VISTO DE COIMBRA

O COLÉGIO DE JESUS ENTRE PORTUGAL E O MUNDO

Carlota Simões, Margarida Miranda, Pedro Casaleiro

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
2020

Este livro resulta em grande parte das contribuições para o Colóquio 'VISTO DE COIMBRA - O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo' que decorreu na Universidade de Coimbra em Maio de 2017 e culminou com a exposição homónima no Museu da Ciência da UC em Setembro do mesmo ano, mas também do ciclo 'Cultura Ciência Culto' que teve lugar durante todo o ano de 2016. Deste ciclo fizeram parte duas exposições documentais ('Cultura, Ciência e Culto' no Arquivo da Universidade de Coimbra e '*A Conimbriga Vrbe Ad Orbem* - De Coimbra para o Mundo' na Biblioteca Joanina), além de várias palestras e apresentações de livros.
Na capa reproduz-se uma gravura da Lua feita por Cristovão Borri (Collecta Astronomica, 1631), muito provavelmente o mais antigo documento gráfico de uma observação astronómica feita em Portugal e que teve lugar na cidade de Coimbra. Sobre a figura pode ler-se 'em Coimbra, a exata face da Lua crescente, com idade de seis dias, vista por um tubo ótico em julho de 1627'.

D O C U M E N T O S

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

EDIÇÃO
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http//www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: http://livrariadaimprensa.uc.pt

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra

INFOGRAFIA
Imprensa da Universidade de Coimbra

EXECUÇÃO GRÁFICA
KDP – Kindle Direct Publishing

ISBN
978-989-26-1870-8

eISBN
978-989-26-1871-5

DOI
https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

PROVÍNCIA PORTUGUESA DA COMPANHIA DE JESUS

Brotéria

© SETEMBRO 2020, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Carlota Simões
Margarida Miranda
Pedro Casaleiro

VISTO DE COIMBRA

O COLÉGIO DE JESUS ENTRE PORTUGAL E O MUNDO

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
2020

Sumário

Prefácio 9
Padre Nuno Gonçalves

Introdução 13
Carlota Simões, Margarida Miranda, Pedro Casaleiro

HISTÓRIA DA COMPANHIA

Os jesuítas em Coimbra 23
António Júlio Limpo Trigueiros

Os Colégios de Jesus e das Artes: cronologia da sua construção (1547-1759) 33
Rui Lobo

Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazónia 65
Anete Costa Ferreira

Os achados do Colégio de Jesus: 260 anos depois, o legado de um Jesuíta exilado 91
Carlota Miranda Urbano, Margarida Miranda

António de Vasconcelos (1727/1801) – o jesuíta que escondeu os manuscritos na igreja do Colégio de Coimbra 113
António Júlio Limpo Trigueiros

COLÉGIO DE JESUS – EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo "conimbricense" 121
Mário Santiago de Carvalho

Azulejos que testemunham o ensino das ciências nos colégios jesuítas em Coimbra. 145
António Leal Duarte, Carlota Simões, Francisco Gil

The scholarly context of the Colégio de Jesus / das Artes in Coimbra in the second half of the 17th century, through the eyes of four 'extranei' (I. Hartoghvelt; F. Verbiest; A. Aigenler; A. Thomas). 159
Nöel Golvers

COMPANHIA DE JESUS E CULTURA

Coimbra e a Missão do Japão no Século XVI numa perspetiva histórico-artística 175
Alexandra Curvelo

A Companhia de Jesus entre Coimbra e Macau: espiritualidade e ciência 193
Maria de Lurdes Craveiro

Técnicas constructivas de la antigüedad clásica en la arquitectura jesuita del siglo XVII en Etiopía: un modelo para la restauración del patrimonio histórico actual 227
Mª Paz Sáez-Pérez, Jorge Alberto Durán-Suárez

A religião tradicional do Kongo: entre fetichismo e resistência 251
Fernando Florêncio

EXPOSIÇÕES

Cultura, Ciência, Culto: testemunhos documentais do Colégio de Jesus de Coimbra (Arquivo da Universidade de Coimbra) 289
Ana Maria Leitão Bandeira

A Conimbriga Urbe ad Orbem – an exhibition of early printed works (Biblioteca Joanina) 317
A. E. Maia do Amaral

Visto de Coimbra: O conceito de uma exposição de memória do lugar (Museu da Ciência da Universidade de Coimbra) 333
Pedro Casaleiro

Prefácio

Quando S. Inácio de Loiola fundou em Roma, em 1551, o Colégio Romano, já os jesuítas se tinham estabelecido em Coimbra, nove anos antes, dando início ao Colégio de Jesus. A recém-fundada Companhia de Jesus instituía, deste modo, o primeiro centro de formação destinado aos seus próprios membros, beneficiando da proximidade da Universidade. Eram passos semelhantes aos do próprio S. Inácio de Loiola que se formara na Universidade de Paris e aí congregara os companheiros que com ele haviam de fundar a Companhia de Jesus. Apesar da precedência da fundação coimbrã, nascida da munificência de D. João III, o Colégio Romano tornar-se-ia o modelo da educação jesuíta e aí confluíram mestres e estudantes que constituíram a instituição que se tornou conhecida, pela sua internacionalidade, como *universitas omnium nationum* e que, a partir de 1873, passou a designar-se Pontifícia Universidade Gregoriana.

Embora os planos iniciais de S. Inácio de Loiola não previssem a responsabilidade por grandes instituições educativas, a verdade é que, desde cedo, a Companhia de Jesus as aceitou, ao perceber o potencial apostólico que as caracterizava e reconhecendo-as como plataformas de grande impacto numa sociedade em rápida transformação como era a da segunda metade do século XVI. Por isso, já as Constituições da Companhia de Jesus, promulgadas em 1559, se referem, com algum pormenor, ao ensino secundário e universitário, indicando as matérias que se hão de ensinar, o método a seguir, os textos a adotar, os cursos e graus académicos e, não menos importante, os "bons costumes cristãos" a transmitir aos alunos.

Os princípios educativos enunciados nas Constituições foram desenvolvidos, experimentados e postos em prática no Colégio Romano e na rede de colégios que se expandiu com extraordinária rapidez. Finalmente, esses princípios confluíram nas normas pedagógicas publicadas em 1599, na *Ratio Studiorum*, o documento inspirador e normativo da tradição educativa da Companhia de Jesus.

Como sublinha John O'Malley na sua obra *The first Jesuits*[1], o empenho na educação marcou fortemente, desde o início, a identidade dos jesuítas, ao pô-los em contacto estreito com o mundo cultural, científico e artístico do seu tempo. De facto, essa proximidade estrutural não teria existido se os jesuítas tivessem optado por apostolados estritamente espirituais. Este empenho educativo e cultural – juntamente com a excelente preparação dos seus membros, a espiritualidade característica dos Exercícios Espirituais e o apoio dos papas e governantes – poderá certamente explicar o rápido crescimento e sucesso da Companhia de Jesus.

Quer o Colégio Romano quer o Colégio de Jesus formavam os seus estudantes, principalmente os jesuítas, para a disponibilidade universal, baseada numa sólida cultura humanística, filosófica, científica e teológica. O curso de artes, como então se designavam os estudos filosóficos, incluía "a lógica, a física, a metafísica e a moral, bem como as matemáticas", conforme encontramos prescrito nas Constituições da Companhia de Jesus[2]. Esta formação abrangente, que incluía a dimensão científica, correspondia às exigências da universalidade da missão dos jesuítas e o próprio S. Francisco Xavier a ela se refere quando, em carta escrita de Goa a S. Inácio de Loiola, a 9 de Abril de 1552, traça o perfil dos missionários a enviar para o Japão desejando "que soubessem alguma coisa da esfera, porque folgam em grande maneira os japoneses em saber os movimentos do céu, os eclipses do Sol, o minguar e crescer da Lua, como se gera a água da chuva, a neve e o granizo, os trovões e relâmpagos, os cometas e outras coisas assim naturais. Muito aproveita a explicação destas coisas para ganhar a vontade do povo[3]".

Só jesuítas bem formados, intelectual e espiritualmente, podiam ter a maturidade necessária para enfrentar com autonomia a diversidade e complexidade das missões a que eram enviados, especialmente quando o recurso aos superiores era moroso pela distância e isolamento. Essa mesma maturidade era imprescindível quando, indo ao encontro de sociedades muito diversas, os jesuítas deram mostras de saber integrar-se, adotando os costumes locais e valorizando as culturas que encontraram. É sabido como, neste campo, a mediação das ciências, especialmente da física, da astronomia e da

---

[1] John W. O'Malley S.J., *The first Jesuits*, Cambridge (MA) – London, Harvard University Press, 1993.

[2] *Constituições da Companhia de Jesus*, Cúria Provincial da Companhia de Jesus – Livraria A.I., Lisboa – Braga, 1997, nº 451.

[3] S. Francisco Xavier, *Obras completas*, Editorial A.O. – Edições Loyola, Braga – São Paulo, 2006, p. 649.

matemática, teve um papel relevante, sobretudo na China, ao facilitar a aceitação dos missionários por parte das autoridades locais.

Quer o Colégio Romano quer o Colégio de Coimbra podem orgulhar-se de ter aproximado a Europa do resto do Mundo, tendo formado figuras que ficaram na História. O Colégio Romano orgulha-se de ter formado missionários que deram um contributo decisivo para a história das missões na Ásia: Alessandro Valignano, Matteo Ricci, Roberto de Nobili, Rodolfo Acquaviva ou Carlo Spinola. E o Colégio de Coimbra foi viveiro de missionários enviados para a América, África e Ásia, da estatura de Manuel da Nóbrega, Luís da Grã, Inácio de Azevedo, Gonçalo da Silveira, Melchior Carneiro e João de Brito. Quanto à produção intelectual que deixou marcas além-fronteiras, bastará lembrar Pedro da Fonseca, os Conimbricenses ou Manuel Álvares.

Esta dimensão universal da formação – juntamente com o seu fim último, que para o jesuíta é a evangelização – está simbolicamente representada no teto da Igreja de S. Inácio, em Roma, a igreja do antigo Colégio Romano. Nesse fresco de finais do século XVII, o irmão jesuíta Andrea Pozzo pintou S. Inácio de Loiola que, na sua glória, recebe de Cristo um raio de luz que, por sua vez, é refletido em quatro continentes: Europa, África, Ásia e América. Podemos acrescentar que esse raio de luz une também simbolicamente o Colégio Romano ao Colégio de Jesus. Por isso, alegra-me expressar a minha convicção de que a obra que o leitor tem agora entre mãos irá iluminar e aprofundar o contributo relevante do Colégio de Jesus para a história da educação e para a história da cultura, em Portugal e no Mundo.

Nuno da Silva Gonçalves S.J.
(Reitor da Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma)

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_0

Introdução

Visto de Coimbra – os eventos

Este livro resulta em grande parte das contribuições para o Colóquio *VISTO DE COIMBRA – O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo* que decorreu nos dias 5 e 6 de Maio de 2017 na Universidade de Coimbra, mas também do ciclo *Cultura Ciência Culto* que teve lugar durante todo o ano de 2016. Deste ciclo fizeram parte duas exposições documentais (*Cultura, Ciência e Culto* no Arquivo da Universidade de Coimbra e *A Conimbriga Vrbe Ad Orbem – De Coimbra para o Mundo* na Biblioteca Joanina), várias palestras e apresentações de livros. Em Setembro de 2017, o título do colóquio deu nome a uma exposição no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, centrada em dois núcleos principais: os colégios jesuítas de Coimbra e as missões da Companhia de Jesus no mundo.

Visto de Coimbra – a primeira gravura da Lua

Galileu Galilei terá conhecido o telescópio em Julho de 1609, altura em que exemplares daquele instrumento, inventado recentemente, circulavam por Itália. Galileu rapidamente percebeu que, para construir um, precisaria de polir uma lente convexa e outra côncava e, a seguir, alinhá-las devidamente. No final de Agosto de 1609, já Galileu tinha construído um telescópio para si, mas empenhou-se a melhorar a sua técnica: em Novembro daquele ano os seus telescópios já ampliavam vinte vezes, e no início de 1610 já ampliavam trinta vezes. Foi com estes instrumentos que Galileu iniciou uma série de observações do céu que publicaria no seu livro *Sidereus Nuncius*. Uma das observações mais surpreendentes foi a que revelou a existência de montes e vales na superfície da Lua, ilustrados nas gravuras em aguarela que Galileu pintou e que se encontram reproduzidas no seu livro. Mas não seriam as primeiras ilustrações de sempre do relevo da Lua já que, no mesmo ano, o

inglês Thomas Harriot observou o nosso satélite com um aparelho a que chamou *dutch spyglass* e também ele produziu imagens da Lua: a primeira data de 26 de Julho de 1609, mas tendo em conta que Inglaterra ainda mantinha em vigor o calendário juliano, aquela observação foi feita no dia 3 de Agosto de 1609 (no calendário gregoriano), ainda assim uns meses antes das observações da Lua por Galileu, que os historiadores situam em Novembro daquele ano. No entanto, importa sublinhar, a qualidade das gravuras de Galileu é muito superior à das de Harriot, deixando adivinhar que também a luneta de Galileu teria uma qualidade superior, com ampliação e resolução muito melhores que as do *dutch spyglass* de Harriot. O livro de Galileu teve impacto imediato: *Sidereus Nuncius*, uma edição de 550 exemplares publicada a 13 de Março de 1610, esgotou no prazo de uma semana. Rapidamente a notícia das descobertas de Galileu chegou à Companhia de Jesus. Na verdade, também aos padres jesuítas tinha chegado a notícia da existência do telescópio, e também estes tinham começado a fazer observações astronómicas, entre finais de 1609 e início de 1610. Um dos construtores de telescópios que terá aprendido a técnica de modo independente de Galileu foi o padre Giovanni Paolo Lembo, mas foi com um telescópio de grande qualidade enviado de Veneza ao padre Cristovão Clavius da Academia Matemática do Colégio Romano (e que estudara no Colégio de Jesus em Coimbra entre 1556 e 1560) que os jesuítas puderam reproduzir todas as observações de Galileu. A 17 de Dezembro de 1610, Cristovão Clavius escrevia a Galileu informando que todas as suas observações tinham sido confirmadas pelas observações do Colégio Romano.

Por via da Companhia de Jesus, as novidades de Galileu terão chegado rapidamente a Portugal, pois a Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão, em Lisboa, mantinha contacto direto com a Academia Matemática do Colégio Romano, mas começavam também a alcançar o Oriente: o padre Giovanni Antonio Rubino (que partira de Lisboa para a Índia em Março de 1602) escreveu uma carta em Novembro de 1612 na qual revelava já lhe ter chegado notícia das descobertas de Galileu e em 1615, na China, o jesuíta português Manuel Dias Junior (que partira de Lisboa em Abril de 1601) publicava em chinês o texto *Tianwen Lue,* onde as observações de Galileu já se encontram descritas: a notícia das novas observações era conhecida não só na Europa mas também no Extremo Oriente.

Entretanto, em 1615, Giovanni Paolo Lembo começou a lecionar na Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão, em Lisboa. Pelas notas do seu curso ficamos a saber que, por essa altura, se construíam telescópios e se faziam observações astronómicas em Lisboa. No

passo onde descreve a observação das fases de Vénus que fizera em Roma, em 1610, encontra-se a primeira referência documental conhecida a observações astronómicas com telescópio em Portugal: "a mesma observação fiz os meses passados estando já aqui em Lisboa e a mostrei não somente a meus ouvintes: mas também a outras pessoas curiosas (muitas) que a virão com pontas do mesmo modo que a Luã"[1].

Mas é Cristovão Borri o autor da gravura da Lua que serve de mote a este livro. Já em 1612, no seu texto *De Astrologia Universa Tractatus*, dizia acerca da Lua: "Deve defender-se (...) que é certíssimo que a Lua não tem uma forma inteiramente redonda, mas irregular, com seus múltiplos vales e montes. O mais provável é, também, que os restantes corpos celestes sejam repletos de montes, tal como a Lua. Acerca da Lua não há falta de prova, visto que tal está desvendado pelos sentidos com o auxílio da luneta, que se diz ter sido recentemente inventada por Galileu Galilei, florentino, professor ordinário de Matemática na Universidade de Pádua. Eu, na verdade, logo que tive acesso a essa luneta, observei estes montes e vales na Lua, mas não ousei anunciá-los antes para não sofrer qualquer admoestação por algum atrevimento meu; mas, depois que vi estes e outros fenómenos, que mencionamos em lugar próprio, terem sido observados e publicados por Galileu, não hesito em confirmar esta verdade e em divulgá-la"[2]. No ano de 1626, Borri encontrava-se em Coimbra e ali fez algumas observações astronómicas, utilizando o telescópio e outros instrumentos de D. André de Almada (lente de Teologia que viria a ser Reitor da Universidade de Coimbra entre 1638 e 1640). De acordo com Joaquim de Carvalho[3], terá sido a partir da descrição de Tycho Brahe na *Astronomiae instauratæ mechanica* (1602) que D. André de Almada fez construir um quadrante para as suas observações. Utilizando o telescópio de D. André de Almada na noite de 18 de Julho de 1627, Borri observou a Lua e, a partir das suas observações, fez a gravura que mais tarde publicou no seu livro *Collecta Astronomica*, em 1631, dando a conhecer as novidades astronómicas de Galileu e suas implicações cosmológicas. A gravura da Lua ali reproduzida é muito provavelmente o mais antigo documento gráfico de uma observação astronómica feita em Portugal[4], e com toda a certeza teve lugar na cidade de

[1] Henrique Leitão, prefácio do livro *Sidereus Nuncius* de Galileu Galilei (Veneza, 1610), edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

[2] Cristoforo *Borri, De Astrologia universa tractatus,* 1612.

[3] Joaquim de Carvalho, *Galileu e a cultura portuguesa*, Biblos, Vol. XIX, 1943.

[4] Henrique Leitão, prefácio do livro *Sidereus Nuncius,* 2010.

Coimbra, já que sobre a figura se pode ler: 'em Coimbra, a exata face da Lua crescente, com idade de seis dias, vista por um tubo ótico em julho de 1627'.

