem se matricular, como dito é (ESTATUTOS, 2012, p.39).

Nenhum estudante, portanto, poderia ficar sem efetivar sua matrícula. Apenas depois de se matricular era considerado aluno da Universidade. A preocupação de nenhum aluno ficar sem se matricular é nítida no documento, pois o nome no livro de matrícula também significava que o estudante deveria obedecer ao Reitor da Universidade e respeitar as regras presentes nos estatutos.

Nesse livro relacionado aos costumes/comportamento, fica claro que a intenção do Cardeal D. Henrique não fora apenas com as letras, mas também, com os bons costumes dos alunos.

Porque meu intento, quando fundei este Colégio e Universidade foi, que os estudantes que nela houvessem de estudar, juntamente com letras aprendessem bons costumes, e eu desejo que isto haja efeito, guardarão o que se segue (ESTATUTO, 2012, p. 40, sem grifos no original).

Lembrando que o aprender os bons costumes para a época estava relacionado a um padrão moral de base cristã. Esse seria, assim, o bom comportamento ensinado e exigido. Por consequência, tomado por essa preocupação, D. Henrique ordenou em seus estatutos que os estudantes participassem da missa realizada todos os dias antes das lições, e que se confessassem ao menos uma vez ao mês, pois a confissão era entendida como uma ajuda espiritual.

Os alunos que não participavam da missa tinham seus nomes anotados, dando a entender que em cada sala teria o que os estatutos nomeiam de “apontadores”, que, em nosso entendimento, eram alunos escolhidos e que tinham a responsabilidade de denunciar a ausência de seus colegas de sala (ESTATUTOS, 2012, p. 40).

Este aspecto dos estatutos no remete a Elias (1994a), quando mostra que a tendência das pessoas se observarem, de analisar ou denunciar o comportamento do outro, é o que ele concebe como nova relação entre os homens, uma nova forma de integração.

Em relação à participação nas missas, lembramos que esse foi um dos resgates que se buscou nas sessões do Concílio de Trento. A sessão vinte e dois de tal Concílio reforçou a importância da missa, visualizada como importante para os vivos e para os mortos, considerada um sacrifício santo instituído pela Igreja.

Nos estatutos, a confissão é pontuada como um ajuda espiritual e, assim, deveria ser seguida. Para os estudantes que não se confessassem conforme as regras da Instituição, o Reitor deveria tomar as providencias conforme orientação das Constituições da Companhia de Jesus. Como a Universidade de Évora era uma instituição jesuítica, as Constituições deveriam também serem seguidas entre todos. “[...] e em tudo o mais que toca aos bons costumes, guardarão os estudantes o que os padres da Companhia encomendam em suas constituições” (ESTATUTOS, 2012, p. 41).

O Concílio de Trento também reafirmou a importância do sacramento da confissão. “Os que pelo peccado cahíram da graça da justificação, que receberão, se poderaõ outra vez justificar, quando excitados por Deos procurarem recuperar a graça perdida, pelo Sacramento da Penitência, e merecimentos de Chrifto” (REYCEND, 1781, p. 127).

Outra exigência relacionada à conduta dos alunos era o respeito que deveriam ter em relação a seus professores. Este comportamento deveria ser visível aos demais e, com este fim, quando algum estudante encontrasse no caminho algum de seus mestres, deveria tirar o barrete descobrindo sua cabeça em sinal de respeito.

Analisando ainda o livro dois dos estatutos, percebemos que o controle em relação às atitudes dos alunos não se limitava a Instituição. Isto porque, a vigilância existia até mesmo quando eles estavam em suas casas.

Os estudantes não terão em sua casa mulher suspeita, sob pena de mil réis, a metade para o meirinho que os prender, e a metade para quem os acusar e a tal mulher será presa, e pagará da cadeia outros mil réis repartidos pela dita maneira. E o mesmo se guardará contra os estudantes que se provar terem mancebas, e com mulheres que forem suas mancebas, posto que as tenham fora de suas casas (ESTATUTOS, 2012, p. 42).

A multa não era aplicada apenas para os estudantes, mas também, para as mulheres que com eles estivessem. Tal atitude era visualizada como incorreta e não aprovada, cabendo as respectivas penalidades para os que fossem

identificados. O documento lembra que essas penas deveriam seguir as normas do Concílio de Trento.

E o Conservador da Universidade dará as ditas penas a execução, contra os estudantes que forem compreendidos nos tais erros, e assim contra as ditas mulheres, ficando elas, e eles sujeitos como ficam às penas que contra os tais ordena o sagrado Concílio Tridentino, e sendo algum estudante culpado, em ser desonesto, e escandaloso, ainda que não seja com mulher que possa ser acusada, e condenada com ele haverá a mesma pena de mil réis a qual pena [...] (ESTATUTOS, 2012, p. 42).

Apenas o Conservador poderia mudar a penalidade que tal estudante recebera. Poderia fazer uma análise das pessoas e de seu histórico de comportamento e, assim, diminuir suas penalidades.

O controle exercido não era apenas em relação aos estudantes, mas também, em relação às mulheres que poderiam na visão deles corrompê-los. Tal questão era tão séria que tal mulher poderia ser expulsa da própria cidade, tudo para se evitar os escândalos que poderiam colocar em xeque a credibilidade da Universidade e, conseqüentemente, da Companhia de Jesus.

Havendo alguma mulher que não viva bem, por cuja causa haja inquietação em algum, ou alguns estudantes, o Conservador sabendo-o, ou sendo disso avisado por parte do Reitor, procederá contra ela como lhe parecer visto, até alcançar fora da cidade, e seu termo, constringendo-a a isso, com as penas que lhe parecer e que também se entende nos homens que...são prejudiciais, aos ditos estudantes, como se vê da provisão (ESTATUTOS, 2012, p. 42).

Assim, identificando o Conservador que alguma mulher era a causa de inquietação de determinado aluno, dentre as penas que ela poderia receber, estava a expulsão da cidade. Tal penalidade se estendia também a figura masculina. “[...] e queremos que o dito estatuto, se estenda também a qualquer homem, ou homens, que por qualquer via forem prejudiciais e danosos aos estudantes” (ESTATUTOS, 2012, p. 43).

Este aspecto dos estatutos nos remete uma vez mais à teoria eliasiana pois, conforme Elias (1994a), no processo civilizador, a sexualidade é transferida para a vida privada. A preocupação passa a ser a de implantar o sentimento de vergonha e embaraço em relação ao sexo. Assim, “[...] no curso do processo civilizador o impulso sexual, como tanto outros, está sujeito a controle e transformação cada vez

mais rigorosos (ELIAS, 1994a, p. 181)". Para Elias, o processo de civilização do impulso sexual ocorre juntamente ao de outros impulsos. E esse controle é cada vez mais tido sem força física, pois eles são cultivados nas pessoas desde a tenra idade, passando a ser um autocontrole individual. "Por conseguinte, as injunções e proibições sociais tornam-se cada vez mais parte do ser, de um superego estritamente regulado" (ELIAS, 1994a, p. 187). Expressar os desejos do corpo passam a ser vistos como atos bárbaros que precisam ser abolidos.

Voltando aos estatutos, convém recordar que as sessões do Concílio de Trento reforçam sobre a importância e o cuidado que se deveria ter em relação à reputação dos religiosos, especialmente os que celebravam o sacrifício da missa. Eles deveriam ser exemplos de vida, costumes, no modo de falar, de se vestir e agir, afinal, qualquer deslize, por menor que fosse, não era bem-visto pelo fiel. Compreende-se assim tal preocupação presente nos estatutos da Universidade de Évora.

A veste dos estudantes também deveria ser de acordo com os estatutos. Sua roupa estava relacionada também a seu comportamento. O traje dos alunos deveria ser uniforme, não aceitando-se cores muito vivas, tais como o vermelho, laranja etc. As roupas deveriam cobrir bem todo o corpo, especialmente no dia dos exames públicos em que os alunos deveriam vestir-se de acordo com as normas dos estatutos. "[...] encomendando juntamente aos estudantes que se hão-de examinar, que venham ao exame em hábito honesto, e que respondam com humildade e reverência aos examinadores, e que venham bem providos como sempre, para autoridade do tal auto [...]" (ESTATUTOS, 2012, p. 51). Não apenas as vestimentas, mas também, cada ação dos estudantes nos dias das disputas era bem orientada. Cada gesto, cada movimento tinha que estar de acordo com aquele momento solene¹¹⁹.

Finalizando o segundo livro, os estatutos determinam que nenhum estudante poderia portar armas de qualquer natureza, como, também, era proibido entre os estudantes os jogos, tais como de tabuleiro e cartas. A proibição não era apenas

¹¹⁹ Em sala de aula ou em atos públicos, era obrigado a retirar o chapéu ou sombreiro da cabeça. Isso era um sinal de respeito que deveriam ter para com seus professores. Os estudantes também eram proibidos de realizar festas em suas casas, como, também, não podiam receber hóspedes em seus aposentos.

dentro da Universidade, mas, também, em suas casas. Outro impedimento reforçado nos estatutos era a do uso de máscaras¹²⁰. A regra poderia ser revista apenas em casos de estudantes que fariam apresentações teatrais.

No terceiro livro dos estatutos, relacionados à parte das letras e graus, tem-se, inicialmente, a organização dos cursos existentes em Évora, o currículo da Instituição. Latim, Retórica, Curso de Artes e Teologia formavam o currículo daquela universidade jesuítica.

Um dos momentos de destaque existentes na Universidade era os exames que os alunos deveriam participar para conseguir obter seus graus. Percebe-se que os alunos se sentiam obrigados a se comportar conforme as regras dos estatutos, pois todo o seu histórico era levado em conta nos exames de graus que eram realizados.

Acabado o exame de todos, a véspera do dia em que se há-de dar o grau, o Reitor se ajuntará com o Cancelário, e examinadores, em um lugar secreto para conferir da suficiência, e costumes de cada um dos examinados, para ver se os hão-de aprovar, ou reprovar, ou penitenciar [...] (ESTATUTOS, 2012, p. 59/60).

Os exames eram realizados nos cursos de Artes (Filosofia) e Teologia. Os graus eram obtidos para o título de Bacharel, Licenciado e Mestre em Artes, e Bacharel, Licenciado e Doutor em Teologia.

Os estudantes que desejavam cursar Teologia precisavam ser licenciados ou Bacharéis em Artes. A partir do segundo ano de Teologia, os alunos já eram obrigados a ter as conclusões na área. Para isso, o Reitor, no início do ano, recebia a relação dos alunos que estavam cursando Teologia e, tendo a relação em mãos, ordenava e indicava as disputas que deveriam ser realizadas no ano. Os alunos escolhidos deveriam entregar seu trabalho escrito de dez a quinze dias antes do exame. Também deveriam entregar uma cópia ao Bedel e aos estudantes que iriam argumentar, a fim de que eles tivessem tempo hábil para elaborar questões sobre suas conclusões.

Assim, o aluno apresentava suas conclusões, e deveria defender tais escritos. Isso era o que eles intitulavam como uma Disputa, não no sentido físico

¹²⁰ Máscaras poderiam estar relacionadas às manifestações populares e por isso entravam em conflito com os princípios cristãos. A máscara também poderia ser usada como um recurso para tentar burlar as regras da Igreja.

de lutas tais como muitas vezes nos vem à mente, mas sim, um momento em que as ideias eram confrontadas e defendidas tanto pelos alunos como pelos que foram designados e escolhidos para argumentar. Caso um estudante faltasse a tal ato da Universidade de Évora, chamados de Autos de Teologia, era o mesmo que perder uma avaliação podendo ser prejudicado em sua formação.

Uma vez ao ano o Reitor pedia aos bacharéis em Teologia que se apresentassem caso desejassem ser licenciados, para assim, ser agendado um exame privado. Para poderem realizar os exames, os bacharéis precisavam levar uma certidão feita pelo escrivão da Universidade, em que se afirmava que o bacharel cumpriu os demais autos exigidos (citados anteriormente), como também que cursava Teologia. Entretanto, o crucial para poder realizar tal exame era, novamente, seus bons costumes. Isso porque, tendo problemas quanto a isso, o Reitor não o admitia no exame.

O dito Reitor, não admitirá nenhum ao exame privado, se lhe não constar que tem algumas ordens severas, e que tem bons costumes, porque achando que é dissoluto, e escandaloso em sua vida, o não admitirá ao dito auto, ou lho deferirá, como melhor lhe parecer, e esta informação se tomará secretamente de cada um (ESTATUTOS, 2012, p. 77).

Mais um momento em que o documento deixa claro a importância das ações, do modo de vida dos estudantes. Também deixa claro que se tratava de um momento muito importante para a Instituição. Antes de tal exame, a Universidade anunciava tal fato a seus integrantes. Os convidados ficavam do lado de fora do local que seria realizado este exame privado. Os estatutos dão detalhes de como deveria ocorrer esse momento: como os bacharéis e doutores deveriam estar vestidos, onde deveriam se sentar, como deveria ser o ambiente, dentre outros detalhes.

Percebe-se que existia muita preocupação com a formação dos alunos, entretanto, destaque maior tem-se com o curso de Teologia. Este precisava ser olhado com muito cuidado e zelo pois relacionava-se, como eles mesmo afirmavam, às “coisas da nossa santa fé”. O examinado era avaliado como um todo. Tanto sua vida pública, como também, o que fazia em sua vida privada, era avaliado na obtenção do respectivo grau.

Após receber o grau de Licenciado em Teologia, caso o aluno desejasse o grau de doutoramento, deveria participar de um auto solene, denominado de Vésperas. Somente após a aprovação neste auto o aluno poderia solicitar o grau de Doutor em Teologia.

Para obter o grau de Doutor o aluno passava por um Conselho realizado na Igreja. Os estatutos indicam como o Licenciado deveria vestir-se:

[...] o doutorando irá vestido decentemente com seu capelo de seda branca...sem barrete na cabeça, e irá a mão direita do Reitor, e da outra parte o padrinho, ficando ele no meio, e diante do Reitor irá o bedel com suas macas diante do qual irá o pagem do doutorando bem tratado, com um bacio de prata nas mãos em que levará o barrete, com a borla doutoral, e uma bíblia, e um anel [...] (ESTATUTOS, 2012, p. 86).