Durante todo o Séc. XVII a Lua continuou a ser escrutinada, as suas irregularidades foram recebendo nomes de pessoas ilustres, mas os nomes que chegaram aos nossos dias acabaram por ser os da cartografia lunar de Giovanni Baptista Riccioli (1598-1671), também ele um jesuíta. Os nomes de crateras lunares associados a pessoas que passaram por Coimbra, que ainda hoje constam da cartografia lunar, a ele se devem. São eles o matemático português Pedro Nunes (1502-1578), que lecionou em Coimbra entre 1537 e 1562, o padre italiano Mateo Ricci (1552 -1610) que passou por Coimbra entre 1577 e 1578, antes de partir em missão para a China, e o padre alemão Cristovão Clavius (1538-1612), que estudou no Colégio de Jesus entre 1556 e 1560, foi um dos grandes responsáveis pela reforma do calendário gregoriano e um dos grandes responsáveis pela difusão da obra de Pedro Nunes na Europa.

Visto de Coimbra: a passagem por Coimbra dos jovens estudantes jesuítas

Coimbra desempenhou um papel muito importante no estabelecimento de contactos entre a Europa, a África, o Brasil e a Ásia, tendo centralizado muito do conhecimento que se foi agregando a partir do século XVI acerca destes continentes. Nessa altura, os jesuítas fundaram a primeira casa da Companhia de Jesus em Portugal e iniciaram missões de evangelização nos territórios de presença portuguesa e Coimbra foi essencial na formação académica dos missionários. Até 1759, a Companhia de Jesus instituiu diversos estabelecimentos de ensino em todo o país, dos quais se destaca o Colégio de Jesus e o Colégio das Artes em Coimbra. Os Colégios conimbricenses adquiriram renome internacional, tornando-se ponto de passagem para matemáticos e astrónomos jesuítas europeus que aqui estudaram ou ensinaram, antes de partirem em missão. Em Coimbra foi publicado o curso mais difundido e adaptado nos colégios europeus, o *Cursus Conimbricensis*, para o estudo de Aristóteles e da Filosofia, bem como os manuais para o estudo da Gramática e da Retórica, da autoria de Manuel Álvares e de Cipriano Soares respetivamente, adotados de modo universal pela *Ratio Studiorum* nos colégios da Companhia de Jesus.

Visto de Coimbra – as exposições

A exposição documental *Cultura, Ciência e Culto,* no Arquivo da Universidade de Coimbra, deu a conhecer o espólio do Colégio de Jesus de Coimbra que ali se encontra preservado, bem como o acervo do Colégio das Artes, no período em que este esteve anexado à Companhia de Jesus. A documentação existente no Arquivo da Universidade de Coimbra foi recebida na sequência da Carta Régia de 4 de julho de 1774, de doação dos bens da extinta Companhia de Jesus à Universidade, após a reforma pombalina de 1772. Esta mostra distribuiu-se em seis secções: fundação, privilégios e regulamentos; cultura; filosofia natural; culto; a Universidade de Coimbra e a Companhia de Jesus; a extinção.

Já a exposição bibliográfica *A Conimbriga Vrbe Ad Orbem – De Coimbra para o Mundo,* que esteve patente na Biblioteca Joanina, deu a conhecer nomes e vidas de padres jesuítas que passaram por Coimbra antes de partir para Índia, Indochina, China, Tibete, Japão, África e Brasil, apenas alguns entre os milhares de Irmãos e Padres que saíram de Coimbra para o mundo.

Visto de Coimbra – os Jesuítas entre Portugal e o Mundo, a exposição patente no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, descreve o papel de Coimbra no estabelecimento de contactos entre a Europa, a África, o Brasil e a Ásia, a partir do século XVI. Incide sobre a Companhia de Jesus, que ocupou os espaços onde hoje está instalado o Museu da Ciência da UC. A exposição divide-se em dois espaços, um dedicado à História da Companhia em Coimbra, outro às missões jesuítas no mundo. Tesouros raros da Companhia de Jesus, como o retábulo de Nossa Senhora do Pópulo do Colégio das Artes, o mais antigo ícone mariano de Roma, ou a escultura luso-oriental de Cristo morto no crucifixo da igreja do Colégio de Jesus e a sandália de São Francisco Xavier, relíquia da Comunidade do Noviciado do Santo Nome de Jesus, ou exemplares únicos como os azulejos didáticos, que serviram para ensinar ciências nos colégios de Coimbra, enriqueceram a exposição.

Visto de Coimbra – o livro

O conjunto histórico-cultural *Universidade de Coimbra – Alta e Sofia* foi classificado como Património Mundial pela UNESCO em 2013. Para a inclusão de um sítio na lista do Património Mundial, ele deve atender a pelo menos um entre 10 critérios. A classificação de Coimbra baseou-se em três desses 10 critérios:

II – Testemunhar uma troca de influências consideráveis durante um dado período ou numa área cultural determinada, sobre o desenvolvimento da arquitetura, ou da tecnologia das artes monumentais, da planificação das cidades ou da criação de paisagens.

IV – Oferecer um exemplo excecional de um tipo de construção ou de conjunto arquitetónico ou tecnológico ou de paisagem ilustrando um ou vários períodos significativos da história humana.

VI – Estar direta ou materialmente associado a acontecimentos ou a tradições vivas, a ideias, a crenças, ou a obras artísticas e literárias com um significado universal excecional.

Em todos estes critérios está presente a relação entre o bem *Universidade de Coimbra – Alta e Sofia* e os colégios jesuítas conimbricenses, seja pelo papel do Colégio das Artes como extensão dos estudos na Universidade de Coimbra (II), seja pelo edificado (IV), seja pelo legado do Colégio de Jesus na cidade, no país e no mundo (VI). É assim natural que a Universidade de Coimbra estude, com motivação redobrada, a história e o legado dos colégios jesuítas cujos edifícios lhe pertencem desde o século XVIII.

Reúne-se neste volume um conjunto de textos sobre o papel do Colégio de Jesus em Coimbra e no mundo, da autoria de estudiosos de diversas áreas das ciências e das humanidades. Os textos debruçam-se sobre um período que vai desde a fundação da Companhia e da construção dos colégios de Jesus e das Artes em Coimbra, até ao momento da extinção da Companhia e das consequências nas vidas dos padres, que foram obrigados ao exílio.

O capítulo dedicado à História da Companhia inicia com uma resenha histórica sobre os jesuítas em Coimbra por Júlio Trigueiros seguida de um texto de Rui Lobo, que apresenta a cronologia da construção dos Colégios de Jesus e das Artes, entre 1547 e 1759. Um texto de Anete Ferreira dá-nos a conhecer a história dos jesuítas na América Portuguesa a partir do caso da Amazónia. Carlota Urbano e Margarida Miranda descrevem a surpreendente descoberta, em 2017, de documentação escondida na Igreja do Colégio de Jesus (hoje Sé Nova de Coimbra) por um jovem padre jesuíta, por ocasião do cerco ao Colégio de Jesus que antecipou a expulsão em 1759, e que permaneceu por descobrir durante um quarto de milénio. Júlio Trigueiros faz a biografia desse jovem, António de Vasconcelos, que acabou os seus dias em Licenza, na província de Lácio (Itália), em 1801, depois de 40 anos de exílio.

Um conjunto de três textos é dedicado à educação e à ciência praticadas no Colégio de Jesus. Nöel Golvers descreve o que quatro estudantes da Província Flandro-Belga contaram, na primeira pessoa, acerca da sua passagem por Coimbra: Ignatius Hartoghvelt, Ferdinand Verbiest, Adam Aigenler, Antoine Thomas. António Leal Duarte, Carlota Simões e Francisco Gil elaboram acerca da matemática, da astronomia e da geografia que se ensinavam nos colégios jesuítas de Coimbra, a partir dos azulejos didáticos que sobreviveram à expulsão da Companhia de Jesus e que hoje se encontram em exposição permanente no Museu Nacional Machado de Castro e no Museu Nacional do Azulejo. Já Mário Santiago de Carvalho parte do percurso histórico e geográfico do Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense para se deter num itinerário filosófico de Aristóteles, de Coimbra até Pequim.

Diversas vertentes da cultura são desenvolvidas em quatro textos que nos conduzem numa viagem pelo mundo: Alexandra Curvelo apresenta a Missão do Japão no Século XVI numa perspetiva histórico-artística e Maria de Lurdes Craveiro faz a ligação entre Coimbra e Macau pela via da espiritualidade e da ciência. Mª Paz Sáez-Pérez e Jorge Alberto Durán-Suárez fazem um estudo laboratorial das técnicas de construção da arquitetura jesuíta na Etiópia, um trabalho que pode servir de base ao restauro de edifícios jesuítas naquele país e que hoje fazem parte de um circuito patrimonial declarado Património da Humanidade pela UNESCO, em 1979. Ainda com o foco sobre o continente africano, Fernando Florêncio analisa, do ponto de vista antropológico e cultural, o confronto entre o culto católico cristão dos missionários e a religião tradicional dos habitantes do Kongo.

No final deste livro e para memória futura, três autores dão-nos a conhecer os conteúdos das exposições deste ciclo: Ana Maria Bandeira sobre *Cultura, Ciência e Culto* (Arquivo da Universidade de Coimbra), Eugénio Maia do Amaral sobre *A Conimbriga Vrbe Ad Orbem* (Biblioteca Joanina) e Pedro Casaleiro sobre *Visto de Coimbra* (Museu da Ciência da Universidade de Coimbra).

No seu conjunto estes capítulos completam-se, apresentando a história do Colégio de Jesus e da sua vasta rede de contactos internacionais, ao longo de um período de mais de dois séculos, desde a sua criação à sua extinção. A interdisciplinaridade desta obra é patente pela variedade das áreas de especialização dos seus autores, tão diversas como arquitetura, antropologia, engenharia, filosofia, física, matemática, museologia, história, história de arte, história da ciência. Deseja-se que, a partir dos trabalhos aqui reunidos e do amplo repositório de referências neles contidas, possam

prosseguir os estudos sobre este riquíssimo período da história, que associa Coimbra e Portugal ao resto do mundo.

Os editores agradecem à Imprensa da Universidade de Coimbra, na pessoa do seu diretor, Professor Doutor Delfim Leão, o interesse que colocou na publicação deste volume; e à Província Portuguesa da Companhia de Jesus o apoio dado para a sua concretização.

Coimbra, 15 de Junho de 2020

Os editores (Carlota Simões, Margarida Miranda, Pedro Casaleiro)

Imago Collegii, in Societate Iesu omnium primi, á Ioanne III Lusitaniae Rege Conimbricae fundati, Igreja e colégios de Jesus e das Artes, Carlo Grandi, Roma, Gravura (água-forte), 1732: BNL, Inv. nº E. 926 A (domínio público: http://purl.pt/11810/3/)

HISTÓRIA DA COMPANHIA

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_1

Os Jesuítas em Coimbra
The Jesuits in Coimbra

António Júlio Limpo Trigueiros, SJ[1]
ORCID: 0000-0001-7194-6029

Resumo: A entrada dos Jesuítas em Portugal surge no seguimento de uma carta do rei D. João III ao seu embaixador em Roma em 1539. Os primeiros a chegar a Coimbra serão Simão Rodrigues e doze companheiros, que entram na cidade no dia de Santo António de 1542. Poucos anos depois é lançada a primeira pedra do que virá a ser o Colégio de Jesus de Coimbra (1547).

Neste texto apresenta-se um breve resumo da história da Companhia de Jesus em Coimbra até ao momento em que, por decreto régio de 3 de Setembro de 1759, D. José I ordena a expulsão de todos os jesuítas que estavam nos seus domínios, continentais e ultramarinos.

Palavras-chave: Jesuítas, Coimbra, Província Portuguesa, Expulsão, Exílio.

Abstract: The Jesuits arrival in Portugal was due to a letter from King D. João III to his ambassador in Rome in 1539. The first priests to arrive in Coimbra were Simão Rodrigues and twelve companions, who enter the city on the day of Santo António 1542. A few years later the first stone of what would become the Colégio de Jesus de Coimbra (1547) was laid (1547).

This text presents a brief summary of the history of the Society of Jesus in Coimbra until the moment when, by the royal decree of 3 September 1759, King D. José I ordered the expulsion of all Jesuits who were in Portuguese continental and overseas domains.

Keywords: Jesuits, Coimbra, Portuguese Province, Expulsion, Exile.

[1] Doutor em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Director da Revista Brotéria.

A chegada de uma carta a Roma, a 23 de Agosto de 1539, endereçada por D. João III a seu embaixador D. Pedro de Mascarenhas, foi o instrumento determinante para a entrada dos Jesuítas em Portugal e para o posterior estabelecimento da rede de ensino médio e universitário que dirigiram no nosso país. O soberano explicita as razões do seu empenho em fazer entrar no reino a nascente ordem religiosa, que ainda nem recebera a aprovação pontifícia, quando escreve: "*Porque o meu principal intento, como sabeis, assim meu como d'El Rei meu Senhor e pai, que Santa glória haja, na empresa da Índia, e em todas as outras conquistas que eu tenho, e se mantiveram com tantos perigos e trabalhos e despesas, foi sempre o acrescentamento da nossa santa fé católica, e por isso se sofre tudo de tão boa vontade, eu sempre trabalhei por haver letrados e homens de bem em todas as partes que senhoreio, que principalmente façam este ofício, assim de pregação, como de todo o outro ensino necessário aos que novamente se convertem à fé e à graça de Nosso Senhor*"[2].

Em 1538, o Dr. Diogo de Gouveia, que dirigia o Colégio de Santa Bárbara, em Paris, informara o monarca português, D. João III, de que estava a formar-se um grupo de clérigos de muito exemplo e letrados, que seriam sem sombra de dúvida "*os homens mais aptos para converter toda a Índia*"[3]. O próprio soberano o relata na já referida carta: "*E porque agora fui informado, por carta do mestre Diogo de Gouveia, que de Paris eram partidos certos clérigos letrados e homens de boa vida, os quais, por serviço de Deus, tinham prometido pobreza e somente viverem pelas esmolas dos fieis cristãos a que andam pregando por onde quer que vão, e fazem muito fruto*"[4]. Referia-se a Inácio de Loyola e aos seus companheiros, entre os quais se achava o navarro Francisco Xavier e o português Simão Rodrigues, os quais, uma vez terminados os seus estudos, se tinham reunido em Veneza, na esperança de poderem peregrinar à Terra Santa. Impedidos pela guerra com os turcos de partir, deliberaram seguir para Roma para se colocarem à disposição do Papa para as missões de que este os quisesse incumbir, como refere o próprio soberano na citada carta: "*E a sua tenção é converter infiéis e dizem que aprazendo ao Santo Padre, a quem se são oferecidos e sem cujo mandato não hão-de fazer nada, que eles irão à Índia*"[5].

---

[2] *Monumenta Historica* SI, v. 22, p. 733.

[3] Nuno Silva Gonçalves, "Francisco Xavier, o missionário", *Actas da V Semana de Estudos de Espiritualidade Inaciana*, Fátima, 2002.

[4] *Monumenta Historica* SI, v. 22, p. 734.

[5] Ibid.

Sabedor por Diogo de Gouveia, desta movimentação do grupo, D. João III encarrega o seu embaixador em Roma, D. Pedro de Mascarenhas, de procurar obter a colaboração destes sacerdotes para responder às necessidades missionárias do seu vasto território ultramarino. O embaixador terá pedido que lhe enviassem seis jesuítas, ao que Inácio terá respondido serenamente "*Jesus! Senhor Embaixador! Se de dez vão seis para a Índia, quantos me deixa Vossa Senhoria para o resto do mundo*?"[6].

Inácio de Loyola acabou por enviar para Portugal, em 1540, Francisco Xavier e Simão Rodrigues. Simão Rodrigues partirá a 9 de Março de 1540 de Civitavecchia para Lisboa, onde chega a 17 de Abril e ficará retido no reino, pelo soberano português que muito se lhe afeiçoa, para lançar as bases da Província de Portugal, ereta como primeira província de toda a Ordem em 1546. Francisco Xavier chegará a Lisboa em finais de Junho de 1540 e partirá para o Oriente a 7 de Abril de 1541[7].

Desde os primeiros tempos em Portugal, ainda com Xavier, que a ideia de fundar um colégio junto da Universidade de Coimbra parecia, aos dois jesuítas, de capital importância. Xavier, nas cartas que dirige a Inácio, de Lisboa, insiste na necessidade dessa fundação, dizendo, na carta de 26 de Julho de 1540 que "*a boa aceitação que os padres encontravam em Portugal e a inclinação da gente do Reino para as obras de piedade lhes davam bem fundadas esperanças de que seria empresa coroada de êxito feliz*"[8]. Volvidos três meses, a 22 de Outubro, insiste de novo com Inácio, pedindo-lhe que o esclareça sobre o modo de "*erigir alguma casa de estudantes na Universidade de Coimbra*", porque em Portugal "*temos muito favor e autoridade para obras pias*"[9]. Enquanto se dava esta troca de missivas, será o próprio rei, que, aparentemente de sua espontânea iniciativa, se decide a levar por diante tal fundação.

Dentre os jovens entretanto admitidos na Companhia de Jesus, em Lisboa, contava-se Manuel Godinho, antigo moço de câmara de El Rei, que foi enviado a estudar na Universidade de Coimbra, por Simão Rodrigues, e a viver vestido de secular, para poder fomentar nos colegas com quem estudava o interesse pela nova ordem religiosa.

---

[6] Pedro Ribadeneira, *Vida de Inatio de Loyola*, Madrid, 1967, p. 48.

[7] Miguel Corrêa Monteiro, *São Francisco Xavier – um homem para os demais*, Lisboa, edição dos Correios de Portugal, 2006, pp. 65 e ss.

[8] Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal,* vol. I, p. 302.

[9] *Monumenta Xaveriana*, vol. I, p. 233.

Finalmente, a 9 de Junho de 1542, Simão Rodrigues e doze companheiros, em expressiva atitude simbólica, partem de Lisboa a caminho de Coimbra, entrando na cidade universitária no dia de Santo António. Deste grupo de doze estudantes, quatro eram italianos, dois franceses, três espanhóis e outros três portugueses. Hospedaram-se no mosteiro de Santa Cruz, para o que levaram carta de recomendação de D. João III, que entregaram ao prior, D. Dionísio de Morais, cancelário da Universidade, na qual o soberano recomendava que os mandasse agasalhar na hospedaria do mosteiro, enquanto não achassem habitação e lhes desse "*toda a ajuda e favor que lhes cumprisse, para os por em ordem de seu ensino e doutrina*"[10]. Aí estarão por três semanas, recebendo bom tratamento.

Simão Rodrigues rapidamente procurou, na parte alta da cidade, casas apropriadas para se instalarem. Por sugestão do reitor da Universidade, o dominicano D. Bernardo da Cruz, alugam-se e depois compram-se duas casas, que pertenciam a Diogo de Castilho, mestre-de-obras de D. João III, na denominada Rua Nova d'El Rei, a qual viria mais tarde a desaparecer com a construção do grande edifício do Colégio de Jesus. As casas para onde se mudaram os hóspedes dos crúzios a 2 de Julho de 1542, eram novas, mas pouco espaçosas, e os novos habitantes procuraram acomodar-se como puderam, armando numa pequena sala térrea uma capela para os ministérios sagrados. De facto, a 26 de Outubro de 1542, o rei solicitava ao juiz e vereadores de Coimbra que dessem o seu consentimento a que Diogo de Castilho pudesse vender as casas em que moravam "*os estudantes da Congregação do nome de Jesus*". O soberano continuará a prover as necessidades do grupo, dando 700 ducados para as primeiras necessidades e mais 100 ducados para o começo da biblioteca. Simão Rodrigues, antes de regressar a Lisboa, deixa regras escritas e nomeia primeiro reitor, Diogo Mirão, que ainda não recebera ordens sacras.

A 11 de Março de 1543 dará entrada no noviciado o primeiro aluno da Universidade, Melchior Nunes Barreto, já formado em Cânones, que virá a partir para o Oriente. Outros notáveis o seguirão como é o caso de seu irmão João Nunes Barreto, futuro primeiro patriarca da Etiópia, de Fernão Mendes Pinto, autor da "Peregrinação", que entra na Companhia por sua influência, em 1554, não chegando a professar, de Melchior Carneiro, futuro bispo de Niceia e missionário em Macau, China e Japão e ainda de Luís da Grã, missionário no Brasil. Simão Rodrigues escreveria a Inácio a

[10] Francisco Rodrigues, *op cit.,* vol I, p. 305.

propósito destes sucessos: "*Os de Coimbra vivem com tanto exemplo que vos assombraríeis da virtude que tem e do bom odor de edificação que em volta de si espalham*."[11] O próprio Inácio de Loiola, em carta de 1551, a Claudio Jayo, missionário na Alemanha, procurando incentivá-lo a insistir com o duque da Baviera na fundação de um colégio, cita o exemplo de D. João III, de Portugal, que em Coimbra *"fundou um colégio para estudantes desta Companhia, e já se formaram nele tantos obreiros que proveu as Índias em diversos lugares, tanto os de Goa e Malaca como o das Molucas, e outros de Ormuz e Manchicongo na Etiópia e diversos pontos do Brasil e também da África*"[12].

O grupo crescia e as casas faziam-se pequenas e na mesma Rua Nova se comprariam novas casas, de tal modo que em Outubro desse ano de 1543, o reitor Diogo Mirão informava Inácio de que estavam alojados desafogadamente nas muitas casas que lhes haviam dado, que tinham vinte e sete quartos, cinco salas, um refeitório espaçoso, e capela não pequena e todas as janelas estavam guarnecidas de encerados. No ano seguinte, o grupo ascendia ao número de 58, não apenas recrutados na Universidade, mas provenientes das constantes levas de vocações estrangeiras que Inácio enviava de Roma. O objetivo era quase sempre o de partirem para a Índia e para o Brasil.

Esta multidão crescente exigia edifício de maior dimensão, e em 1547, será de novo D. João III, que já em 1542 mostrara intenção de ir pessoalmente a Coimbra para dispor a fábrica do Colégio, a empenhar-se neste projeto. Em carta de 23 de Novembro de 1546, o Padre Francisco Henriques referia a Inácio de Loiola que "*se estava traçando a planta do colégio*"[13]. João III então "*encomendou a Mestre Simão não só que tomasse escrivão particular para fazer todas as provisões tocantes a negócios do colégio, mas que ele próprio lhe fosse falar á corte para os despachos mais importantes sem dar conta nem relação a nenhum despachador*"[14].

Por fim, a 14 de Abril de 1547, quinta-feira depois da Páscoa, procedeu-se ao lançamento da primeira pedra do novo colégio.

Estava assim fundado o Colégio de Jesus, o primeiro que os Jesuítas tiveram em Portugal, e estava assim lançada a fundação de

---

[11] *Monumenta Histórica* SI, v. 24, p. 531.

[12] Ibid., v. 28, pp. 329-330.

[13] Francisco Rodrigues, *op. cit.,* vol. I, p. 406.

[14] Ibid.

uma história de mais de 200 anos de prática pedagógica segundo os princípios preconizados pela *Ratio Studiorum*.

Após a sua entrada em Portugal em 1541, a pedido do rei D. João III e da fundação do Colégio de Coimbra, por mão de Francisco Xavier e Simão Rodrigues, o crescimento dos colégios e residências dirigidos pela Companhia de Jesus no reino e no ultramar foi extraordinariamente rápido, graças ao favor dos sucessivos soberanos do final da segunda dinastia, dos Filipes e ainda dos quatro primeiros soberanos da dinastia de Bragança. A Coroa firmara uma aliança tácita com a Companhia de Jesus, que perduraria por mais de duzentos anos. As múltiplas doações e auxílio recebidos de inúmeros benfeitores foram outro importante fator que permitiu as dotações necessárias à rede de ensino médio que se foi paulatinamente instalando por todo o país e pelo vasto território ultramarino. Com forte presença nos grandes centros urbanos de Lisboa, Coimbra, Évora e Braga, os jesuítas manifestaram particular interesse por regiões onde menos se fizesse sentir a presença de outras ordens religiosas, como foi o caso do Alentejo, do Algarve e das Ilhas, onde se concentravam onze dos seus vinte colégios.

O ensino era gratuito e aberto a todas as camadas sociais, porque as dotações que assegurassem os meios necessários para o seu funcionamento, eram condição imperiosa do governo da ordem dos inacianos para a abertura de novos colégios. Procurava-se assim empenhar as populações locais e a principalidade municipal na prossecução desse objetivo. Em meados do século XVIII, o número total de alunos rondava os 20.000, numa população de 3.000.000 de habitantes.

A Província Portuguesa da Companhia de Jesus era formada em 1749, um ano antes da morte de D. João V, por 861 membros. A maior parte – entre 450 e 500 – trabalhava nos colégios. No Ultramar, os jesuítas eram mais numerosos, sobretudo no Brasil (com a sua Província do Brasil e Vice Província do Maranhão) eram 590. O total da Assistência de Portugal era de 1754 jesuítas (nas sete províncias e vice províncias). Em 1759 os jesuítas de Portugal diminuíram para 789 e o total da Assistência chegava a 1698.

Em Portugal e Ilhas, a Companhia tinha 20 colégios (Coimbra (2), Lisboa (2), Évora, Braga, Santarém, Porto, Beja, Setúbal, Portimão, Portalegre, Elvas, Faro, Bragança, Gouveia, Funchal, Angra, Ponta Delgada, Horta), uma universidade (Évora), três noviciados (Coimbra, Lisboa e Évora), quatro seminários (S. Patrício, Évora), duas casas professas (São Roque e Vila Viçosa) e 18 residências.

No Brasil havia 14 colégios (São Paulo, Rio de Janeiro, Baía, Pará, Recife, Olinda, Porto Seguro, Ceará, Maranhão, Santos, Espírito Santo,

Parnaguá, Paraíba, Vigia), dois seminários (Belém e Maranhão) pelo menos 37 residências e missões (Mato Grosso, Jaboatá, Taputitapera, Moinhos de Pitanga, Moinhos de Cotegipe, Moinhos de Sant'Ana, Moinhos da Condessa, Ibirajuba, Moni, Anandiba, Campos Novos, S. José, Itú, Rio Pardo, Antotoia, Taguage, S. Barnabé, Aldeias Altas, Ilheus, Itapecirica, Rio Pardo, Rio das Velhas, Santa Cruz, São Cristóvão, Maracú, Trocano, Guajirú, Gibiri, Capivara, Tejupeba, Rio Pinaré, Urubú-mirim, Santa Inês, S. Cristóvão, Madre Deus, Canabrava, Jaguarai).

Na costa Africana havia ainda o colégio de Luanda, em Angola, dedicado a S. Paulo e o Colégio de S. Francisco Xavier, na ilha de Moçambique e as residências de Rios de Sena, Maranguá e Cabaceira, em Moçambique.

No Oriente havia cinco colégios (Colégio de S. Paulo, de Macau; Colégio velho de S. Paulo, Goa; Colégio de Rachol, Goa; Colégio de Diu e Colégio de Damão), a residência de Xaporá e o noviciado de Chorão, em Goa; a Residência Malabárica e a de Assoiná, no Malabar; e a Residência da Missão Japonesa de Verem.

A maior parte do ensino médio estava nas mãos da Companhia de Jesus. O plano de estudos incluía cinco anos de gramática, dois de humanidades e retórica e três ou quatro de Filosofia nos colégios principais. Em quase todos havia lições de casos de consciência para aqueles que se preparavam para o sacerdócio ou para sacerdotes já formados. Em muitos destes colégios havia igualmente escola de primeiras letras. No colégio de Santo Antão, em Lisboa, ensinavam-se cursos de ciência na famosa Aula da Esfera que formava matemáticos, navegadores, cartógrafos e astrónomos. Aqui se construiu em 1723 o primeiro observatório astronómico português. Na Universidade de Évora estudava-se matemática e ciências exatas.

Mas a aliança entre a Coroa, que sempre subsidiara generosamente estas instituições de ensino, e os Jesuítas veio a quebrar-se nos inícios da segunda metade do século XVIII, e consequentemente toda a atividade apostólica e educativa seria bruscamente interrompida quando, por decreto régio de 3 de Setembro de 1759, o rei D. José I ordena a expulsão de todos os religiosos da Companhia de Jesus que estivessem nos seus domínios continentais e ultramarinos, "*mandando que efectivamente sejam expulsos de todos os meus reinos e domínios, para neles mais não poderem entrar*".

A expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e dos seus domínios, pela referida lei de 3 de Setembro de 1759, foi o primeiro acontecimento marcante de uma gigantesca operação que fez despender energias e mobilizar importantes recursos políticos e

diplomáticos ao longo de toda a segunda metade do século XVIII. Partindo do reino de Portugal, esta medida foi apenas o prelúdio de um acontecimento desejado por um conjunto de zelosos estadistas, que se viria a concretizar apenas catorze anos mais tarde, quando, pelo breve pontifício de 21 de Julho de 1773, *Dominus ac Redemptor*, o papa Clemente XIV suprimia a Companhia de Jesus como ordem religiosa.

O cerco e posterior expulsão dos jesuítas dos Colégios de Coimbra, a partir de 15 de janeiro de 1759, enquadra-se no gigantesco processo de desmantelamento da Assistência de Portugal da Companhia de Jesus e no quadro ideológico do regalismo e do despotismo esclarecido que lhe subjaz. No horizonte da política regalista de Sebastião José de Carvalho e Melo estaria a total subordinação da Igreja ao poder do Estado e a simpatia pela criação de uma igreja nacional. O chamado "negócio jesuítico" inscreve-se neste horizonte. No quadro ideológico da época, a Companhia de Jesus vinha-se constituindo como um obstáculo ao projeto político que se pretendia implementar: um sistema que Carvalho e Melo considerava mais moderno, centralizado no Estado, mais fácil de controlar *ad arbitrium principis*. Mercê também da sua ação no campo do ensino, na atividade missionária e da crescente e incontornável influência na corte de D. João V, os Jesuítas foram lentamente envolvidos nos jogos de poder, e entraram em choque com o despotismo esclarecido, quebrando-se a antiga aliança entre os inacianos e coroa portuguesa. A campanha anti-jesuítica montada por Pombal levou à formulação de uma série de acusações publicitadas em toda a Europa em sucessivas edições da obra "Dedução cronológica e analítica". Entre essas acusações, encontravam-se: a resistência dos jesuítas à aplicação do Tratado de Madrid, celebrado entre Portugal e a Espanha para a delimitação de fronteiras na América do Sul; a oposição, no Brasil setentrional, às leis que regulavam a administração das aldeias de índios; o exercício de atividades comerciais proibidas a religiosos; a decadência dos jesuítas portugueses; a difamação do rei no estrangeiro; e a participação pelo menos moral no atentado contra D. José a 3 de Setembro de 1758 e na revolta popular do Porto ocorrida em 1757.

Foram três as grandes medidas implementadas pela política pombalina com vista ao extermínio da Companhia de Jesus em Portugal: prisões, secularização e desterro. A primeira resultou no encarceramento imediato dos jesuítas mais influentes, e presumivelmente considerados mais perniciosos, tais como provinciais, reitores, confessores régios, procuradores, e todos os missionários estrangeiros sem excepção (alemães, italianos, franceses, ingleses,

irlandeses, etc.), que se achavam a trabalhar nos territórios ultramarinos, com particular incidência nos do Grão Pará e Maranhão, nas prisões de S. Julião da Barra, Azeitão e Almeida. A segunda medida de desmantelamento foi o insistente assédio feito aos não professos, separados propositadamente dos professos, a abandonar a ordem. Executada por oficiais de justiça, com promessas de benesses e dramáticas súplicas de familiares dos jovens jesuítas, obteve um número considerável de resultados, mas reforçou a tenacidade dos que não cederam. A terceira e mais massiva medida, após a lei de expulsão de 3 de setembro de 1759, foi o embarque forçado em nove expedições, que se processou do seguinte modo: desde 24 de Outubro de 1759 a 7 de Julho de 1761 aportaram em oito expedições (três de jesuítas portugueses, duas de jesuítas das províncias do Brasil e Maranhão e as restantes três das Ilhas da Madeira e dos Açores, de Goa, e de Macau) ao porto de Civitavecchia, um total de 1036 jesuítas. A estes juntar-se-iam em 1767 mais trinta e nove saídos das prisões de Lisboa. Segundo o *Cathalogo Generalis Assistentiae Lusitanaem* de 1767, até esse ano, tinham desembarcado nos territórios papais, um total de 1092 jesuítas portugueses ou provenientes da Assistência Lusitana.

Em Coimbra, no colégio de Jesus (destinado à formação dos jovens jesuítas) e no colégio das Artes (escola menor da Universidade para alunos externos), no ano da expulsão, habitavam cerca de 200 jesuítas, a que se juntaram mais trinta trazidos de outras casas. Viram-se forçados a abandonar o colégio nesse mês de Setembro de 1759 e a grande maioria foi embarcada para os Estados da Igreja, juntamente com os seus irmãos provenientes das outras casas de jesuítas. É neste contexto histórico que se integra a feliz descoberta dos manuscritos do antigo colégio de Jesus (mais tarde Sé Nova) que vieram à luz em 2016.

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_2

Os Colégios de Jesus e das Artes: cronologia da sua construção (1547-1759)
The Colleges of Jesus and Arts: chronology of their construction (1547-1759)

Rui Lobo
Universidade de Coimbra / Centro de Estudos Sociais
Departamento de Arquitetura da FCTUC
ORCID: 0000-0002-5204-5716

Resumo: O Colégio de Jesus, fundado a 2 de Julho de 1542 enquanto comunidade educativa de religiosos, estabelecida numas casas da Alta de Coimbra, foi, segundo Francisco Rodrigues, "o primeiro colégio da Companhia de Jesus" – depreende-se que em todo o mundo. A sua construção, enquanto estrutura física, ocorreu a partir de 14 de Abril de 1547, dia em que foi lançada a primeira pedra do vasto edifício que hoje subsiste. Duas décadas depois, em 1568, iniciou-se a construção paralela do Colégio das Artes, onde haveriam de ter lugar as aulas da Faculdade homónima, controlada pelos jesuítas.

Neste ensaio propomos reconstituir a evolução construtiva do complexo jesuítico de Coimbra, ao longo de seis etapas marcantes da sua história, até à expulsão dos jesuítas do Reino de Portugal em 1759. A cada uma das seis fases construtivas corresponderá um desenho de interpretação da situação, realizado a partir da análise da documentação existente para cada época.

Palavras-chave: Colégio de Jesus; Colégio das Artes; Coimbra; Jesuítas; Colégio Jesuíta; Baltasar Álvares.

Abstract: The College of Jesus, founded on 2nd July 1542 as an educational community of fathers and brothers, established in a couple of houses of uptown Coimbra, was, according to Francisco Rodrigues, "the first college of the Society of Jesus" – apparently in the whole world. Its construction, as a new physical structure, took place from 14th April 1547, when the first stone was laid of the vast

building that remains today. Two decades later, in 1568, the parallel construction of the College of Arts began, where the classes of the homonymous Faculty, controlled by the Jesuits, would take place. In this essay we propose to reconstitute the constructive evolution of the Jesuit complex of Coimbra, along six prominent stages of its architectural history, until the suppression of the Jesuits from the Kingdom of Portugal in 1759. Each of the six phases will correspond to an interpretative schematic drawing, carried out from the analysis of the existing documentation for each period.
Keywords: College of Jesus; College of Arts; Coimbra; Jesuits; Jesuit College; Baltasar Álvares.

Introdução

A reconstituição, no tempo, da evolução física de grandes conjuntos arquitetónicos, erigidos ao longo de vários séculos, é uma base de trabalho fundamental para se tentar perceber as intenções de projeto que foram sendo tomadas em cada momento e para se ter uma ideia fidedigna da realidade existente em cada etapa. Só assim se conseguirá ter noção real da importância de determinados edifícios para a cultura material de cada época. Isso é particularmente verdade para o caso do grande complexo jesuítico de Coimbra, constituído pelos Colégios de Jesus e das Artes, dada a sua importância para a própria Companhia de Jesus, entendida como entidade global. Com efeito, o complexo conimbricense foi sendo continuamente edificado desde o lançamento da sua primeira pedra, em 1547, até à expulsão dos jesuítas de Portugal, ocorrida em 1759.

A informação cronológica fundamental, relativa à construção deste conjunto, foi recolhida e sistematizada por Fausto Sanches Martins na sua tese de doutoramento.[1] Nesse trabalho de fundo os dados conhecidos anteriormente, decorrentes das investigações prévias de Francisco Rodrigues[2] e de Mário Brandão,[3] foram acrescentados de um importante manancial de informação resultante da análise sistemática nos arquivos da Sociedade de Jesus em Roma.