O comportamento de tal examinado era levado em conta, tanto que dentre os presentes no Conselho estava o Meirinho da Universidade. O cuidado com suas ações era acompanhado da preocupação de que os alunos saíssem de lá com a devida formação.

Todos os alunos da Universidade tinham que, ao final de cada ano letivo, provarem a seus superiores que tinham assimilado os conteúdos trabalhados. Era essencial a presença dos alunos nessas lições. Para tal controle, os professores mantinham uma lista com os nomes dos alunos, a fim de verificar os faltosos e ter o controle de quem estava presente. Na Teologia, o Reitor tinha a função de escolher um ou mais alunos, que eram exemplos para os demais, e esses alunos iriam ajudar os professores no controle, apontando os que não estavam presentes nas lições e nos autos.

Os estatutos também determinam os procedimentos a serem realizados caso algum aluno de outra Universidade desejasse se incorporar ao corpo discente de Évora. Era permitido tal transferência, porém, antes era preciso certificar-se da idoneidade do estudante.

Quando alguma pessoa doutra Universidade se quiser incorporar nesta, se porá um édito na porta das escolas, e se publicará pelas lições de prima, e véspera de Teologia, e cursos de artes para ver se vem alguma pessoa alegar alguma coisa em contrário de *vita, et moribus*, ou insuficiência do que se quer incorporar diante do Reitor da Universidade (ESTATUTOS, 2012, p. 91).

Assim, era fixado informações sobre o aluno, a fim de se verificar atos contrários aos preceitos cristãos. Se fossem conhecidos comportamentos contrários à regra da Universidade de Évora, a Instituição poderia não o aceitar.

Sobre as lições do curso de Casos de Consciência, os estatutos estabelecem que os professores leiam as matérias mais necessárias e proveitosas para os futuros confessores, visto que o curso tinha um caráter mais prático.

Cada um dos que ouvirem casos, tendo ouvido dois anos, se quiser tirar sua carta de aprovação, será primeiro examinado publicamente por dois examinadores que o Reitor para isso deputar, estando presente o escrivão da Universidade, e o exame será das matérias necessárias para a confissão, e depois dele os examinadores se ajuntarão fora da casa, onde o exame se fizer, estando presente o Reitor para darem seus votos sobre o admitir, ou não o examinado (ESTATUTOS, 2012, p. 95).

O curso com duração de dois anos¹²¹ exigia, para emissão do certificado de conclusão, o exame público das matérias referentes à confissão. Certificando-se que o examinado estava apto para ouvir confissões, era emitida uma carta de aprovação pelo Reitor, testemunhando sua eficiência no exercício de confessar.

Para as confissões, a Universidade de Évora contava com a Capela de Vera Cruz, com vinte e seis capelães para os alunos de Casos de Consciência praticarem os seus estudos. Para o cargo eram eleitos os mais idôneos, dando preferência aos naturais da cidade de Évora.

[...] faça examinar a cada um ditos capelães secretamente do dia que começar a ouvir a um ano, e se achar que não tem habilidade para poder aproveitar o despedirá, e provará a outro em seu lugar, guardando o modo de prover acima dito, mas sendo suficiente, irá com seus estudos adiante, e acabados os dois anos em que dura a Capelania será outra vez examinado publicamente, por duas pessoas, pelo menos, da Companhia dos que ao Reitor parecer, e ao dia seguinte, depois do exame, o dito Reitor tomará os pareceres dos examinadores, e achando que é suficiente, lhe fará passar certidão em que declare, que ouviu os ditos dois anos na dita Universidade casos de consciência e lhe parece idóneo para lhe encarregarem cura de almas (ESTATUTOS, 2012, p. 99).

¹²¹ Ao final dos Estatutos, temos a alteração de tal cláusula. “E declaro que os ditos **casuístas**, que pelos estatutos haviam de ouvir dois anos, **ouçam daqui em diante três anos inteiros**, para assim ficarem mais suficientes, e idôneos ministros, para as igrejas como se pretende” (Estatutos, 2012, p. 114 – sem grifos no original).

Os capelães não poderiam acumular cargos, em consonância com as discussões do Concílio de Trento. Também não podiam possuir riquezas.

Ordenamos, e mandamos que se alguns dos que tiverem estas capelarias for provido de alguma igreja, ou beneficiário que passe de dezasseis mil réis para ele, ipso facto vague a dita capelania, para que o dito Vice-Reitor a proveja como dito é, e da mesma maneira se não poderão opor as ditas capelarias os que constar que são ricos, e abastados, por qualquer maneira que seja, salvo se não houver outros dignos que se oponham (ESTATUTOS, 2012, p. 100).

Eles também tinham a obrigação de estar presentes nas ditas capelarias. Não poderiam sair sem a real necessidade e sem a permissão do Reitor. Caso saíssem, tinha o dia determinado para voltar. Não voltando na data determinada, perderiam a vaga de capelão.

Finalizando nossa análise sobre os estatutos da Universidade de Évora, um dos pontos evidenciados em suas linhas era a exigência que se fazia em relação ao Latim.

Isto nos mostra que, apesar de estarmos apontando em nosso trabalho que a Universidade de Évora - especialmente por meio de seu curso de Teologia Moral - formava os confessores, ou seja, os párocos que iriam trabalhar junto aos fiéis nas igrejas, ela também fora, em tal período, uma Instituição aberta para a ciência.

Como já pontuamos em seção anterior, o latim era, nesse período, uma das línguas mais utilizadas nos escritos literários e científicos. No século XVI, estudar latim era essencial para se entender a evolução humana, pois os escritos eram nessa língua. “O latim constituía o vínculo de unidade da civilização europeia e também vínculo de transmissão de toda a cultura superior” (FRANCA, 1952, p. 103). Dominar essa língua possibilitava a leitura de autores tidos como clássicos da literatura.

Por conseguinte, mesmo a Universidade de Évora sendo uma Instituição religiosa que visava uma formação moral, ela não ficou apática à moderna ciência, isto porque, fé e ciência andavam juntas¹²². Sua formação estava relacionada à concepção de educação e de sociedade do século XVI.

¹²² A ciência era subordinada à fé. A Astronomia ensinada na aula de Esfera do Colégio de Santo Antão, por exemplo, não tinha autonomia em relação à fé, à religião.

5.3. DECRETOS E DETERMINAÇÕES DO CONCÍLIO DE TRENTO EM PORTUGAL

Uma das decisões do Concílio de Trento fora a criação de medidas e decretos que pudessem fortalecer a unidade católica. Atento ao que estava sendo discutido nas sessões tridentinas, o Cardeal D. Henrique repercutiu a necessidade da reforma da Igreja em território luso. No documento *Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que deuem ser notificadas ao pouo, por serem de sua obrigação, E se hão de publicar nas Parrochias*, impresso em Lisboa por Francisco Correia, temos a aplicação das decisões do Concílio em terras portuguesas.