[1] Fausto Sanches Martins, *A arquitectura dos primeiros colégios jesuítas de Portugal, 1542-1759: cronologia, artistas, espaços,* Tese de Doutoramento, Porto, FLUP, 1994.

[2] Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal,* Porto, Apostolado da Imprensa, 4 tomos (7 volumes), 1931-1950.

[3] Mário Brandão, *O Colégio das Artes,* Coimbra, Imprensa da Universidade, 2 vols., 1924-1933.

Foi também divulgada por aquele autor uma planta de um projeto para o complexo de Coimbra existente na *Bibliothèque Nationale de France*, em Paris.[4] Em estudo paralelo, nós próprios divulgamos essa planta na nossa prova final de licenciatura, de 1994, depois publicada em livro.[5] Atribuímos-lhe a data de 1568, correspondendo a uma fase em que procurava integrar a construção do Colégio das Artes a par do já começado Colégio de Jesus.

Apesar das sistematizações mencionadas, torna-se relevante fazer acompanhar o registo de dados cronológicos de uma leitura interpretativa das suas consequências no espaço, ou seja, de um registo gráfico da evolução do edificado. Por exemplo, sendo a igreja colegial uma valência fundamental no quotidiano de uma congregação religiosa ativa e militante como eram os Jesuítas, importa tentar perceber onde efetivamente se localizava a "igreja provisória" mencionada nos documentos, e que existiu durante quase oitenta anos. Este é um tipo de dado fundamental para perceber a relação do edifício, tanto com a cidade envolvente como com os homens, alguns deles famosos, que nele habitaram.

No presente artigo, procuraremos cruzar os dados cronológicos fundamentais da construção dos Colégios de Jesus e das Artes com um novo registo gráfico da sua evolução no tempo e no espaço, realizado a partir de perspetivas axonométricas feitas com base na documentação escrita e iconográfica existente – evolução ordenada ao longo de seis fases fundamentais. Antes falaremos, em breves linhas, da fundação deste importante complexo colegial.

0. Fundação e lançamento da primeira pedra do Colégio de Jesus

Como é conhecido, o Colégio de Jesus foi estabelecido em 1542 por Simão Rodrigues de Azevedo, um dos companheiros de Inácio de Loyola e co-fundador da Companhia. Deslocou-se de Lisboa para Coimbra em Junho desse ano, com doze outros jesuítas, com a resolução clara de fundarem um "colégio" na cidade do Mondego.

A ideia, promovida por D. João III e concertada com o próprio Inácio de Loyola, seria a de estabelecerem um centro de estudos junto da única universidade portuguesa do tempo, de modo a prepararem missionários (das mais diversas nacionalidades) para

[4] Fausto Sanches Martins, *A arquitectura...,* vol. II, figs. 1 e 2.

[5] Rui Lobo, *Os Colégios de Jesus, das Artes e de S. Jerónimo. Evolução e transformação no espaço urbano,* Coimbra, Edarq, 1999, pp. 18-19.

enviar aos quatro cantos do mundo por onde os portugueses se movimentavam e se fixavam.[6]

Depois de terem sido acolhidos temporariamente no Mosteiro de Santa Cruz, instalaram-se numas casas do mestre arquiteto Diogo de Castilho, na Rua Nova de S. Sebastião, no recente bairro escolar da cidade alta, que primeiro arrendaram e logo depois compraram.[7] O Colégio de Coimbra, fundado a 2 de Julho de 1542, foi – segundo Francisco Rodrigues – "o primeiro colégio da Companhia de Jesus".[8] Simão Rodrigues nomeou como primeiro Reitor o valenciano Diogo de Mirão. No ano seguinte (1543) já a o "colégio" se alargava *"por mais algumas casas"*, totalizando *"vinte e sete quartos, cinco salas, um refeitório espaçoso, e capela não pequena"*.[9] Em Janeiro de 1544 eram 45 os padres que habitavam as casas.[10] Nesse ano deve-se-lhes ter juntado Manuel da Nóbrega, logo ordenado sacerdote pela Companhia, antes de seguir (cinco anos depois) para a Bahia.[11]

Essa Rua Nova de S. Sebastião fora aberta por ordem do Rei para nela se construírem casas para arrendar aos estudantes da Universidade,[12] junto duma ermida dedicada a esse santo e que se localizava provavelmente (e a nosso ver) no ponto mais elevado da colina da alta.[13] Como se sabe, D. João III havia instalado parcialmente a Universidade no Paço Real da Alcáçova, depois de ter equacionado

---

[6] Francisco Rodrigues, *História da Companhia...,* tomo I, vol. I, pp. 259-261.

[7] *Ibidem,* p. 306.

[8] *Ibidem,* p. 304.

[9] *Ibidem*, p. 310.

[10] *Ibidem,* pp. 323-324.

[11] Manuel da Nóbrega (1517-1570) havia recebido o bacharelato em cânones e em filosofia pela Universidade em 1541. Ordenado na Companhia em 1544, pregou por Portugal, Galiza e Espanha, antes de viajar para a América em 1549. Foi o fundador, a 29 de Agosto de 1553, da aldeia de S. Paulo de Piratininga, atual cidade de S. Paulo. Nesse mesmo ano, seria nomeado primeiro Provincial da Companhia no Brasil. Também José de Anchieta (1534-1597) passaria pelo "colégio" de Coimbra. Natural das Canárias, frequentara como estudante o Colégio das Artes da baixa a partir de 1548, tendo entrado como noviço na Companhia em 1551. Juntar-se-ia a Manuel da Nóbrega em S. Paulo em 1554. Desempenharia ação missionária importante junto dos índios, tendo publicado a primeira gramática de língua tupi: *A Arte da Gramática da língua mais falada na costa do Brasil*, editada em Coimbra em 1595. Serafim Leite, *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760,* Braga, Livraria A.I., p. 1, pp. 12-17 e pp. 218-219.

[12] Veja-se, sobre este assunto, uma carta, um alvará e a carta de doação das casas à Universidade em Mário Brandão, *Documentos de D. João III,* Coimbra, Universidade, vol. II, 1938, pp. 11-12, 16-17 e 39-44.

[13] Onde hoje é o pátio do Colégio das Artes, construído sobre um afloramento rochoso que atinge a cota 108.

a sua fixação na cidade baixa, junto do mosteiro de Santa Cruz e da Rua de Santa Sofia.[14] Em Outubro de 1544 o Rei decidia que a Universidade se fixaria definitivamente na cidade alta.[15] E em Abril de 1545 cederia o terreno inicialmente destinado para o edifício-sede da Universidade aos jesuítas, para que nele construíssem o seu colégio.[16] A consequência principal destas decisões foi a de que a ocupação do Paço Real da Alcáçova pela Universidade tenderia a não ser provisória, como inicialmente se pensara.[17]

Em 14 de Abril de 1547, o Provincial Simão Rodrigues, juntamente com o novo Reitor do colégio, Luís Gonçalves da Câmara, e com os restantes companheiros (já na casa de algumas dezenas), lançavam a primeira pedra do Colégio de Jesus,[18] cuja planta estava a ser traçada na Corte: -*"vai edificado sobre cruz, o que é assaz bom sinal"*.[19]

1. O projeto conjunto dos Colégios de Jesus e as Artes (1568)

Por onde começou a construção do Colégio de Jesus? Suspeitamos que pelo ângulo nordeste, como tentaremos demonstrar. Vejamos, entretanto, como decorreu a primeira fase construtiva deste imponente edifício. Em rigor, a sua construção só avançaria de forma decisiva depois de um curioso episódio que pôs em risco o estabelecimento (aparentemente já estabilizado) dos jesuítas na cidade alta.

---

[14] Em rigor, e quando chegaram os primeiros jesuítas a Coimbra, as Faculdades de Teologia, Artes e Medicina funcionavam ainda no Mosteiro de Santa Cruz na baixa da cidade. Sobre a ideia de se instalar a Universidade na baixa, quando da sua transferência de Lisboa para Coimbra, em 1537, veja-se Walter Rossa, *Divercidade. Urbanografia do espaço de Coimbra até ao estabelecimento definitivo da Universidade,* tese de doutoramento, Coimbra, FCTUC, pp. 651-655 e pp. 727-731.

[15] Carta e alvará determinando a transferência dos lentes de Teologia, Medicina e Artes do Mosteiro de Santa Cruz para a Universidade, 22 de Outubro de 1541, Mário Brandão, *Documentos...,* vol. II, 1938, pp. 210-215.

[16] Carta para o vedor Vasco Francisco Ribeiro ordenando-lhe que enviasse relação dos chaos de Almedina tomados para se construir o edificio universitário, e que desse posse deles ao Reitor do Colégio de Jesus. Mário Brandão, *Documentos...,* vol. IV, 1941, p. 341.

[17] Veja-se sobre este tema, António Filipe Pimentel, *A morada da sabedoria,* Coimbra, Almedina, 2005, pp. 446 e seguintes.

[18] Francisco Rodrigues, *História da Companhia...,* tomo I, vol. I, p. 406.

[19] "Carta de Melchior Nunes Barreto ao P. Santa Cruz, Coimbra, 27 de Setembro de 1547". *Ibidem,* pp. 411-412. Quem seria o arquiteto? A nosso ver, o candidato mais óbvio seria Afonso Álvares, eventualmente sob supervisão de Miguel de Arruda. *Vide infra* nota 21.

De facto, e depois da cedência à Companhia, em 1555, do Colégio das Artes – o renomado colégio de fundação régia da Rua da Sofia – os jesuítas, e em particular o agora Provincial Diogo de Mirão, colocaram a hipótese de transferirem a sua base de atividade para a cidade baixa. O Provincial da Companhia acordou com D. João III o abandono da obra do Colégio de Jesus e o Rei chegou a destinar a infraestrutura até então levantada para o Colégio de Tomar, dos frades da Ordem de Cristo – que, entretanto, se instalaram em três casas da Rua Nova. Inácio de Loyola apercebeu-se do erro e instou os jesuítas portugueses a tudo fazerem para reverter essa decisão. Nesse sentido os padres nunca abandonaram completamente o Colégio de Jesus. Porém, só em 1557 D. João III atribuiria novamente a posse do colégio à Companhia, poucas semanas antes de falecer.[20]

Nos anos seguintes, os Jesuítas empenhar-se-iam na opção inversa: a de juntar um novo Colégio das Artes ao Colégio da Jesus na cidade alta. Nesse sentido, e cerca de 1560, começou a pensar-se num projeto conjunto, tendo os jesuítas falado com *"un arquitecto del rey que hizo la primera traça, y con consentimiento y orden de SS.AA. specialmente del Cardenal que es muy aficionado a esta arte*[21] *se esta sacando a limpio otra traça que nos parece muy mejor que la primera"*.[22] Surgiu obviamente um problema de espaço, pois era agora necessário levantar um colégio maior, ou mesmo dois colégios, sobre o lote de terreno original, que se mantinha inalterado. É neste quadro que se deve compreender a atuação concertada com a Rainha-viúva D. Catarina, em 1561, com o fim de impedir que os frades jerónimos começassem a edificar o seu

[20] Veja-se, sobre este assunto, Francisco Rodrigues, *História da Companhia...,* tomo I, vol. II, pp. 362-365.

[21] Este arquiteto terá sido o mesmo (ou um dos mesmos) que desenhou o primeiro projeto do Colégio de Jesus em 1547. Colocamos a hipótese de ter sido Afonso Álvares, eventualmente sob supervisão de Miguel de Arruda, pois Álvares foi "braço direito" de Arruda até à morte deste em 1563, tendo trabalhado muitas vezes para o Cardeal D. Henrique. De facto é mais provável que os jesuítas tenham falado com Afonso Álvares relativamente ao novo projeto, até porque seria (muito provavelmente) o mesmo arquiteto a prosseguir com a traça do projeto conjunto como veremos. Por outro lado, e em nossa opinião, deve descartar-se a possibilidade de ter sido Diogo de Castilho, mestre de obras da Universidade, o arquiteto. Castilho era seguramente mais mestre-de-obras, treinado na tradição tardo-gótica, do que arquiteto de Corte, "traçador" de plantas.

[22] Veja-se a "Carta do Provincial padre [Miguel de] Torres ao Geral [Diogo de] Lainez, sobre a traça do edificio unificado dos Colegios de Jesus e das Artes", de 30 de Outubro de 1560 (ARSI, Lusitania, 60, fl. 223), em Fausto Sanches Martins, *A arquitectura...,* vol. II, pp. 15-16. Veja-se também *Ibidem,* vol. I, pp. 48-51.

colégio sobre terrenos que se anteviam necessários aos jesuítas – e que os padres acabariam, efetivamente, por adquirir.[23]

Por essa época, a construção do Colégio de Jesus avançaria decisivamente, como dão conta os dados levantados por Fausto Sanches Martins. No início de 1559 escrevia-se que *"El edifício de la iglesia va adelante".*[24] Tratava-se da igreja provisória, como é bom de ver. Nesse mesmo ano avançava-se na construção de um lanço de dormitório[25] – seguramente o mesmo *"bom lanço"* que se acabava nos inícios de 1561 e onde se situavam nada menos que 54 celas ou "cubículos",[26] repartidos pelos dois pisos do imóvel. Em Fevereiro de 1562 abriu-se a igreja provisória ao culto.[27] E em Maio estava *"de todo acabada".*[28] Foi neste colégio, em pleno processo de construção, que residiu o jovem matemático jesuíta alemão Cristóvão Clávio, entre 1556 e 1560.[29]

Em 1566 a Companhia vendia o Colégio das Artes da baixa à Inquisição.[30] O dinheiro recebido seria revertido para as obras do novo Colégio das Artes na alta. Enquanto não estivesse pronto o novo edifício, as aulas e os porcionistas ficariam provisoriamente instalados nas casas da Rua de S. Sebastião, que os jesuítas haviam adquirido, entretanto, à Universidade.[31] Serviu de sala de atos uma dessas casas, que os antigos inquilinos, os frades da Ordem de Cristo, haviam transformado em capela.[32]

Por outro lado, mantinha-se o problema de falta de espaço. Os jesuítas chegaram a equacionar a junção de ambos os colégios num único edifício. Essa possibilidade foi negada pelo Cardeal D. Henrique que se recusou a dispensar os estudantes porcionistas

---

[23] Mário Brandão, *O Colégio das Artes,* Coimbra, Imprensa da Universidade, vol. II, 1933, pp. 303-309.

[24] Fausto Sanches Martins, *A arquitectura...,* vol. I, p. 42.

[25] *Ibidem,* vol. I, p. 43.

[26] *Ibidem,* vol. I, p. 51.

[27] *Ibidem,* vol. I, p. 53.

[28] *Ibidem,* vol. I, pp. 53-54.

[29] Cristóvão Clávio (1538-1612) foi um dos grandes matemáticos do seu tempo, tendo sido o mais proeminente elemento da junta de sábios que implementou, em 1582, e a pedido do Papa Gregório XIII, o calendário gregoriano.

[30] Mário Brandão, *O Colégio das...,* vol. II, pp. 324-325.

[31] Foram adquiridas em 1562-63. *Ibidem,* pp. 314-316.

[32] Logo em Janeiro de 1566, os frades deixaram livres as três casas que ainda ocupavam na Rua Nova de S. Sebastião, bem como a referida capela. *Ibidem,* pp. 319-320.

do Colégio das Artes,[33] pois estes estavam previstos nos estatutos do colégio dados pelo seu já falecido irmão, D. João III. A existência dos porcionistas, estudantes laicos que residiam no Colégio das Artes pagando o seu alimento (a "porção"), obrigava à construção de dois edifícios separados pois não era admissível que padres, noviços e leigos residissem todos sob o mesmo teto.[34]

Foi neste quadro que se elaborou o projeto conjunto que consta do par de plantas que hoje se conservam na *Bibliothèque Nationale de France* em Paris (***figs. 1-2***), às quais já fizemos referência.[35] Tivemos ocasião de datar esse projeto de 1568.[36] Ou seja, esta seria a planta vigente no ano em que se lançou a primeira pedra do novo Colégio das Artes.[37]

Era então Reitor do colégio Pedro da Fonseca, que se viria a afirmar como um dos filósofos mais influentes da Companhia. As plantas mostram que o Colégio das Artes se previa com entrada a poente, por uma ampla escadaria que dava para o Largo da Feira. Mostram também que a sua quadra tinha 286 palmos (63 metros) de lado, com um pátio de 119 palmos de abertura (26 metros).[38] Sabemos, por exemplo, que em 1569, estas dimensões em projeto já teriam aumentado para 302 palmos (66,5 metros) para a quadra e 144 palmos (31,5 metros) para o pátio.[39] E que em 1570 o Rei D. Sebastião dava ordem para que se ampliassem ainda um pouco mais

---

[33] *"…el Cardenal determina que tengamos la cura de los porcionistas".* Veja-se Fausto Sanches Martins, *A arquitectura…,* vol. I, pp. 59-60.

[34] Os Jesuítas chegaram também a equacionar libertarem-se do Colégio das Artes, devolvendo-o à Coroa. *Ibidem.*

[35] Em rigor trata-se de uma peça gráfica composta por uma folha base, com a planta do rés-do-chão, e um conjunto de peças rebatíveis em papel, coladas à folha base, que se sobrepõem à planta térrea para mostrar, em alternativa, a planta do primeiro andar. *Bibliothèque Nationale de France,* Vallery-Radot 445, disponível em https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53106683g. Foram primeiramente publicadas em Portugal por Fausto Sanches Martins (veja-se nota 4) e por Rui Lobo (veja-se nota 5). Veja-se também Rui Lobo, "Asistencia de Portugal / Provincia de Portugal", in Maria José Tarifa Castilla (Coord.), *Corpus de Arquitectura Jesuíta – Fichas catalográficas*, Universidad de Zaragoza / MEC, 2017, pp. 1894-1897.

[36] Rui Lobo, *Os Colégios de Jesus, das Artes e de S. Jerónimo. Evolução e transformação do espaço urbano,* Coimbra, Edarq, 1999, p. 13 e pp. 43-44.

[37] A data de lançamento da primeira pedra vem mencionada em Mário Brandão, *O Colégio das…,* p. 377; e Fausto Sanches Martins, *A arquitectura…,* vol. I, p. 61.

[38] Rui Lobo, *Os Colégios…*, p. 43.

[39] Carta do Provincial Padre Leão Henriques ao Geral Francisco de Borja, 9 de Junho de 1569 – citada em Francisco Rodrigues, *História da Companhia…,* tomo II, vol. I, 1938, pp. 155-156.

estas dimensões.[40] O resultado final destas alterações foi o de que o Colégio das Artes acabaria por "galgar" a muralha da cidade no seu ângulo nordeste,[41] sendo que se tomaria também a decisão de mudar o quadrante de entrada para sul, pois a escadaria prevista para o Largo da Feira interromperia necessariamente a Rua de S. Sebastião.

O projeto de Paris permite perceber como era o Colégio de Jesus que se pensava levantar: um grande edifício quadrangular, com uma cruz (ainda que irregular) ao centro, definindo genericamente quatro pátios, sendo que o braço meridional dessa cruz era a igreja. A arquiteta Tânia Oliveira, na sua tese de mestrado (orientada por nós), fez a reconstituição dos alçados dos dois edifícios em planta. Fez também uma maqueta da igreja.[42] Essa igreja seria uma réplica da Igreja do Espírito Santo, em Évora (1566-1574), que se estaria a levantar precisamente por estes anos, e que estabeleceria o tipo português de igreja jesuíta, de grande sucesso entre nós e que teria vigência até finais do século XVIII.[43] Tratam-se de igrejas simples, de nave única, normalmente cobertas por abóbada de canhão (ou por vezes com teto plano de madeira), dotadas de capelas laterais intercomunicantes dando para a nave. Contrariamente ao tipo que se desenvolveria na igreja de *Il Gesù* em Roma, não dispunham de cruzeiro nem do correspondente zimbório.

Neste projeto para a igreja do colégio de Coimbra, destacam-se dois aspetos particulares. O primeiro é a presença de confessionários embutidos nas paredes entre as capelas laterais (as

---

[40] *Ibidem,* p. 156.

[41] O edifício atual tão pouco é um quadrado, ostentando 76 por 71 metros pelo exterior, com um pátio de 43 por 36 metros de abertura, sendo que a extensão no sentido nascente-poente é maior do que no sentido norte-sul.

[42] Tânia Oliveira, *O projeto não construído da Igreja do Colégio de Jesus de Coimbra: análise e reconstituição,* tese de mestrado, Coimbra, Darq-FCTUC, 2014.

[43] Sobre a origem do tipo português de igreja jesuítica, veja-se Paulo F. Santos, "Contribuição ao estudo da arquitectura da Companhia de Jesus em Portugal e no Brasil", *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos luso-Brasileiros (Coimbra, 1963),* Coimbra, 1966, vol. IV, pp. 515-569; Paulo Pereira, A Arquitectura Jesuíta. Primeiras fundações", *Oceanos,* 12, Lisboa, CNCDP, 1992, pp. 104-111; Paulo Varela Gomes e Rui Lobo, "Arquitectura de los jesuítas en Portugal y en las regiones de influencia portuguesa", M.I. Álvarez Zamora, J. Ibañez Fernández; J. Criado Mainar (coords.), *La arquitectura jesuítica. Actas del Simposio Internacional,* Zaragoza, Institución 'Fernando el Católico', 2012, pp. 497-521; e Rui Lobo, "A arquitectura das primeiras igrejas jesuítas em Portugal: São Roque de Lisboa e Espírito Santo de Évora. Confessionários, púlpitos e tribunas", M.I. Álvarez Zamora, J. Ibañez Fernández (coords.), *La Compañía de Jesús y las Artes. Nuevas perspectivas de investigación,* Zaragoza, Departamento de Historia del Arte, 2014, pp. 233-258.

"paredes-celulares" mencionadas por Kubler[44]) que repetiriam, efetivamente, a situação que ocorre na Igreja do Espírito Santo e que não teve continuidade. O segundo seria o prolongamento da abóbada da nave de modo a cobrir a capela-mor, o que não acontece noutras igrejas jesuíticas (que ostentam altares-túnel embutidos na parede de fundo) mas que sucede, por exemplo, nas igrejas colegiais de Coimbra, a primeira das quais, a notável Igreja da Graça (Diogo de Castilho, 1548-1555), havia sido concluída poucos anos antes. Deste modo, os jesuítas demonstravam a sua atenção para com os modelos arquitetónicos locais, característica que se tornaria uma das suas imagens de marca. Por fora, e como mostrou Tânia Oliveira,[45] a fachada seria idêntica à da igreja do Espírito Santo, com um corpo central mais alto rematado por um frontão, mas desprovida da galilé da igreja eborense, elemento arquitetónico que não teria continuidade na arquitetura dos jesuítas portugueses.

A provável autoria de Afonso Álvares do projeto da igreja de Évora (e também da coeva Igreja de S. Roque de Lisboa), associada às similitudes verificadas entre ambos os projetos (das igrejas de Évora e de Coimbra), leva-nos a atribuir esta planta, justamente, a este arquiteto, que muito trabalhou para a Companhia.[46]

O projeto de Paris permite ainda perceber quais as partes do Colégio de Jesus que já haviam sido levantadas nos anos imediatamente anteriores e que se integravam neste projeto conjunto de 1568. Com efeito, a comparação e cotejo com as plantas realizadas durante a Reforma Pombalina da Universidade[47] permite perceber que a divisão de corredores e celas em todo o setor nordeste do colégio é rigorosamente idêntica, pelo que se pode concluir que os 54 cubículos construídos nos anos anteriores se referiam às celas dos dois lanços que conformam o ângulo nordeste do colégio, em ambos os pisos.

Por outro lado, não temos dúvidas em localizar a igreja provisória no extremo sul do lanço nascente do Colégio de Jesus, com fachada justamente virada para sul, para o espaço urbano entre a Rua Nova e o Largo da Feira. É a localização que faz sentido em termos urbanos e que a evolução subsequente das obras do colégio confirmará. A sua conformação, seguramente em planta de três

---

[44] *"Cellular walls"*. George Kubler, *Portuguese Plain Architecture. Between Spices and Diamonds 1521-1706,* Middletown, *Wesleyan* University *Press*, 1972, pp. 7-9.

[45] Tânia Oliveira, *O projeto...,* pp. 72, 181, 183, 195.

[46] *Vide supra* nota 21.

[47] *Vide* figs. 4 e 5.

naves, separadas por pilares,[48] preparava já a sua transformação ulterior em mais um lanço de dormitório, com a estrutura de um corredor ao centro e as filas de cubículos, a um lado e outro.

A Rua Nova de S. Sebastião, também conhecida por Rua dos Estudos, estava por ora bem definida, com a igreja provisória e o lanço das celas dos padres do lado poente, e as antigas casas de estudantes, onde funcionava provisoriamente o Colégio das Artes, a nascente, como se pode ver no ***desenho A***.

2. Construção do Colégio das Artes e primeira pedra da igreja definitiva (1598)

Com os primeiros lanços do edifício do Colégio de Jesus já edificados e a igreja provisória levantada e a funcionar, puderam os padres avançar com a obra premente do Colégio das Artes. Em Junho de 1571 já se dizia que *"El pátio queda grande y muy hermoso"*.[49] Esta referência não deve ser tomada à letra: a análise da evolução das obras subsequentes mostra que o pátio deveria estar apenas definido nas suas fundações – os padres gastaram muito dinheiro com as fundações e as caves do imóvel, pois o terreno perdia cota para o seu lado norte.

Em 1574 as salas de aula do piso térreo teriam as paredes levantadas, mas ainda se discutia se se haveria de edificar os aposentos dos porcionistas no piso superior, o que era visto como um inconveniente, pois obrigaria a colocar colunas a meio de algumas salas.[50] Estranhamente, as obras haviam sido interrompidas no ano anterior.[51] Mário Brandão coloca como possível explicação o facto dos jesuítas, a dado ponto, terem preferido cessar a obra do Colégio das Artes em vez de declarar que o edifício pertencia à Coroa (como lhes havia sido solicitado pelo ministro Martim Gonçalves da Câmara) uma vez que a obra estava a ser financiada, em grande parte, pela fazenda real. Nesse sentido passaram a investir dinheiro na construção do "seu"

---

[48] Como se depreende da seguinte passagem da carta do padre Pedro Dias ao Geral Diego Lainez, de 9 de Janeiro de 1562: *"Esta ja forrada buena parte del lanço del medio y de los dos otros lanços se forrara luego lo que queda dentro de las grades..."*. Fausto Sanches Martins, *A arquitectura...,* vol. II, p. 16.

[49] Carta do Provincial Jorge Serrão ao Geral Francisco de Borja, 27 de Junho de 1571. *Ibidem,* vol. I, p. 73.

[50] Carta do Reitor Manuel Rodrigues ao Geral Everardo Mercuriano, 15 de Janeiro de 1574. *Ibidem,* vol. I, pp. 77-78.

[51] Francisco Rodrigues, *História da Companhia...,* tomo II, vol. I, 1938, p. 158.

Colégio de Jesus.[52] Tão pouco estavam interessados em acrescentar um pavimento superior para os porcionistas, como vimos.

Vejamos, então, como avançaram as obras no Colégio de Jesus. Sabemos que em meados de 1571 se trabalhava no *"quarto deste collegio que ha años se empeçó"*,[53] ou seja, no pátio noroeste. Aparentemente, em 1579, concluía-se esse pátio pela construção de um lanço de doze cubículos, o lanço meridional, que entestaria no lanço nascente do colégio donde saía a igreja provisória em direção ao sul.[54]

No início da década de 1590 avançava-se com a construção de um novo refeitório.[55] Este espaço teria direito a um edifício autónomo, levantado nos terrenos atrás das casas da Rua de S. Sebastião e a norte do Colégio das Artes. As cozinhas seriam acopladas em construções anexas. Deste modo estas infraestruturas serviriam ambos os colégios, de Jesus e das Artes. A obra estaria concluída em 1596, data em que se discutia a disposição das mesas e se estas deveriam ser fixas ou móveis.[56]

Acabada essa obra essencial na orgânica do complexo jesuíta, pôde avançar-se finalmente com a construção da ansiada igreja definitiva.[57] Assim, a 7 de Agosto de 1598, fez-se a cerimónia de lançamento da primeira pedra da nova igreja, com a presença do Bispo de Coimbra, D. Afonso de Castelo Branco, do Provincial Cristóvão Gouveia e do Reitor Jerónimo Dias.[58] Trinta anos após a elaboração da planta que está hoje na *Bibliothèque Nationale de France,* os jesuítas decidiram fazer uma igreja diferente da tipologia portuguesa patente nessa planta e nas igrejas do Espírito Santo de Évora ou de S. Roque de Lisboa. Irão levantar em Coimbra uma igreja de planta em cruz latina, de nave única com capelas laterais,

---

[52] Mário Brandão, O Colégio das..., vol. II, pp. 382-387.

[53] Fausto Sanches Martins, *A arquitectura...,* vol. I, p. 73.

[54] *Vase agora labrando un quarto de doze cubiculos con el qual la claustra nueva queda de todo cerrada, y este quarto es el que va dar en la que agora sirve de iglesia",* documento de 18 de Abril de 1579. *Ibidem,* pp. 80-81. Note-se, nas plantas pombalinas, como este lanço tem de facto doze "cubículos" ou celas, seis em cada piso.

[55] *"Ordenes del Padre Fonseca, Visitador de Portugal dirigidas a toda a provincia, em 1591", Ibidem,* pp. 81-82.

[56] Documento de 20 de Janeiro de 1596. *Ibidem,* pp. 85-87.

[57] Já o Visitador da Província de Portugal entre 1589 e 1592, o famoso filósofo Pedro da Fonseca, referia, em 1591, que se deveria começar a pensar na construção da igreja nova após a conclusão do refeitório. *Vide supra* nota 55.

[58] Fausto Sanches Martins, *A arquitectura...,* vol. I, pp. 88-89.

mas agora dotada de transepto e de uma cúpula sobre o cruzeiro, que reproduz o partido tipológico da igreja de *Il Gesù,* da casa mãe dos jesuítas em Roma, realizada entre 1568 e 1584, com planta de Giacomo Vignola e fachada de Giacomo della Porta.

Embora não haja nenhum documento a comprová-lo, é forçoso atribuir a autoria do projeto ao maior arquiteto português do seu tempo, Baltasar Álvares (c.1550-1624). É essa autoria, de resto, que a historiografia tem consagrado. Álvares fora o autor do projeto da igreja de S. Vicente de Fora, que se levantava por esses anos (1582-1629), dos cónegos regrantes de Stº. Agostinho, também dotada de planta em cruz latina, com transepto e cúpula sobre o cruzeiro.[59] Depois da igreja de Coimbra, desenharia também para os jesuítas as já desaparecidas igrejas do Noviciado do Monte Olivete (1607-1616) e do Colégio de Santo Antão de Lisboa (iniciada em 1613), esta última novamente dotada de cúpula sobre o cruzeiro. Por outro lado, era sobrinho de Afonso Álvares (falecido em 1575), que também trabalhara para os jesuítas – fora o arquiteto das primeiras igrejas jesuítas de Évora e de Lisboa, como vimos, e o provável autor da planta de Paris. Se estes dados não bastassem, há que olhar para a igreja que hoje subsiste, para a fachada e para o interior da nave, e admitir que Baltasar Álvares é o mais que provável arquiteto. O ***desenho B*** retrata o complexo jesuítico de Coimbra no ano em que se decidiu avançar, justamente, com a nova igreja.

3. Inauguração das aulas do Colégio das Artes (1616)

Nos anos finais do século XVI e nos primeiros anos do século seguinte haviam-se publicado em Coimbra e Lisboa os oito tomos do famoso "Curso Conimbricense", comentários sobre a filosofia aristotélica, que saíram em cinco volumes: o primeiro volume em 1592, o segundo em 1593 (composto por quatro tomos, e o único publicado em Lisboa), o terceiro em 1597, o quarto em 1598 e o último em 1606.[60] O "Curso Conimbricense" teria uma grande

[59] Sobre a obra de Baltasar Álvares, e em particular sobre a autoria deste arquiteto do projeto da igreja de S: Vicente de Fora em Lisboa, veja-se Ricardo Lucas Branco, *Italianismo e Contra-Reforma: a obra do arquitecto Baltasar Álvares em Lisboa,* tese de mestrado em história da Arte, Lisboa, FSCH-UNL, 2008 (2 vols).

[60] Os três primeiros volumes foram redigidos por Manuel de Góis (1547-1597), o quarto foi redigido por Manuel de Góis e terá tido a colaboração de Cosme de Magalhães, pois foi editado postumamente (com dois apêndices atribuídos ao jesuíta Baltasar Álvares – homónimo do arquiteto), e o último volume foi da

recetividade internacional que muito contribuiu para o prestígio do Colégio de Jesus em toda a cristandade.[61]

Paralelamente, e sensivelmente pela mesma época, chegava a Coimbra o famosíssimo teólogo e filósofo jesuíta espanhol Francisco Suárez.[62] Tomaria posse como lente de prima da Universidade a 8 de Maio de 1597. Suárez havia sido enviado para a cidade do Mondego por ordem de Filipe II de Espanha que pretendia, assim, dar um renovado prestígio à universidade portuguesa.[63] Nos anos seguintes publicaria em Coimbra algumas das suas obras mais importantes,[64] antes de falecer em 25 de Setembro de 1617.

Suárez terá assistido, muito provavelmente, à cerimónia de lançamento da primeira pedra da nova igreja, no ano seguinte à sua chegada. Todas as verbas disponíveis seriam canalizadas para essa nova empresa, pelo que o processo de construção do Colégio das Artes, interrompido em 1573,[65] continuaria parado nos anos subsequentes.

Com já referimos, as classes estavam por estes anos instaladas no piso térreo das casas da Rua de S. Sebastião – seguramente as casas da frente nascente da rua que ainda não haviam sido derrubadas em virtude da construção do Colégio das Artes. Esta situação era muito inconveniente, como refere uma descrição coeva citada por Mário Brandão:

> *"Muitas das ditas Escolas são tão pequenas q realmente são incapazes do grande número dos estudantes q à annos a ellas concorrem, o qual numero de 12 annos e mais a esta parte tem crecido a dous mil & quinhentos, & dous mil & seis centos Estudantes. (...)*

---

responsabilidade de Sebastião do Couto. Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e ética no curso Jesuíta Conimbricense,* Lisboa, Colibri, 2010, pp. 11-23.

[61] "Seria avisado atentarmos imediatamente em que, nos nossos dias, qualquer empresa académica semelhante seria considerada exemplar. Mesmo invejável. Efectivamente, três critérios decisivos para uma avaliação do rigor científico universitário – i.e., trabalho sistemático em equipa de investigação, publicação de âmbito europeu (a língua académica universal era o latim) e reconhecimento internacional pelos pares – foram de facto cumulativa e exclusivamente partilhados por este primeiro Curso Jesuíta de Coimbra". *Ibidem,* p. 14.

[62] R. de Scorraille, *François Suarez de la Compagnie de Jésus,* Paris, P. Lethielleux, 1912, pp. XX.

[63] Veja-se, sobre o processo que levou Suárez a Coimbra, *Ibidem,* pp. 335-345.

[64] No ano da sua chegada (1597), publicara em Salamanca as *Metaphysicarum disputationum*. Em Coimbra publicaria *Opus de virtute et statu religionis* em 1608-9, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* em 1612, e *Defensio fidei catholicae* em 1613.

[65] *Vide supra* nota 51.

Muitas das Classes são notavelmente escuras (...). São frigidíssimas no inverno e muy cálidas e abafadiças no Verão (...) Alem das incomodidades ditas, sobre as mesmas escolas tirando 3 dellas habitão os Noviços".[66]

O próprio Francisco Suárez se referiu a esta situação: *"Ultra de ser incomodissimas y indignas de esta universidade son ya tan viejas, que amenazan ruyna".*[67] O recinto dos escolares era a própria Rua de S. Sebastião, que talvez por esse motivo, passou a ser também conhecida por Rua dos Estudos: *"Tem tal pateo q mais merece nome de rua estreita & mal composta q de pateo dos Estudos tão graves".*[68]

Este estado de coisas levou a que a Companhia tomasse, finalmente, a iniciativa de terminar as classes do Colégio das Artes. As obras seriam retomadas cerca de 1611,[69] 38 anos depois de terem sido interrompidas. Ter-se-á avançado com a construção das abóbadas (e respetivas coberturas) nas salas de aula dos lanços poente, sul e nascente. Para o lanço norte fez-se uma cobertura em madeira, albergando capela, aula de Teologia e sala de atos. Em 1616 foram finalmente inauguradas as classes do Colégio das Artes: *"onze salas de Latim, quatro para Filosofia, uma de Grego e língua Hebraica; uma de Teologia".*[70] As aulas deixavam definitivamente as casas da Rua de S. Sebastião / Rua dos Estudos.