Logo no início do documento uma prática já é incentivada: a entrega do outro, a delação de quem não cumpria as regras. Isto porque o Cardeal impediu a impressão do decreto em outro local (apenas Francisco Correio tinha a permissão), também proibiu a comercialização pelo período de dez anos, sob pena de ter que devolver os impressos e pagar a quantia de vinte cruzados. Desse valor, metade iria para a pessoa que o havia denunciado.

[...] Fazem a saber a quantos esta nossa carta virem, que considerando-nos a grande obrigação que temos para, não somente como Prelado, inteiramente guardar e cumprir em nossa prelazia, o que no Santo Concílio está ordenado e mandado. Mas também como legado de latere do nosso muito Santo Padre o Papa Pio quarto [...] (IGREJA CATOLICA, 1564, p. 8).

Para o bem das almas e para o bom andamento diocesano, portanto, D. Henrique ordena que em todas as igrejas do reino e nas terras de domínio do rei de Portugal, se cumprisse o respectivo decreto tridentino. D. Henrique deixa claro que a intenção de mudança era em especial para o sacerdote, mas que também desejava atingir a todos com as normas conciliares.

[...] E vendo o muito fruto que se poderia seguir, se juntamente com os Decretos do dito sagrado Concílio confirmado por sua santidade (que ora se imprimirão por nosso mandado nesta cidade de Lisboa) se imprimissem em linguagem aquelas coisas, que para serem notórias a todos e para se todos dela poderem aproveitar, o dito Concílio ordena e manda que sejam notificadas ao povo e

propostas em linguagem vulgar dos Reinos e Provincias [...] (IGREJA CATOLICA,1564, p. 8).

As decisões deveriam chegar até o povo e em uma linguagem que todas as pessoas entendessem. Por conseguinte, o Cardeal ordena que cada um cumpra da melhor maneira sua obrigação, ou seja, que os arcebispos, bispos e prelados do reino e de suas terras, façam chegar ao povo as ordens estabelecidas no respectivo decreto. Pede até mesmo aos comerciantes que notifiquem seus fregueses quanto ao conteúdo do documento. Isto nos mostra a preocupação que se tinha de fazer chegar a todos tais normas.

No respectivo decreto, tem-se juntamente o texto da bula do Papa Pio IV, o qual evidencia a situação que a Igreja se encontrava, atingida por muitas “tormentas” e “tempestades”. Para a doença da Igreja, portanto, era preciso um “remédio” eficiente para curá-la. “Para extirpar muitas e muitos perniciosas heresias e para emendar os costumes, e restituir a disciplina eclesiástica, e procurar a paz e concórdia da cristandade, foi convocado os [...] Ecumênico Concílio para a cidade de Trento” (IGREJA CATOLICA,1564, p. 10).

Verifica-se que as decisões do Concílio são vistas como um remédio do qual a Igreja estava precisando para obter a cura de seus males. Assim, tais normas despertavam o sentimento de esperança, de que dias melhores estavam por vir. Mas, para atingir tal fim, os decretos deveriam ser recebidos e guardados por todo o povo.

[...] E mandamos em virtude da santa obediência e sob as penas ordenadas pelos sagrados Cânones e outra maiores, ainda que seja de privação [...] a todos, e a cada um dos nossos veneráveis irmãos patriarcas, arcebispos, bispos e outro quaisquer prelados de igrejas, de qualquer Estado, grao, ordem, e dignidade que sejam, [...] que guardem e cumpram os decretos do santo Concilio em suas igrejas, cidades, prelazias [...] e façam guardar inviolavelmente por seus súditos os que em alguma maneira lhe pertencem, reprimindo os contraditores e revéis, por sentença, censura e outras penas eclesiásticas [...] (IGREJA CATOLICA,1564, p. 14).

Todos deveriam guardar e cumprir as decisões tridentinas e, portanto, as determinações precisavam ser notificadas ao povo, inclusive que os contraditores seriam reprimidos e penalizados.

No citado decreto, a primeira regra abordada está relacionada ao uso devido e correto das palavras contidas nas Sagradas Escrituras. Para aqueles que

distorcerem-nas, seria usada a repressão. Recomenda-se, com o fim de se evitar tal situação e os respectivos castigos, que nenhuma pessoa pronuncie as palavras da Sagrada Escritura de forma profana. Percebe-se no referido documento uma grande preocupação com a figura do sacerdote e de alguns excessos cometidos nas missas. Incentiva-se que, identificado algum crime aos olhos da Igreja, o religioso não deveria estar no altar, nos ofícios divinos, e muito menos celebrar as missas, pois era preciso mostrar ao povo o quão decente era o religioso que ali estava.

Para Elias (1994a), a repressão existente a certos comportamentos significava sim uma renúncia, mas também significava uma forma de se diferenciar dos considerados inferiores. Assim, os indivíduos muitas vezes se comportavam tal como a Igreja estabelecia para poder ser considerado um católico e não um herege. Assim, o que motivava a obediência a certos hábitos era a vida em sociedade.

Outra questão identificada no decreto, refere-se à preocupação com questões financeiras da Igreja.

Se algum clérigo ou leigo de qualquer dignidade (ainda que seja imperador ou rei), tomado da cobiça (raiz de todos os males) por si ou pelos outros, por força ou medo que ponha [...] ou quiser usurpar ou impedir que se não de a quem pertence, qualquer bens, cenfos e direitos [...] frutos, rendas, jurisdições, ou qualquer pertença de alguma igreja, ou de qualquer benefício secular, ou regular [...] seja maldito e excomungado e anatematizado [...] (IGREJA CATOLICA, 1564, p. 22).

Se por cobiça usurpasse o que não lhe pertencia, o religioso poderia ser excomungado. O perdão deste crime ocorria apenas mediante a restituição do dinheiro à Igreja e a absolvição do papa.

Dando sequência às preocupações do decreto sobre a figura do sacerdote, é estabelecido que somente se dará a Prima Tonsura (corte de cabelo), aos que saibam ler e escrever, que tenham princípios da fé e que demonstrem em seus modos que escolheram a vida religiosa para fielmente servir a Deus.

Para além da figura do sacerdote, o documento também demonstra uma preocupação com o sacramento do matrimônio, exigindo que se identifique os nomes dos noivos nas igrejas (proclames), juntamente com a presença de testemunhas. Tanto o nome dos noivos e dos padrinhos deveriam ser anotados em um livro. Acreditamos que esta preocupação nos mostra a falta de controle que

estava ocorrendo em relação aos casamentos entre os cristãos, ou seja, fora uma atitude tomada que visava um controle em relação a esse comportamento em específico. Isso indica a preocupação com os costumes que existia na sociedade, tais como, os casos de homens que tinham a mulher por posse e os homens que tinham outras mulheres fora do casamento.

Muitos homens que andam vadios, e não tem certa morada, e como tem má inclinação, deixam a primeira mulher e casam-se com outra: e muitas vezes com outras em diversos lugares, sendo a primeira viva. E desejando o santo Concílio socorrer a esta necessidade: admoestar a todos que disso tem cargo, que não recebam facilmente este gênero de gente vadia ao matrimônio: e roga as justiças seculares que os castigue com grande severidade [...] (IGREJA CATOLICA, 1564, p. 31).

Pelo que percebemos, devido à preocupação fortemente frisada no documento, o sacramento do matrimônio estava se perdendo, a Igreja estava perdendo esse controle, por isto a necessidade dos proclames, das testemunhas, do livro de registros, dentre outros.