No Colégio de Jesus começou a ganhar corpo a nave da igreja. Paralelamente, é provável que a construção das fundações de toda a metade poente do colégio tenha também avançado por estes anos, incluindo a definição de um segundo pátio recuado – o pátio noroeste (***desenho C***).

4. Inauguração da nave da igreja (1640)

Em 12 de Março de 1622 foram canonizados, em Roma, Santo Inácio de Loyola e S. Francisco Xavier. Os jesuítas celebraram este

---

[66] Mário Brandão, *O Colégio das...*, vol. II, pp. 362-365.

[67] *Ibidem,* vol. II, p. 365.

[68] *Ibidem,* vol. II, p. 364.

[69] "Licença da Câmara de Coimbra para se poderem fazer fornos de cal e tijolo dentro do recinto do colégio". A licença destinava-se às *"obras das Escolas Gerais".* O tijolo era certamente necessário para a construção das abóbadas que ainda hoje subsistem na maior parte das salas do piso térreo. Fausto Sanches Martins, *A arquitectura...,* vol. I, pp. 96-97.

[70] *Ibidem,* vol. I, p. 100.

acontecimento um pouco por todo o mundo. Em Coimbra organizaram uma aparatosa festa no Largo da Feira dos Estudantes.[71] Como notou Paulo Varela Gomes, a fachada da igreja, levantada seguramente até à cimalha do corpo principal, ainda não estaria concluída. Faltaria ainda levantar o "peculiar" remate superior que daria à composição um "tipo caracteristicamente italo-flamengo".[72] Aquele autor chamou a atenção, na composição do referido remate, para a presença das armas portuguesas, no corpo central, e de duas carrancas, ou mascarões, na base dos pináculos que finalizam cada corpo elevado lateral. Notou também a presença de outras carrancas, ou mascarões, numa outra obra conimbricense da época, a sacristia da Igreja de Santa Cruz.[73] Curiosamente, a autoria dessa obra foi, entretanto, atribuída a Baltasar Álvares numa tese de doutoramento recente e com argumentos convincentes, ligados também a esses elementos ornamentais.[74] A nosso ver, esse é mais um (novo) dado a favor da autoria de Baltasar Álvares do projeto da igreja, tanto da planta como da fachada.[75]

Em 1624, ano da morte de Baltasar Álvares, o remate da fachada continuaria por fazer.[76] Seria efetivamente levantado, segundo o desenho do famoso arquiteto, e logo nos anos seguintes. Em 1639, toda a frente da igreja estaria definitivamente concluída.[77] Com efeito, nesse ano acabavam-se as torres, claramente recuadas em relação ao plano da fachada. Sobre a nave da igreja concluía-se a abóbada.

---

[71] *Relaçam geral das Festas que fez a Religião da Companhia de Iesus na Provincia de Portugal, na canonização dos gloriosos Sancto Ignacio de Loyola seu fundador, S. Francisco Xavier Apostolo da India Oriental, no anno de 1622,* Lisboa, 1623.

[72] Ergueu-se, para as festas, um arco triunfal efémero no Largo da Feira que, segundo Paulo Varela Gomes, poderá ter sugerido o remate, ainda por fazer, da fachada. Paulo Varela Gomes, *14,5 Ensaios de História e Arquitectura,* Coimbra, Almedina, 2007, pp. 319-321.

[73] *Ibidem*.

[74] Cátia Teles e Marques Sousa Branco, *A sacristia e a encomenda episcopal portuguesa no período da Reforma Católica. O caso da Sé de Coimbra e o patrocínio do bispo D. Afonso de Castelo Branco,* Tese de Doutoramento, FSCH-UNL, Lisboa, 2013, pp. 60-74. A sacristia foi levantada entre 1622 e 1624.

[75] Por outro lado, não podemos duvidar do caráter unitário de toda a composição, pois a organização de pilastras e de meias pilastras do corpo da fachada remete, precisamente, para o tipo de disposição do corpo superior que veio a rematar todo o conjunto. Agradecemos a Ricardo Lucas Branco as estimulantes conversas sobre este assunto.

[76] Fausto Sanches Martins, *A arquitectura...,* vol. I, pp. 102-103.

[77] *Ibidem,* p. 106.

No dia 1 de Janeiro de 1640 inaugurava- se a nova igreja, com a mudança do santíssimo da igreja provisória para um altar temporário que se levantou no final da nave.[78] Como referimos, a igreja inaugurada compunha-se da fachada, que ainda hoje podemos contemplar, da nave e das capelas laterais. O transepto, zimbório e capela-mor seriam levantados no meio século seguinte. Do lado poente do corpo da igreja, a sacristia estava pronta. Com efeito, é provável que a construção de toda a metade poente do Colégio de Jesus tenha avançado por estes anos.[79]

Paralelamente a estes desenvolvimentos, no Colégio das Artes avançou-se finalmente para a construção de um primeiro andar. Com efeito, o Duque de Aveiro patrocinaria o arranque – pelo lado nascente – do novo piso alto, de modo a poder albergar a residência de dois dos seus filhos que enviara para Coimbra para estudarem com os padres.[80] Estas obras ocorreram necessariamente depois da conclusão das salas de aula do piso térreo em 1616 e antes do falecimento do Duque em 1626. Diz-nos o cronista António Franco que *"andando anos, pouco a pouco fomos estendendo a obra até ficarem os três corredores daquela quadra habitáveis. He a obra em si espaçosa…"*.[81] Concluíram-se, pois, de seguida os lanços sul e poente do primeiro andar. Aparentemente, com a conclusão destas obras, e com a conclusão dos estudos dos dois jovens, pôde instalar-se definitivamente o noviciado, que em 1638 ou 1639 veio ocupar todo o piso superior do colégio.[82]

No lado norte, ocupado pela capela e pela sala de atos, ambas de pé-direito duplo, ter-se-á realizado o primeiro troço de colunata, definindo uma primeira galeria do amplíssimo pátio. Por cima dessa galeria, terá sido definida a varanda que garantia a distribuição para as dependências do primeiro andar. Questão importante é saber se essa varanda seria descoberta, ou se teria algum tipo de

---

[78] *Ibidem,* pp. 113-121.

[79] Junto da sacristia, na área sudoeste do Colégio de Jesus, funcionava, desde 1630, o noviciado do colégio: *"Nesta occazião tiveram os Noviços a sua morada no andar de baixo do corredor do Poente pera a parte da praça da feira, serviolhe de capela a caza, que agora he dos lavatórios da Sancristia"*. António Franco, *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra,* Évora, Universidade de Évora, 1719, tomo I, p. 6.

[80] O "*Duque de Aveiro D. Álvaro* [D. Álvaro de Lencastre, 1540-1625] *fez sobre as classes o edifício desde o quarto curso até à sétima que é todo o lanço que da parte do nascente corre de Norte a Sul*". *Ibidem,* tomo I, p. 6.

[81] *Ibidem,* tomo I, p. 6.

[82] *Ibidem,* tomo I, p. 6. A sempre adiada acomodação dos porcionistas, nesta fase, já não se colocava.

cobertura. No desenho de reconstituição, optamos pela primeira destas situações (***desenho D***). Com as classes definitivamente instaladas no piso térreo, foram-se demolindo as casas da Rua de S. Sebastião / Rua dos Estudos.

5. Conclusão do zimbório e capela-mor da igreja (1698)

A inauguração da nave da igreja em 1640 iria finalmente permitir a transformação do corpo da igreja provisória, agora desnecessária, num novo lanço de dormitórios do Colégio de Jesus. A sua estruturação em três naves facilitaria essa transformação, que terá passado pelo desmonte da cobertura (provavelmente de madeira) e pela introdução das abóbadas cobrindo o rés-do-chão e lançando o novo piso alto. Em ambos os pisos nasceriam "cubículos", ou celas, a um lado e outro dos longos corredores centrais.

As obras terão decorrido rapidamente, pois logo em 1644 se estabeleceu uma passagem de ligação entre o ângulo sudeste do Colégio de Jesus (ao nível do primeiro andar) e o ângulo noroeste do Colégio das Artes (ao nível da sobre-cave).[83] Ainda neste setor sudeste do Colégio de Jesus, erguia-se em 1656 o alpendre suportado por quatro colunas, diante da nova entrada principal do colégio que dava para o Largo da Feira.[84] Este tipo de estrutura sobre a entrada tornar-se-ia característica de grande número de colégios jesuítas portugueses.

Nesse mesmo ano de 1656 concluía-se a colunata toscana em redor do amplíssimo pátio do Colégio das Artes, suportando um telhado sobre as galerias nascente, sul e poente, um remate lógico após o acrescentamento integral do primeiro andar. E em 1665, na área recuada entre colégios, concluía-se o ante-refeitório, *"sala ampla abobadada, de grande imponência que antecedia o refeitório"*.[85] A construção desta sala dos lavabos implicou necessariamente a demolição de mais algumas casas da Rua de S. Sebastião e a realização de uma ligação direta ao Colégio de Jesus.

Por fim, e ao longo de toda a segunda metade do século de Seiscentos, completar-se-ia a imponente igreja, com a construção de toda a zona do transepto e cruzeiro – coberto por cúpula de caixotões – e capela-mor. Vários documentos demonstram que quando se inaugurou a nave todo esse sector recuado da igreja estava por

---

[83] De acordo com os dados publicados por Fausto Sanches Martins, *A arquitectura...,* vol. I, pp. 131-132.

[84] *Ibidem*, vol. I, p. 135.

[85] *Ibidem*, vol. I, pp. 137-138.

fazer. A cúpula não vem mencionada nas descrições da igreja desse ano, o que não se compreende caso tivesse sido já edificada.[86] A vista de Coimbra desenhada por Baldi, em 1668, confirma que o zimbório, nessa data, estava ainda por levantar.

Em 1688 faz-se referência à existência de dois altares co-laterais que faziam já parte da igreja (os que dão para os braços do transepto) enquanto que a capela-mor estava ainda tapada, pois faltava concluir a abóbada. O último tapume, na boca da capela-mor, seria retirado em 1695.[87] A inauguração solene da igreja alargada só ocorreria, contudo, passados três anos, a 31 de Julho de 1698, dia de Santo Inácio, cem anos depois de a igreja ter sido começada.

Pelos mesmos anos, foi aberta a nova capela interior do Colégio de Jesus, dedicada a S. Francisco Borja, em construção desde 1689. Situava-se a meio do corredor nascente do Colégio de Jesus, no primeiro andar, em corpo saliente sobre a ligação com o já mencionado ante-refeitório (***desenho E***).

6. A expulsão dos Jesuítas de Portugal (1759)

Com o início do século XVIII os Colégio de Jesus e das Artes encontravam-se praticamente terminados. No primeiro faltava sobretudo concluir o pátio da portaria. Segundo nos revela Fausto Sanches Martins, em 1710 o Geral Michelangelo Tamburini impõe que se gastem verbas no "claustro" do Colégio de Jesus (no Pátio da Portaria) evitando gastá-las em equipar a igreja (seguramente com mais alguns altares e retábulos).[88] Havia pois a noção, inclusivamente em Roma, de que o pátio principal era uma obra importante que se deveria levar a termo quanto antes.

Não é claro quando se terá concluído a sua construção. Na conhecida gravura de Carlo Grandi, publicada em 1732 (página 20), o pátio é representado ainda inconcluso. Dos lanços visíveis pela perspetiva podemos observar que a frente norte estava acabada enquanto a frente nascente se encontrava por realizar. Efetivamente, sabe-se que em meados da década de 1730 se trabalhava ainda nas habitações dos hóspedes situadas na portaria comum.[89] Aparentemente, os trabalhos haviam estado interrompidos durante algum tempo, situação

[86] *Ibidem*, vol. I, pp. 113-121.

[87] *Ibidem*, vol. I, p. 152.

[88] *Ibidem*, vol. I, p. 165. Já se havia dotado a igreja de dois púlpitos de pau-brasil, contratados em Fevereiro de 1700 (*Ibidem*, vol. I, pp. 162-163).

[89] *Ibidem*, vol. I, pp. 171-172.

que a gravura efetivamente retrata. Ter-se-á acabado o pátio pouco depois. Por esta altura equipou-se a igreja de um guarda-vento.[90]

No Colégio das Artes, devem-se assinalar a colocação do portal barroco da entrada, datado de 1715, e a construção da capela dos noviços, junto ao ângulo sudeste, no piso alto, que hoje se mantém. A porta da capela está datada de 1720. Segundo consta de uma carta ânua, a capela levantou-se entre 1716 e 1723 sendo que foi apenas benzida em 1732,[91] ano em que se pintou a abóbada representando Judite, de espada na mão, segurando a cabeça de Holofernes.

Regressemos à gravura de 1732, fonte iconográfica fundamental para o conhecimento do complexo jesuítico de Coimbra. Muito útil é a sua legenda, no canto inferior esquerdo. Pode observar-se a existência de um segundo alpendre de acesso, a meio da frente poente do Colégio de Jesus (defronte da atual Rua da Matemática), legendada como *Ianua Rustica,* ou seja, porta de serviço ou porta do carro. O alpendre principal, à direita da majestosa igreja, elencava-se como *Ianua Communis*, ou seja, entrada comum e principal. Outras legendas dignas de nota são a biblioteca do colégio, situada no lanço central por detrás da igreja, entre os dois pátios posteriores, certamente no piso superior (sensivelmente onde hoje se localiza a sala Carlos Ribeiro). O noviciado ocupava todo o piso alto do Colégio das Artes enquanto que as famosas tipografias se situavam na cave poente deste colégio. Podemos observar ainda, no terreiro junto do ângulo nordeste do Colégio de Jesus, a norte do refeitório e das cozinhas, uma fonte barroca de que se descobriu o reservatório subterrâneo em escavações recentes.

Como referimos anteriormente, o majestoso Pátio da Portaria apenas seria acabado nos anos subsequentes, provavelmente ainda no final da década de 1730. A conclusão deste espaço representava, no fundo, a conclusão de todo o complexo colegial Jesuíta, iniciada dois séculos antes. Optamos por registar esse términus num desenho respeitante a 1759 (***desenho F***), ano que marcou o fim da primeira presença dos jesuítas no nosso país.

Conclusão

A 12 de Janeiro de 1759 Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, expedia sentenças acusatórias contra

[90] *Ibidem,* vol. I, p. 172.

[91] *Ibidem*, vol. I, pp. 168-169.

os jesuítas, no rescaldo do atentado a D. José.[92] A 15 de Fevereiro entravam em Coimbra tropas régias para tomarem posse dos colégios de Jesus e das Artes. Em finais desse ano, após a lei de 3 de Setembro que expulsava os inacianos de Portugal,[93] foram evacuados da cidade os últimos membros da Companhia.

Treze anos depois, em Setembro de 1772, entrava o Marquês de Pombal em Coimbra para entregar, em mão, os novos estatutos à Universidade reformada.

Como é sabido, o Colégio de Jesus seria repartido pelo Cabido de Coimbra, que ficava de posse da sacristia, da igreja (a adaptar a "Sé Nova") e do Pátio da Portaria; e pela Universidade, que ficava com o restante colégio, para ser aplicado sobretudo à nova Faculdade de Filosofia. Deste modo o setor sudeste do Colégio de Jesus destinar-se-ia ao Gabinete de Física e o setor nordeste à História Natural. Já o setor noroeste destinava-se ao novo hospital da cidade, de modo a que os alunos da reformada Faculdade de Medicina pudessem ter um ensino apoiado no contacto direto com os doentes. Um equipamento previsto seria um teatro anatómico, que infelizmente nunca se chegou a realizar (de acordo com o projeto pombalino). Finalmente, a zona das cozinhas e do refeitório destinar-se-ia ao Laboratório *Chímico,* outro equipamento da recém-criada Faculdade de Filosofia. O Colégio das Artes destinava-se a Real Colégio dos Nobres das Províncias do Norte, cujo conceito inicial era o de replicar, na metade setentrional do país, o Real Colégio dos Nobres da capital.

Os levantamentos pombalinos realizados em Setembro-Outubro de 1772, que fazem uma repartição inicial dos espaços, antes mesmo do desenvolvimento de projetos mais elaborados (que, em parte significativa, seriam realizados), são documentos muito interessantes que mostram como eram os Colégios de Jesus e das Artes quando os inacianos, forçosamente, os deixaram (***figs. 3 e 4***).

Uma fotografia antiga da década de 1870 (***fig. 5***) demonstra, por outra parte, a presença urbana do antigo complexo jesuítico, e em particular, da majestosa igreja colegial, pano de fundo do Largo da Feira, principal espaço cívico e "coração" do bairro universitário – onde se realizava o mercado dos estudantes e onde uma ampla fonte dava fim ao aqueduto, para que todos se abastecessem de água. De um dos lados da igreja, vê-se a fachada pombalina do Gabinete de Física desenhada por Guilherme Elsden, enquanto do outro se vê ainda parte original da fachada do Colégio de Jesus que seria,

[92] Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal,* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1986, p. 428.

[93] *Ibidem.*

poucos anos depois, alteada e "normalizada", de forma a acompanhar a cércea da obra pombalina.

Em meados do século XX, o Largo da Feira seria desafortunadamente modificado pelas obras da Cidade Universitária do Estado Novo, que lhe retirariam qualquer resquício de centralidade, transformando-o num mero espaço residual da Alta. Quem quiser contemplar, hoje, a fachada da antiga igreja do Colégio de Jesus, terá de deslocar-se às traseiras do imenso edifício da Faculdade de Medicina…

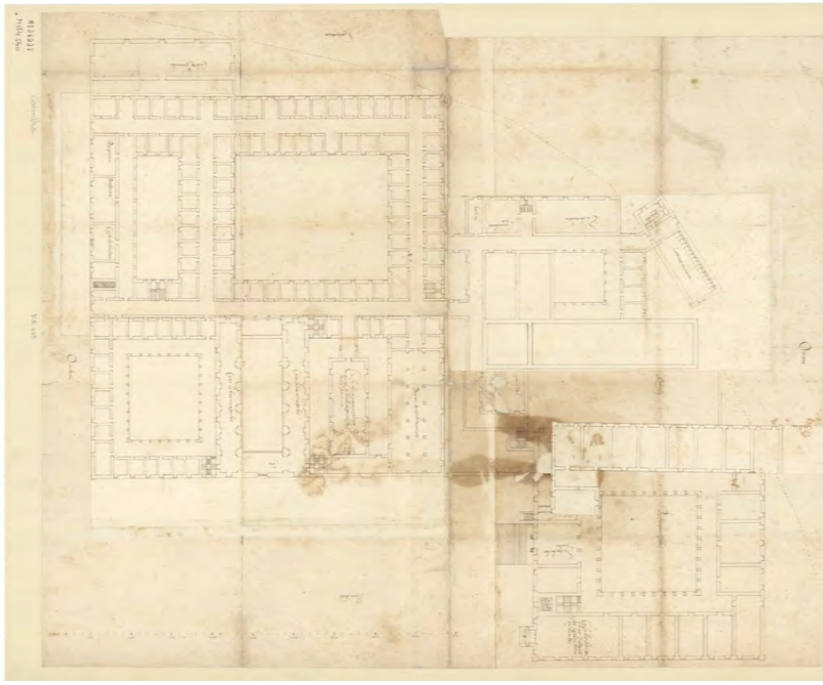

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Fig. 1 – Planta do projeto de conjunto dos Colégios de Jesus e das Artes, 1º andar, 1568. *Bibliothèque Nationale de France,* Vallery-Radot 445 (fonte: *Gallica*).

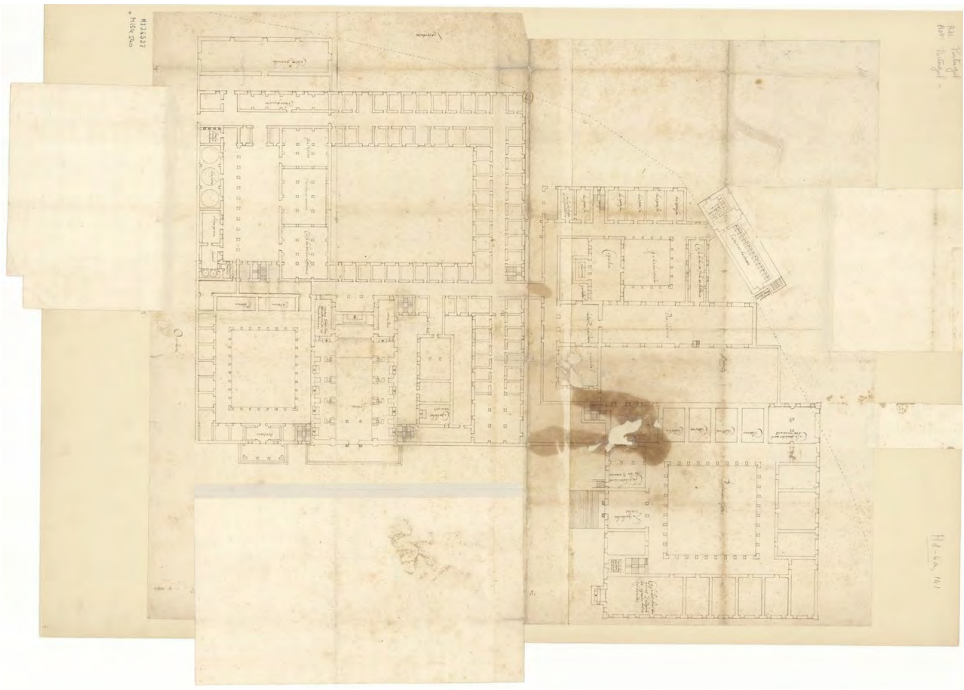
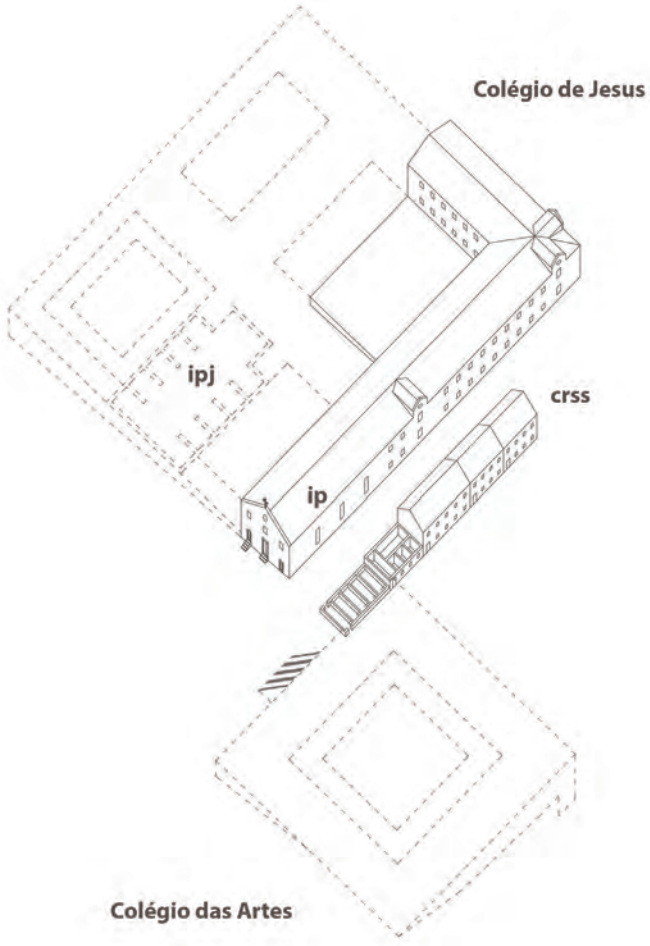
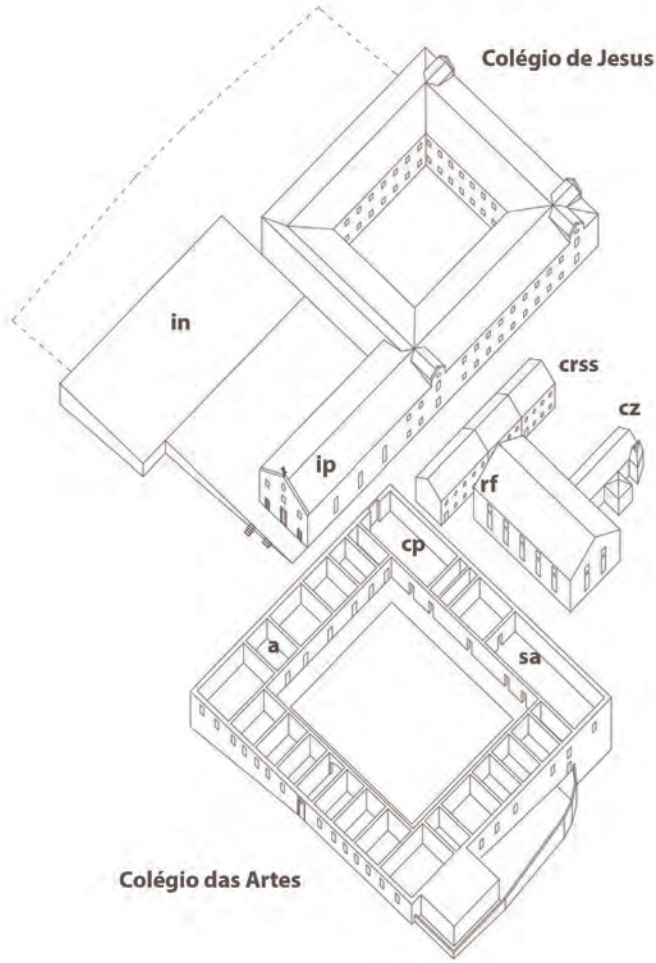


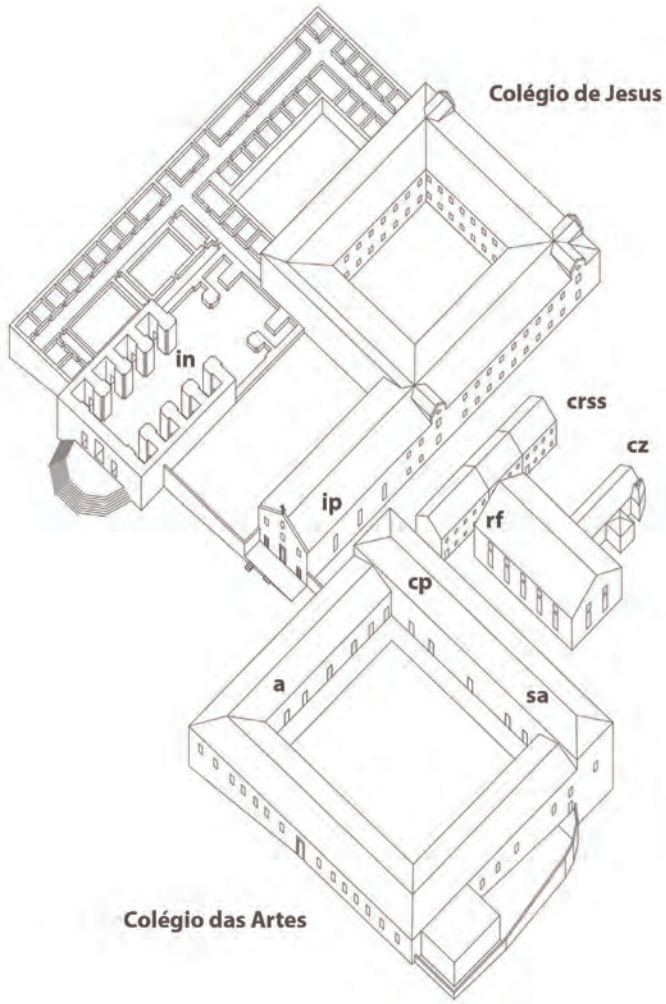
Fig. 2 – Planta do projeto de conjunto dos Colégios de Jesus e das Artes, piso térreo, 1568. *Bibliothèque Nationale de France,* Vallery-Radot 445 (fonte: *Gallica*).



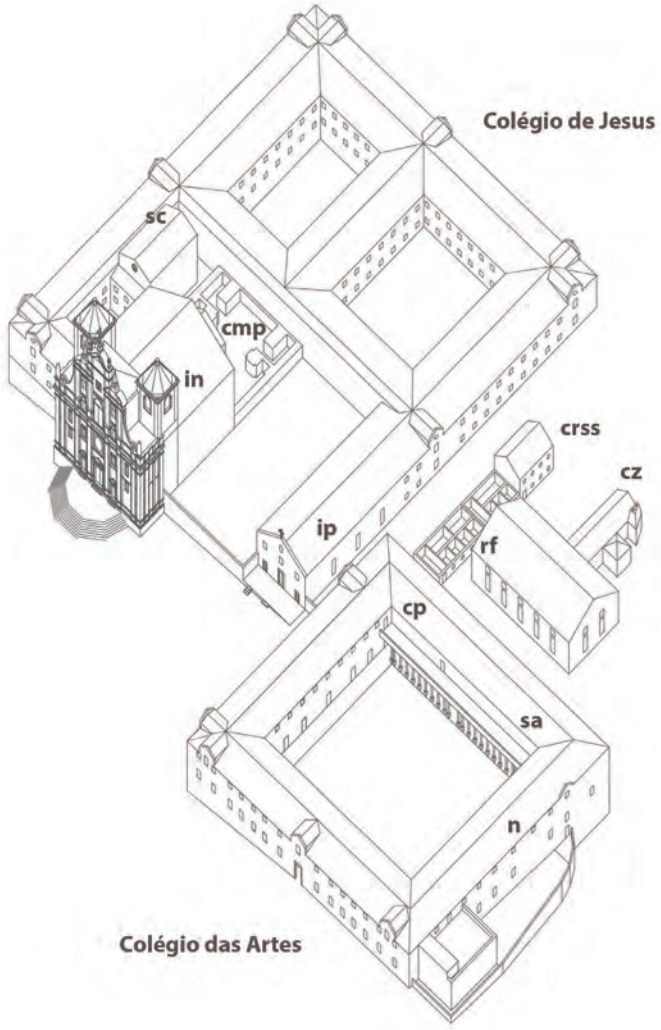
Desenho A – Os Colégios de Jesus e das Artes em 1568 (desenho do autor). Legenda: **ip.** Igreja Provisória; **ipj.** Igreja em Projeto; **crss.** Casas da Rua Nova de S. Sebastião.



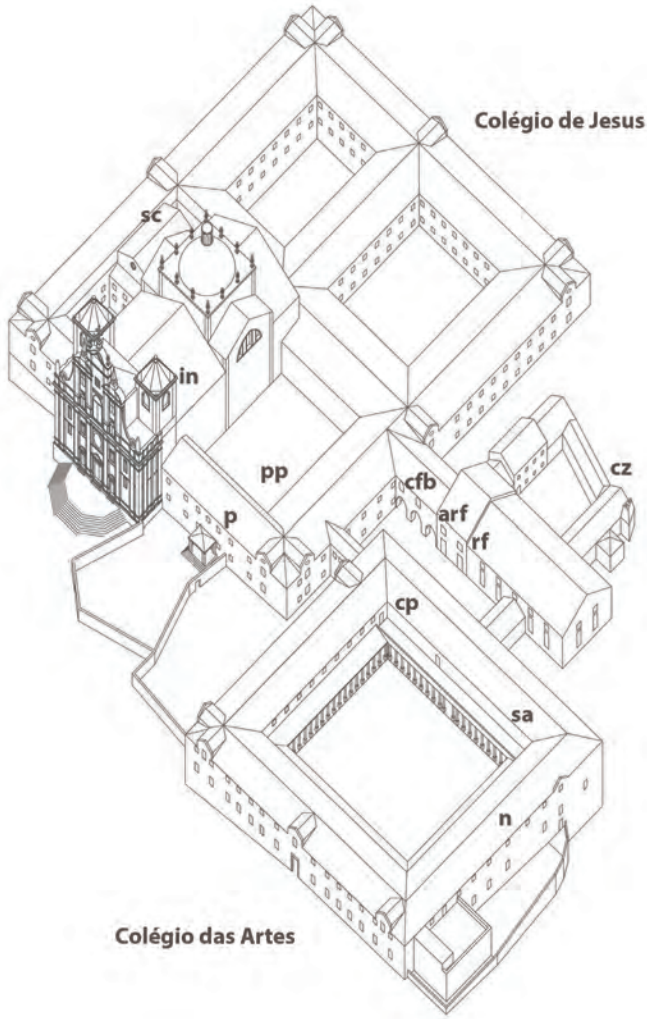
Desenho B – Os Colégios de Jesus e das Artes em 1598 (desenho do autor). Legenda: **ip.** Igreja Provisória; **in.** Igreja Nova (alicerces); **crss.** Casas da Rua Nova de S. Sebastião; **rf**. Refeitório; **cz.** Cozinha; **a.** Salas de aula (em construção); **cp.** Capela do Colégio das Artes (em construção); **sa.** Sala de Atos Públicos (em construção).



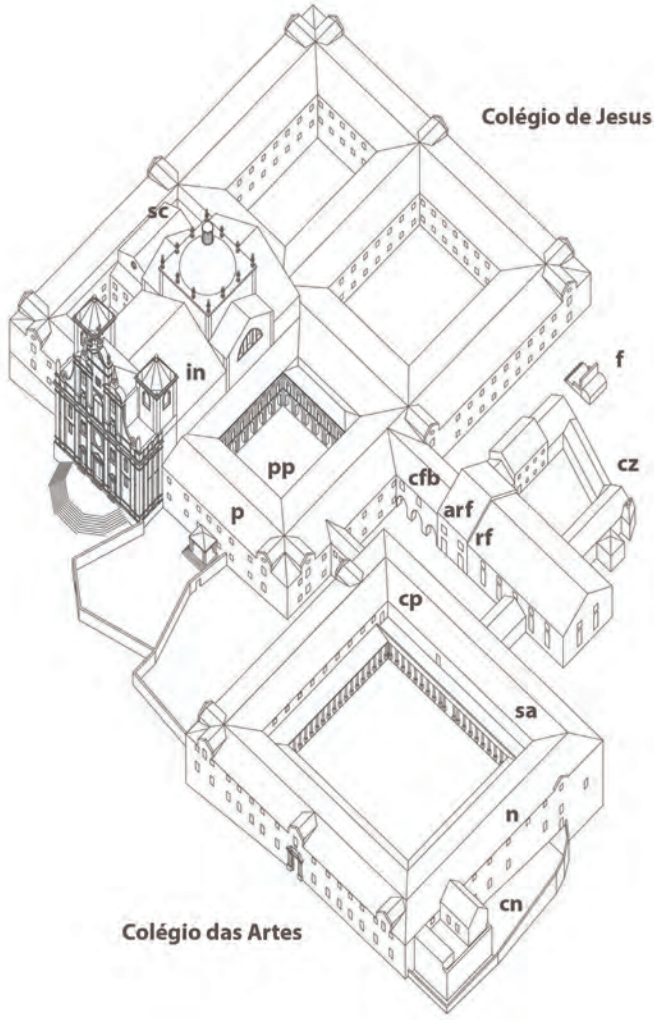
Desenho C – Os Colégios de Jesus e das Artes em 1616 (desenho do autor). Legenda: **ip.** Igreja Provisória; **in.** Igreja Nova (em construção); **crss.** Casas da Rua Nova de S. Sebastião; **rf.** Refeitório; **cz.** Cozinha; **a.** Salas de aula; **cp.** Capela do Colégio das Artes; **sa.** Sala de Atos Públicos.



Desenho D – Os Colégios de Jesus e das Artes em 1640 (desenho do autor). Legenda: **ip.** Igreja Provisória; **in.** Igreja Nova (fachada e nave concluídas); **cmp.** Capela-mor provisória; **sc.** Sacristia; **crss.** Casas da Rua Nova de S. Sebastião (em demolição); **rf.** Refeitório; **cz.** Cozinha; **cp.** Capela do Colégio das Artes; **sa.** Sala de Atos Públicos; **n.** Noviciado.