Além da preocupação com o casamento, o documento externa a preocupação com os homens que viviam amancebados com as mulheres sem o sacramento. Reforça que o homem que se cala e vive amancebado com uma mulher, estava desprezando o sacramento e, assim, vivendo em pecado¹²³.

[...] ordena que estes amancebados, solteiros ou casados de qualquer estado, dignidade e condição que forem, se depois de serem admoestados do ordinário três vezes [...] não deixarem as mancebas [...] que sejam excomungados: da qual excomunhão não serão absolto até que por obra obedeçam a admoestação que lhe foi feita (IGREJA CATOLICA, 1564, p. 32).

O decreto orientado pelo Concílio também reafirma proibições antigas. Pede que não se faça votos solenes do advento até o dia da Epifania e de quarta-feira de cinzas até oito dias depois da Páscoa.

Outra preocupação do Concílio presente no decreto é a entrada de homens nos conventos. Nenhum homem ou mulher poderia entrar nos mosteiros das freiras sem a devida licença e permissão por escrito do bispo, ou de seu superior. Para evitar problemas morais, o decreto determina que a mulher que decidir ser uma noviça, precisava, antes de tudo, passar pelo Bispo, para que ele pudesse

¹²³ No caso de mulheres, o castigo era serem expulsas da cidade e da diocese.

identificar se essa era mesmo vontade da mulher. Tal atitude visava identificar se a mulher não estava sendo constrangida ou induzida a tomar o hábito.

Para isto, o decreto anuncia que será excomungado a pessoa que estiver obrigando a mulher a ser religiosa.

[...] excomunga o Santo Concílio a todos e a cada um em particular de qualquer qualidade e condição, que sejam também clérigos como leigos, seculares e regulares em qualquer dignidade que esteja, se constrangerem contra sua vontade algum donzela ou viúva ou qualquer outra mulher, que entre em Mosteiro, ou toma o habito que qualquer religiosa [...] (IGREJA CATOLICA, 1564, p. 39).

Até mesmo a pessoa que interferia por meio de conselhos poderia ser excomungada pela Igreja.

Outro ponto reforçado pelo decreto, refere-se à importância do pagamento do dízimo. Aqueles que furtavam o dinheiro do dízimo, ou a pessoa que impedia o outro de pagar diretamente nas igrejas, poderiam ser excomungadas.

Por fim, o decreto orienta que a disciplina eclesiástica se reflita no povo cristão, mas, para isso, ela precisava se manter salva e segura. Orienta os príncipes seculares sobre a obrigação de seu ofício, pois eles, como católicos e protetores da fé e da Igreja, deveriam reduzir todos os seus súditos à devida reverência à clerezia, aos pastores e superiores eclesiásticos. “[...] nem permitirão que seus ofícios, ou inferiores justiças quebrem por cobiça ou alguma inconsideração a imunidade e liberdade da igreja e pessoas eclesiásticas, constituída por ordem de Deus [...]” (IGREJA CATOLICA, 1564, p. 47). Cabia, assim, aos monarcas, guardar em seu território o que ficara constituído pelos papas e pelos concílios, afinal, eles tinham seus compromissos em relação à Igreja. E dessa forma, portanto, é que temos que visualizar as atitudes do Cardeal D. Henrique em Portugal no século XVI.

Finalizando a seção, pudemos compreender por meio do documento do padre Hermann Busenbaum, o que seria o currículo de formação em Teologia Moral no período estudado. Já por meio dos estatutos da universidade eborense, identificamos que seu ideal de formação estava atrelado ao projeto de reforma católica em Portugal, pois seu foco era a formação do clero secular. Por fim, o documento *Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que deuem ser notificadas ao pouo, por serem de sua obrigaçam, E se hão de publicar nas*

Parrochias, publicado em 1564 a mando do Cardeal D. Henrique, vem confirmar o quanto a figura do religioso próximo ao fiel passou a ser indispensável para se garantir que as atitudes dos seguidores da doutrina estivessem de acordo com às decisões tridentinas.

O Concílio de Trento insistentemente reforçou sobre a necessidade da presença dos párocos em suas igrejas, junto a seus fiéis. Por conseguinte, o Cardeal D. Henrique, comprometido com as decisões tridentinas, empenha-se para estabelecer locais de formação para o clero diocesano. O curso de Teologia Moral existente em Évora, formava o pároco para trabalhar como confessor e, enquanto confessor, precisava ter uma preparação específica, pois teria que trabalhar orientando o fiel quanto à seu comportamento. Por conseguinte, o material de estudo do curso fornecia regras de comportamento por meio de perguntas e respostas de inúmeras situações cotidianas, estabelecendo o que era certo do ponto de vista da Igreja, o que era considerado desde um pecado simples a um pecado mortal e, com isso, estabelecendo regras no viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A criação de universidades realmente não fora uma prática constante nos territórios de domínio português. A edificação de uma segunda universidade em Portugal, ou seja, a Universidade de Évora, está relacionada a um contexto específico. Apenas analisando o que permeava aquela sociedade no século XVI, é que conseguimos compreender o porquê de uma segunda universidade em Portugal, como também, o papel essencial desempenhado por tal Instituição, especialmente por meio de seu curso de Teologia. Por conseguinte, se estudássemos apenas a Instituição de ensino superior por ela mesmo, não conseguiríamos obter respostas para os questionamentos apontados na introdução deste trabalho.

Analisar o processo inicial relacionado ao surgimento das universidades na Idade Média, nos possibilitou identificar que reis e papas tinham a consciência do papel que tais locais poderiam representar na sociedade. Para eles, os estudos gerais tinham “[...] uma utilidade prática e um alcance político” (VERGER, 1990, p. 43). Uma universidade, portanto, poderia ser uma instituição formadora de ideias, podendo desempenhar funções religiosas e ser usada a serviço da Igreja.

A Universidade de Évora fora, portanto, edificada mediante o empenho do Cardeal D. Henrique enquanto representante de um grupo para um determinado motivo, tal seja, a formação de párocos e confessores que iriam trabalhar nas igrejas junto aos fiéis. Atento ao que vinha sendo discutido nas sessões do concílio tridentino, o religioso estava deveras preocupado com a formação do clero diocesano, especialmente em um momento em que a Igreja precisava se restaurar. D. Henrique objetivou aplicar as decisões do Concílio em território português, buscando uma unidade, uma uniformização das ideias, sendo Évora essencial para tal fim.

O curso de Teologia existente na Universidade de Évora no século XVI tinha como foco a formação e capacitação do clero diocesano. Tal clero precisava urgentemente de uma formação adequada para poder trabalhar junto aos fiéis, já que iriam realizar um trabalho de orientação em relação aos comportamentos de seu rebanho. Évora contava com o curso de Teologia Moral, ou Casos de Consciência, destinado à formação de párocos, uma preparação primordial para o

momento, sendo visualizada pelo Concílio de Trento como essencial para se aplicar e se alcançar os resultados do projeto de Reforma Católica.

Os fiéis precisavam dessa orientação dos párocos em relação às regras da Igreja e do Concílio de Trento, pois caso fosse identificado comportamento contrário ao que fora estabelecido pela Igreja, a pena poderia ser a excomunhão, que no período significava também uma exclusão social.

O Concílio de Trento também coloca sob a responsabilidade dos bispos o aumento no número de sacerdotes. Concomitante, insiste em suas sessões sobre a necessidade da presença dos párocos em suas igrejas, dando a entender como essencial para se alcançar a reforma desejada. As decisões tridentinas, portanto, reforçam sobre a importância do padre próximo ao fiel. Para dar conta dessa nova realidade, caberia aos bispos a criação de espaços para preparar e formar o clero diocesano.

A Reforma Católica não é uma discussão que ocorreu apenas no Concílio de Trento. A crise moral e intelectual já abalava as estruturas da Igreja há tempos. Juntamente à crise existente, tem-se o crescimento de outras ideologias, de outras crenças, tais como o luteranismo. Diante desse contexto, a preocupação da Igreja acaba tornando-se ainda maior, pois com uma Igreja fragilizada, cresce o perigo de outras ideologias corromperem os fiéis. Além disso, o mal exemplo vindo dos religiosos, fazia com que os fiéis não se sentissem mais obrigados ao pagamento de seus dízimos e à prática dos sacramentos e celebrações da Igreja.

O comportamento caracterizado como incorreto dos padres era perigoso para a Igreja, ainda mais em tempos de protestantismo. Agindo assim, os religiosos abriam caminhos para que os demais, os fiéis, também transgredissem as leis. Assim, eram tempos em que de nada adiantava o falar, o ameaçar, se os religiosos não se mostrassem como exemplos. Ou seja, a religião só iria conseguir se manter, e os fiéis só iriam seguir os decretos do Concílio de Trento, por meio do exemplo de seus superiores. Por isto, a importância de formar, moral e intelectualmente, bons religiosos.

Para Dias (1960), D. Manuel já tinha identificado tal crise, entretanto, o projeto de Reforma da Igreja conseguiu ser aplicado apenas sob o comando do Cardeal D. Henrique. Para Polónia (2009), a reforma de tais comunidades em

Portugal, fora um processo longo, pois se referia a uma mudança de costumes diante das questões morais e regras perdidas.

Um dos questionamentos que se vivia no momento era se era legítimo ou não o poder do papa. O Concílio de Trento, por meio de suas sessões, vem e reafirma o poder papal. Por conseguinte, a reforma católica significava também a continuação da figura do papa e seus poderes. Assim, entende-se de o porquê se emitir uma Bula pelo Papa Pio V, no ano de 1568, eximindo a Universidade de toda a jurisdição real, já que ela seria a Instituição formadora do clero diocesano, crucial para esse momento de reformas. Nesse primeiro momento, portanto, a Universidade fora usada com um instrumento a favor da Igreja.

Tamanho foi a importância da Universidade de Évora em tal período que até mesmo o rei de Portugal não podia interferir em seu andamento, não tendo sobre ela superioridade. Mesmo em caso de visita, o rei precisava de uma autorização dos responsáveis; isto mostra a força da Universidade de Évora.

Outra questão que procuramos responder ao longo de nossa pesquisa, é o porquê de a Companhia de Jesus ter sido a ordem escolhida para a missão de formar o clero diocesano. Chegamos às seguintes considerações: os jesuítas já nasceram com um espírito reformista, com uma proposta de mudança individual. Diferentemente da grande maioria das ordens religiosas até então existentes, tinham como objetivo uma ação para com o mundo, e isto significava ficar mais próximo das pessoas e da sociedade. Para os jesuítas, as circunstâncias e contextos do século XVI exigiam um novo perfil de religioso, não mais um que vivia em isolamento praticando suas orações, mas, sim, um que vivia o mais perto possível de sua comunidade a fim de levar a mensagem cristã aos seus.

A ordem religiosa analisada também possuía um outro diferencial: o de servir ao papa e ser submetido a suas regras. Tal respeito e obediência ao papa fora visualizado nas sessões do Concílio de Trento como fundamentais para o fortalecimento da Igreja. Um dos votos realizados pelos integrantes da Companhia de Jesus era justamente o da obediência ao papa que, em nossa análise, está relacionado ao compromisso dos jesuítas na recuperação e no fortalecimento do catolicismo romano.

A reforma proposta pela Igreja pedia uma mudança individual, especialmente do religioso que deveria ser exemplo para os fiéis. Por conseguinte,

ao analisarmos os documentos da Companhia de Jesus, percebemos que são escritos em busca sim de uma mudança, entretanto, de uma mudança do homem, do indivíduo, pois, para a ordem, o ser humano precisava voltar-se para Deus. Essa é a modificação desejada por Loyola, a transformação do homem, a reforma de sua alma.

Os *Exercícios Espirituais* elaborados por Loyola, por exemplo, foram pensados na busca do fortalecimento da fé católica, como, também, como um auxílio para o indivíduo se fortalecer e conseguir renunciar aos pecados. Por meio da prática das etapas constantes nos *Exercícios*, o indivíduo poderia disciplinar seu corpo e sua mente, e realizar um esforço individual em busca das renúncias do que poderia afastá-lo da fé católica. Isto porque, os jesuítas acreditavam que o homem poderia alcançar um aperfeiçoamento espiritual, se assim o desejasse. Assim como poderia treinar seu corpo para o andar, também era possível alcançar a perfeição espiritual, por meio de práticas de exercícios, que levariam o indivíduo até Deus. Com isso, era possível reformar a ação do homem pelo próprio homem, sendo uma escolha racional.

A busca de uma perfeição (moral e intelectual) é nítida nos documentos da Companhia de Jesus. Cada regra, cada ação era pensando para este fim. A divisão dos bens, o desapego, o aceitar os erros e se confessar, a correção dos costumes, tudo era pensado para se alcançar essa perfeição que o momento tanto precisava. Diante desse objetivo, entende-se a preocupação demasiada que se tinha com o comportamento dos integrantes da ordem.

Para Rodrigues (1917), Loyola tinha um ideal de formação, que pode ser identificado por meio da análise dos documentos da Companhia de Jesus. Ao lermos os *Exercícios Espirituais*, as *Constituições*, como também o *Ratio Studiorum*, identificamos toda uma preocupação com a formação moral e intelectual em seus estabelecimentos, em sua ordem. O autor pontua que Loyola, no momento de edificação de sua ordem religiosa, tinha conhecimentos da crise que afetava a Igreja. Assim, tal contexto também refletiu em seus escritos.

Inácio de Loyola tinha sim uma preocupação com a formação de homens eruditos, entretanto, como pontua Rodrigues (1917), ele não tinha o objetivo de formar homens sábios apenas pelo gosto, pelo amor ao saber, mas sim, identificava o ensino como um meio de regeneração, de aperfeiçoamento espiritual, de

melhoramento nos costumes, “[...] formar sábios para os tornar homens de caráter e os afeiçoar pelo modelo que elle tinha na mente e o arrebatava, o Homem-Deus, exemplar e ideal de toda a perfeição humana” (RODRIGUES, 1917, p. 11). Esse era assim o ideal de perfeição, tão presente nos documentos da Companhia de Jesus. “A educação moral é o fim a que elles primeiro que tudo pretendem chegar e para o qual fazem convergir todos os meios que estão a seu alcance” (Rodrigues, 1917, P. 19).

A análise da Universidade de Évora por meio da teoria de Norbert Elias, possibilitou a realização de um diálogo do nosso objeto de estudo com a sociedade em que tal Instituição estava inserida. Sua edificação não fora um fato isolado, faz parte de uma rede e está interligada aos demais acontecimentos que estavam presentes nesse período em Portugal, tal como o Concílio de Trento, a Reforma Católica, os decretos aplicados em Portugal no processo de reforma.

A Universidade de Évora, em sua fase inicial, foi uma instituição formadora dos religiosos, realizando um processo de mudança individual (psicogênese) que, a longo prazo, traria uma mudança social significativa, especialmente para o objetivo que se pretendia com o processo de reforma católica. Por isso a importância de não separar indivíduo e sociedade e de se conhecer o processo histórico de duas formas: o psicogenético e sociogenético.

Uma mudança na estrutura da sociedade não ocorre sem uma mudança do indivíduo e do comportamento individual. Por isso a importância da formação do clero diocesano, dos padres que iriam trabalhar junto aos fiéis. Eles eram os responsáveis por essa mudança individual que se buscava, por isso sua função fora tão valorizada no Concílio de Trento como um trabalho essencial para a recuperação da Igreja Católica. Para Elias (1994a), nenhuma mudança é natural, ou seja, sem a interferência externa para que algo mude, por conseguinte, qualquer processo de mudança tem uma explicação, pois todas as atitudes e comportamentos são construídos socialmente.

Por que é importante estudar além da instituição? Por que não estudar apenas a Universidade de Évora e seus estatutos? Por que olhar para a Universidade de Évora com o olhar da teoria de Norbert Elias? Porque ela fruto de um contexto muito maior, e “[...]nenhum fato isolado jamais produz por si mesmo qualquer transformação, mas apenas em combinação com outros” (ELIAS, 1994b,

p. 27). Ela não é apenas uma instituição edificada devido ao empenho e desejo especial do Cardeal D. Henrique. Sua edificação tem raízes mais profundas e maiores conexões com a sociedade portuguesa do século XVI. Estudar o Concílio de Trento fora essencial para termos essa visão maior de nosso objeto de pesquisa. Os Concílios interferiam na vida das sociedades daquela época, como também, na vida das universidades. Por isso podemos intitular a Universidade de Évora como a Universidade do Concílio de Trento e da Reforma Católica em Portugal.

FONTES

BUSENBAUM, Hermann, S.J. 1600-1668. **Medulla da theologia moral, aonde se resolvem com facil, & perspicaz methodo os casos de consciencia.** Tirados de varios, & approvados authores pelo R. P. Herman Busembau... Novamente emmendada, & tradusida da lingoa latina no portuguez idioma nesta quadragesima septima impressaõ pelo liceciado Manoel Pereira de Sousa... Com hum Trattado no fim, da Bulla da S. Cruzada, & com as opinioes reprovadas de Alexandre VII. & Innocencio XI... - Lisboa : na officina de Joaõ Galraõ, 1683. Disponível em: <<<http://purl.pt/14170/1/index.html#/3/html>>> Acesso em jul/2020.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e NORMAS Complementares. São Paulo: Loyola, 1997

ESTATUTOS, da Universidade de Évora. In: **Universidade de Évora (1559-2009): 450 anos de modernidade educativa.** Chiado Editora. Coleção Compedium. Évora, 2012

IGREJA CATOLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. **Decretos e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que deuem ser notificadas ao pouo, por serem de sua obrigaçam, E se hão de publicar nas Parrochias.** Por mandado do serenissimo Cardeal Iffãte Dom He[n]rique Arcebispo de Lisboa, & Legado de latere. - Foy acrece[n]tada esta segu[n]da ediçã[m]por mandado do dito Senhor, com os capitulos das confrarias, hospitaes & administradores delles. Lisboa : por Francisco Correa, 18 Setembro 1564. Disponível em: <<<http://purl.pt/15158>>> Acesso em jul/2020

LOYOLA, Inácio de. Carta ao estudante Bartolomeu Romano (1555). In: **Cartas de Santo Inácio de Loyola** (CARDOSO, Armando). Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 1990; p.135-136. Disponível em: <<http://escritoscatolicos.blogspot.com/2016/11/carta-de-s-inacio-culpa-e-sua.html>>

LOYOLA, Inácio de. **Exercícios Espirituais.** São Paulo: Loyola, 1999.

RATIO atque Institutio STUDIORUM – Organização e plano de estudos da Companhia de Jesus. In: FRANCA, Leonel, O método pedagógico dos jesuítas. Rio de Janeiro: Agir, 1952

REYCEND, João Baptista. **O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez / dedica e consagra, aos... Arcebispos e Bispos da Igreja Lusitana,** João Baptista Reycend. – Lisboa, 1781: na Off. de Francisco Luiz Ameno. Disponível em: <http://purl.pt/360>.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, José Wiliam Corrêa de. **A noção de consciência moral em Bernhard Häring e sua contribuição à atual crise de valores**. Rio de Janeiro, 2007, 365 p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em:

<http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=87479> Acesso em mar/2020.

BENTO XVI, PAPA. Audiência geral. Vaticano, 2009. Disponível em http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091230.html. Acesso em 28/12/2020.

BLOCH, M. **Apologia da História, ou o ofício de historiador**. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BORTOLOSSI, Cíntia Mara Bogo. **Universidade jesuítica de Évora**: atividades administrativas, pedagógicas e científicas no século XVI. n.º de folhas (ex. 146 f.). Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Dr. Célio Juvenal Costa. Maringá, 2015.

BOXER, Charles R. **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440 – 1770**. Companhia das Letras. São Paulo, 2007.

_____. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, págs. 158-160 166-167.

CAMERON, Euan. O turbilhão da fé. In: **O século XVI**. Fio da Palavra. Porto, 2009.

COELHO, Francisco José Senra. O Cardeal-Infante D. Henrique e a reforma tridentina: “Capítulos que por ordenação do Cardeal Dom Henrique foram dados aos prelados” (1563). In: **Concílio de Trento**: inovar na tradição. História, Teologia, Projeção. Universidade de Alcalá, 2016.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo**: o Império português (1540 – 1599). Tese de doutorado (UNIMEP). Piracicaba, 2004.

COSTA, Célio Juvenal. Fontes Jesuítas e a Educação Brasileira. In: COSTA, Célio Juvenal. MELO, José Joaquim Pereira. FABIANO, Luiz Hermenegildo (org.). **Fontes e Métodos em História da Educação**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2010. p. 193-214. Disponível em: <<http://www.ufgd.edu.br/editora/catalogo/fontes-e-metodos-em-historia-da-educacao-celio-juvenal-costa-jose-joaquim-pereira-melo-e-luiz-hermenegildo-fabiano-orgs>>. Acesso em 30/06/21.

COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. **Norbert Elias e a teoria dos processos civilizadores**. Histedbr. Campinas, 2013.

CURTO, Diogo Ramada. A cultura política. In: **História de Portugal**: no alvorecer da modernidade 1480-1620 (Terceiro Volume). José Mattoso. 1993.

DEMMER, Klaus. **Introdução à Teologia Moral**. Tradução Pier Luigi Cabra. Edições Loyola. São Paulo, 1999.

DIAS, Manuel Madureira. A Teologia na Universidade de Évora: Ensino e Princípios. In: **Da Europa para Évora e de Évora para o Mundo**: A Universidade Jesuítica de Évora (1559-1759). Maria de Fátima Nunes e Augusto da Silva (orgs). Évora, 2009.

DIAS, José Sebastião da Silva. **A política cultural da época de D. João III**. Volume primeiro I. Coimbra: Universidade de Coimbra, (1969a).

_____. **A política cultural da época de D. João III**. Volume segundo II. Coimbra: Universidade de Coimbra, (1969b).

_____. **Correntes de sentimento religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)**. Tomo I. Universidade de Coimbra, 1960.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador** – Vol.1 – Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

ELIAS, Norbet. **O processo civilizador** – Vol.2 – Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Zahar. Rio de Janeiro, 1994c.

ELIAS, Norbert. **Escritos e ensaios**: Estado, processo, opinião pública. Zahar. Rio de Janeiro, 2006.

FIGUEIREDO, Jorge de. **A antiga Universidade de Évora**. Lisboa, 1999.

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

FRANCO, José Eduardo et al. Um concílio proto-iluminista? In: **Concílio de Trento**: inovar na tradição. História, Teologia, Projeção. Universidade de Alcalá, 2016.

GOMES, João Pereira. **Os professores de Filosofia da Universidade de Évora**. Câmara Municipal de Évora, 1960

JANOTTI, Aldo. **Origens da Universidade**: a singularidade do caso português. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1992.

KANTOROWICZ, Ernst H.. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LAVAJO, Joaquim Chorão. **O papel da Universidade de Évora e da Companhia de Jesus na restauração de Portugal**. Universidade de Évora, 2002.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tômoo VII. Instituto Nacional do Livro. Rio de Janeiro, 1949.

LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae II (1553 - 1558)**. Roma, 1957.

MACHADO, José Alberto Gomes. 1559. In: **Da Europa para Évora e de Évora para o Mundo: a universidade jesuítica de Évora (1559 – 1759)**. Instituto superior econômico e social de Évora. Évora, 2009.

MANSO, Artur. O Concílio de Trento (1545-1563) antecedentes e consequentes da pedagogia jesuítica em Portugal. In: **Concílio de Trento: inovar na tradição**. História, Teologia, Projecção. Universidade de Alcalá, 2016.

MARTINS, Flat James de Souza. **Educação e religião em Portugal no século XVI: o Catecismo Romano e o Ratio Studiorum**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2011.

MATTOSO, José. A universidade portuguesa e as universidades europeias. IN: **História da Universidade em Portugal (1290-1536)**. Vol. I, Tomo I. Coimbra: Universidade de Coimbra e Fundação Calouste Gulbenkian, (1997a).

MATTOSO, José. A Universidade e a sociedade. . IN: **História da Universidade em Portugal (1290-1536)**. Vol. I, Tomo I. Coimbra: Universidade de Coimbra e Fundação Calouste Gulbenkian, (1997b).

MULLETT, Michael. **A Contra-Reforma**. Gradiva. Lisboa, 1985.

NASCIMENTO, Luciana de Araújo. **Universidade de Coimbra (1290-1559): origens; transferências; percalços; reformas e consolidação**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Célio Juvenal Costa. Maringá, 2012.

NASCIMENTO-GUARALDO, Luciana de Araújo. **A reforma da Universidade de Coimbra no reinado de D. João III na sua relação com a expansão da fé católica**. 264 f. Tese de Doutorado (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. Célio Juvenal Costa. Maringá, 2018.

NAUERT, Charles G. O pensamento. In: **O século XVI: história da Europa**. Oxford University Press. Porto, 2009.

OLIVEIRA, António de. A Universidade e os poderes. IN: **História da Universidade em Portugal (1537 – 1771)**. I Volume. Tomo II Universidade de Coimbra e Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. Unisinos. Bauru, 2004.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e catequese, 1549 – 1600**. Cortez. São Paulo, 1982.

_____. **Religiosidade e cultura brasileira: séculos XVI-XVII.** Maringá: Eduem, 2012.

POLÓNIA, Amélia. **D. Henrique: o Cardeal-Rei.** Temas e Debates. Rio de Mouro, 2009.

POLÓNIA, Amélia. D. A fundação da Universidade de Évora em análise contextual: a Universidade ao serviço de um projeto pastoral e pedagógico. In: **Universidade de Évora (1559-2009): 450 anos de modernidade educativa.** Coordenação de Sara Marques Pereira e Francisco Lourenço Vaz. Chiado Editora. Coleção Compedium. Évora, 2012.

RODRIGUES, Francisco. **A formação intelectual do jesuíta – leis e factos.** Porto: Magalhães & Moniz, 1917.

RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.** Porto: Apostolado da Imprensa, 1931-1950. Volume II Tomo I.

_____. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.** Porto: Apostolado da Imprensa, 1938. Volume I Tomo II.

ROPS, Daniel. **A Igreja da Renascença e da Reforma II.** A reforma católica. Quadrante: São Paulo, 1999.

ROSA, Teresa Maria Rodrigues da Fonseca. **História da Universidade Teológica de Évora: séculos XVI a XVIII.** Lisboa, 2013.

SANTOS; Domingos Mauricio Gomes dos. **A Universidade de Évora.** Brotéria. Lisboa, 1959.

SILVA, António Pereira da. Teologia moral em renovação. **Didaskalia.** Lisboa, 1971. Disponível em: <<<http://hdl.handle.net/10400.14/10346>>> Acesso em mar/2020.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut; JUNIOR, Oriomar Skalinki. Modernidade, espiritualidade e educação: a Companhia de Jesus dos exercícios espirituais à Ratio Studiorum. **Histedbr On-line.** Campinas, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8639867/7430>>

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **A universidade medieval.** Edipucrs. Porto Alegre, 2000.

VAZ, Francisco A. Lourenço; PEREIRA, Sara Marques. **Universidade de Évora (1559-2009): 450 anos de modernidade educativa.** Chiado Editora. Coleção Compedium. Évora, 2012. (p.9 a 17)

VELOSO, João M. Queiros. **A Universidade de Évora - elementos para sua história.** Lisboa, 1949.

VERGER, Jacques. **As universidades na Idade Média**. Editora da Universidade Estadual Paulista. São Paulo, 1990.

WREGGE, R. S. Os colégios da Companhia de Jesus e a criação do ensino superior: entraves, desafios e perspectivas. In: XIV encontro de pesquisadores. **Na vanguarda do conhecimento: diálogos e debates**, 2013, Franca, SP. Na vanguarda do conhecimento: diálogos e debates. Franca, SP: Uni-Facef, 2013. v. 1. p. 572-582. Disponível em:
<http://pos.unifacef.com.br/livros/Vanguarda_Conhecimento/Artigos/Rachel_Wrege_3.pdf> Acesso em mar/2020.