Desenho E – Os Colégios de Jesus e das Artes em 1698 (desenho do autor). Legenda: **in.** Igreja Nova (zimbório e capela-mor concluídos); **sc.** Sacristia; **p.** Portaria; **pp.** Pátio da Portaria (por construir); **cfb.** Capela de S. Francisco Borja; **arf.** Ante-refeitório; **rf.** Refeitório; **cz.** Cozinha; **cp.** Capela do Colégio das Artes; **sa.** Sala de Atos Públicos; **n.** Noviciado.



Desenho F – Os Colégios de Jesus e das Artes em 1759 (desenho do autor). Legenda: **in.** Igreja Nova; **sc.** Sacristia; **p.** Portaria; **pp.** Pátio da Portaria; **cfb.** Capela de S. Francisco Borja; **arf.** Ante-refeitório; **rf.** Refeitório; **cz.** Cozinha; **f.** Fonte; **cp.** Capela do Colégio das Artes; **sa.** Sala de Atos Públicos; **n.** Noviciado; **cn.** Capela do Noviciado.

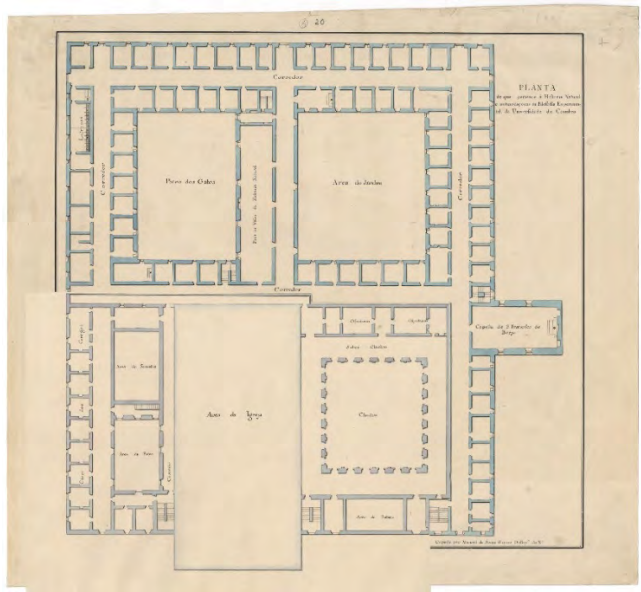


Fig. 3 – Plantas do piso superior do Colégio de Jesus, 1772 (levantamento dirigido por Guilherme Elsden). Composição do autor a partir de reproduções de originais da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (Ms 3377/51 e 52; fonte: Biblioteca Geral Digital).

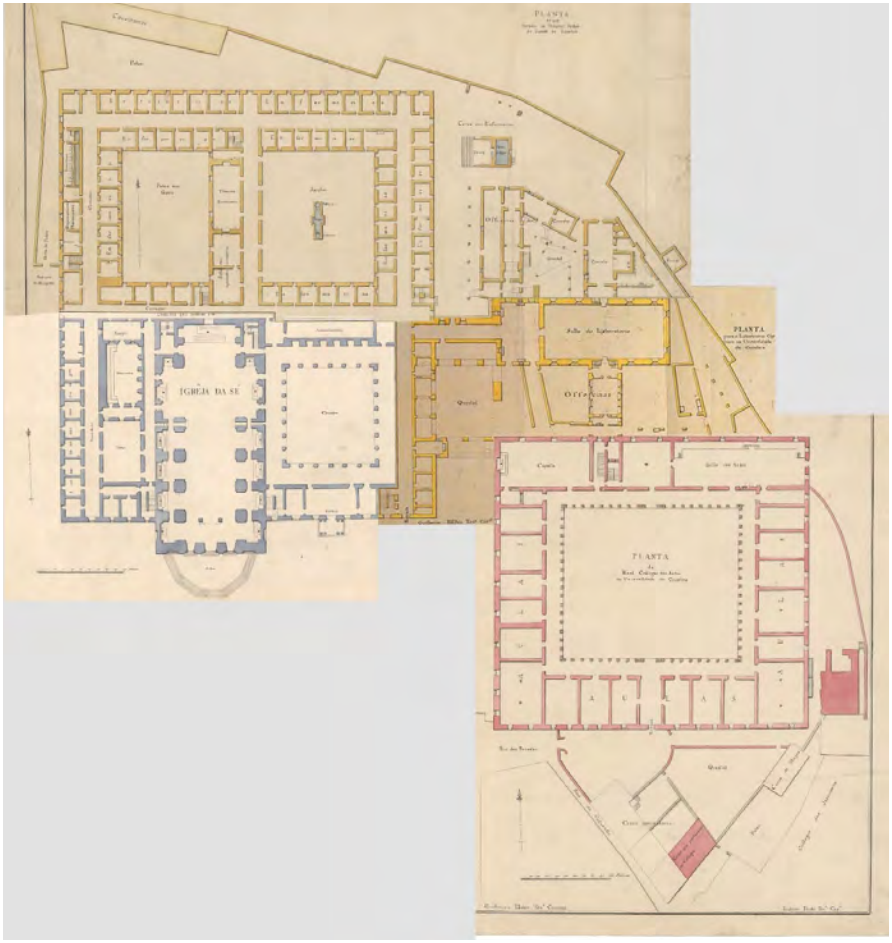


Fig. 4 – Plantas do piso térreo dos Colégios de Jesus e das Artes, 1772 (levantamento dirigido por Guilherme Elsden). Composição do autor a partir de reproduções de originais da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (Ms. 3377/6, 38, 53 e 62; fonte Biblioteca Geral Digital).

Fig. 5 – Levy & Cie, Largo da Feira e Sé Nova, início da década de 1870, albumina. Coleção Alexandre Ramires.

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_3

Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazónia
Jesuits in Portuguese America: the case of the Amazon

Anete Costa Ferreira
Universidade Federal do Pará, Brasil
Fórum Landi
ORCID: 0000-0003-0386-5635

Resumo: Pretende-se neste trabalho descrever o desempenho dos jesuítas na América Portuguesa. Mostrar que essa presença representa um marco na história do Brasil colonial pelas suas destacadas ações no domínio do imenso território, desde o Sul até Amazónia, nos séculos XVII e XVIII. As ocorrências havidas com a chegada dos inacianos nos idos de 1530, e no decorrer da sua permanência no país são dignas de acurada análise, pelas dúbias interpretações que, ainda na atualidade, causam a muitos estudiosos da matéria. Vale a pena citar como exemplos a reserva ao Tratado de Limites de 1750; o ensino da língua portuguesa via catequese; a imposição da cultura europeia aos primitivos habitantes; as divergências com os governantes pela liberdade dos índios; a forma incisiva para a importação dos escravos africanos; o acumular de bens materiais e a prática de atos contrários à política pombalina, pontos considerados fulcrais que culminaram com a prisão e expulsão dos missionários da Ordem da Companhia de Jesus no ano de 1759.

Palavras-chave: jesuítas, índios, africanos, expulsão, Amazónia.

Abstract: The aim of this work is to describe the performance of Jesuits in Portuguese America. To show that this presence represents a milestone in the history of colonial Brazil for its outstanding actions in the domain of the immense territory, from the South to the Amazon, in the 17th and 18th centuries. The events that occurred with the arrival of the Jesuits in the 1530s, and during their stay in the country are worthy of an accurate analysis, due to the dubious interpretations that, even today, cause many scholars of the matter. It is worth mentioning as examples the reservation

to the *Tratado de Limites de 1750*; the teaching of the Portuguese language via catechesis; the imposition of European culture on primitive inhabitants; the disagreements with the rulers for the freedom of the Indians; the incisive way to import African slaves; the accumulation of material goods and the practice of acts contrary to the policy of Pombal, points considered central that culminated in the arrest and expulsion of the missionaries from the Order of the Society of Jesus in 1759.

Keywords: Jesuits, indigenous, Africans, expulsion, Amazon.

Os primeiros missionários

No ano de 1548, D. João III inicia os preparativos para a instalação do Governo-geral do Brasil. Enquanto preparavam a viagem, o Rei decide enviar uma comitiva para as diligências junto aos ameríndios, a fim de a expedição ter boa recetividade. Tomé de Sousa é nomeado Capitão da Bahia e Governador-geral do Brasil por três anos, conforme Carta Régia de 7 de Janeiro de 1549 (Carneiro: 1980). A armada partiu de Lisboa a 1 de Fevereiro de 1549, composta de seis navios régios, levando profissionais de todas as classes e o primeiro grupo de jesuítas composto de seis missionários chefiado pelo padre Manuel da Nóbrega.

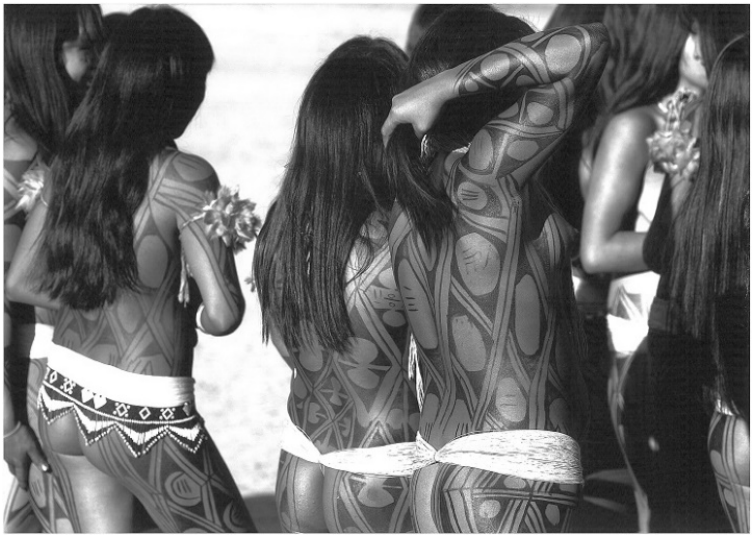


Figura 1 – Jovens da etnia Kayapó (foto de Renato Soares – MCUC.2019.20.1)

No dia 29 de Março a armada chega a Salvador da Bahia, dando início à colonização do território. Paralelamente, Manoel da Nóbrega acompanha a edificação da Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, o primeiro templo jesuítico em terras brasileiras (Couto: 1995). Em Julho de 1553, Nóbrega chega a Piratininga, São Paulo, para iniciar o trabalho de evangelização aos ameríndios (Cortesão: 1955.) Em 29 de Agosto, é iniciada a catequese aos índios, na "Escola de Meninos", criada para esse fim, sob a direção do irmão António Rodrigues, ocasião em que presidiu a solenidade do batismo, informando no momento haver 50 catecúmenos encarregados de construir uma igreja e um colégio, a fim de dar prosseguimento à missão religiosa e educacional. O padre Manuel de Paiva, Superior do Grupo em Piratininga, no dia 25 de Janeiro de 1554, celebra a Primeira Missa no templo rudimentar de taipa, chamado de "Colégio de São Paulo", esclarecendo que a finalidade do mesmo era ensinar a catequese aos filhos dos índios habitantes do local. (Couto: 1995).

Figura 2 – Padre Manuel da Nóbrega. Vitral na igreja da Paróquia de São Luiz Gonzaga, Avenida Paulista, São Paulo, Brasil
(Wikimedia Commons)

No ano de 1562, instala-se em Piratininga uma rebelião dos Tupiniquis contra a pregação dos inacianos, tornando a situação incontrolável, quando os revoltosos cercam a Vila de São Paulo (Anchieta: 1988). O capitão de guerra João Ramalho resistiu e desferiu um contra-ataque, obrigando os revoltosos a aceitar as duras condições de paz. Além da luta armada, a comunidade indígena adotou diversos padrões de resistência à ocupação do território, à escravidão, à miscigenação e à missionação, partindo para as fugas individuais ou para o suicídio, além da prática da geofagia.

A reação agressiva dos portugueses em território brasileiro radicalizou o fenômeno do profetismo tupi – guarani, aumentando nos ameríndios a crença na Terra Sem Mal. Daí haverem decidido unirem-se em grupos e partir à procura de outro espaço para encontrar a Terra Sem Mal. Caminharam até a localidade da Guanabara (atual Rio de Janeiro), seguiram e atingiram Pernambuco, no Nordeste. Continuaram e alcançaram a Serra da Ibiapaba no Ceará. Prosseguiram até chegarem à Ilha de São Luís, em Tapuitapera e Cumã no Maranhão, quando penetraram na Ilha de Tupinambarana, na Foz do Rio Amazonas (Fernandes: 1989).

Segundo Métraux, foram três as migrações para o Maranhão. A Primeira entre 1560 e 1580, originada provavelmente de Pernambuco ou da Bahia, devido a guerra conduzida por Mem de Sá ou pelas expedições dos colonos em busca de escravos (Métraux: 1927). A Segunda em 1605, procedente de Pernambuco e a Terceira, em 1609, com a decisão de alcançarem o Paraíso Terrestre (Métraux: 1927).

Os franceses no Maranhão

Em 14 de Maio de 1594, com três naus, chegam pela primeira vez os franceses ao Maranhão, numa viagem de exploração do território, sendo bem acolhidos pelos moradores. Permaneceram pouco tempo, observando as riquezas que a terra possuía. Colheram muitas informações do Norte do Brasil, e de posse desses elementos regressaram para a Europa decididos a arregimentar meios para tomarem posse do espaço maranhense (Amorim: 2005). Deixaram no local o Senhor Charles De Vaux como observador, a fim de se inteirar melhor das potencialidades da Ilha.

Com o apoio da Rainha Catarina de Mèdicis, é formada uma expedição com quinhentos homens distribuídos pelas naus Regente, Charlotte e Saint'Anne. No dia 1 de Março de 1612, partiram rumo ao território brasileiro para fundar a França Equinocial, sob o comando de Daniel de La Touche – o Senhor de La Ravardiére. Chegaram ao

solo maranhense a 8 de Setembro de 1612, contando de imediato com o apoio dos ameríndios, uma vez que a permanência de Des Vaux na Ilha foi de grande importância para aprender a língua dos nativos, bem como para preparar toda a logística da chegada dos franceses.

Estabeleceram-se nas localidades de Tapuitapera e Cumã, na Ilha de UIpaon-açu, como lhe chamavam os Tupinambá, local escolhido para construir um forte e um ancoradouro (Duarte: 2000). Da jornada faziam parte os Frades Yves d'Envres, Amboise d'Amiens, Arsène de Paris e Claude d' Abeville, da Ordem dos Capuchos da França. Tinham a intenção de ensinar a religião católica aos habitantes primitivos, e em troca receber ajuda na construção de três fortalezas (Duarte: 2000), o que conseguiram.

Sendo os frades da Ordem dos Capuchos os primeiros a terem contatos com os índios Tupinambá, e contando com o apoio de Charles Des Vaux para interpretar seus desejos, fácil se tornou a convivência entre habitantes e religiosos para o cumprimento da missão a que se propunham.

O relacionamento entre Capuchos e Jesuítas naquela localidade foi um tanto conflituoso após a expulsão dos franceses, uma vez que os inacianos diziam terem sido os primeiros religiosos a chegar ao Maranhão, alegando ser a Ordem mais Antiga, o que mais tarde foi resolvido pela demarcação de fronteiras na região do Grão Pará – Maranhão.

Figura 3 - Ruínas da Igreja dos Jesuítas em Alcântara (Maranhão) (foto: João Vicente) (Wikimedia Commons)

O governo português, ao tomar conhecimento da invasão francesa no Maranhão, ordena a Jerônimo de Albuquerque, donatário da Capitania de Pernambuco que se encontrava no Recife, que reúna todas as condições indispensáveis e siga para São Luís, a fim de preparar a expulsão dos gauleses. Seguiu até Olinda, escolheu os barcos de guerra, cem índios e vários portugueses, e partiu para São Luís, em Agosto de 1613. Destacou-se nos embates, sendo considerado um dos maiores lutadores na Batalha de Caxemduba ao comandar a força naval. Por esse feito ficou conhecido como o Restaurador do Maranhão. Jerônimo de Albuquerque era natural de Lisboa e faleceu em 1584, no Estado de Pernambuco.

O sargento Diogo de Campos Moreno, que se encontrava em Espanha, é chamado a Portugal com ordens para seguir até ao Maranhão. Ainda na capital lusitana escolhe quatrocentos homens, alguns soldados e munições de guerra. Embarca para Pernambuco, chegando a 8 de Abril de 1614, integrando-se nos preparativos para a conquista do Maranhão, sob o comando de Jerônimo de Albuquerque. Em seguida juntam-se aos demais militares e pilotos, partindo com destino à capital maranhense (Berredo: 1729).

Na capital pernambucana, desempenhando missão religiosa encontravam-se os capelães jesuítas Manuel Gomes e Diogo Nunes, quando recebem do governador do Maranhão, Alexandre de Moura, ordem para se deslocarem à capital maranhense, a fim de tomarem parte na batalha para a expulsão dos franceses que ali estavam estabelecidos. Acataram o chamado e fizeram a viagem em Novembro de 1615, afirmando ser a primeira vez que marcavam presença naquela cidade (Berredo: 1729). Até ao momento da expulsão, eram os Capuchos e os Jesuítas as únicas Ordens Religiosas presentes naquela localidade, auxiliando os portugueses no renhido embate.

A Capitania do Maranhão vivia momentos difíceis com a presença dos franceses desde 1612, ocasionando grandes distúrbios na vida dos habitantes. Até que em 1615, reunidas as forças portuguesas naquela localidade, iniciaram as lutas para a expulsão dos estrangeiros. A batalha se inicia em Caxemduba a 19 de Novembro de 1615, no Forte de Natividade, culminando com a expulsão definitiva dos gauleses.

Uma vez expulsos os franceses e fundada a cidade de São Luís, entendeu D. Filipe II que era chegado o momento para a conquista de novas terras ao Norte do Brasil. Alexandre de Moura, Governador do Maranhão em 1615, organiza a nova empresa, após receber orientação de Gaspar de Sousa, Ex-Governador do Maranhão 1613/4, que determina: "*...se faça ao Grão Pará e Rio das Amazonas e expulsem deles os estrangeiros que lá residem*". Advertindo: *"o referido Rio parece estar na demarcação de Castela"* (Ferreira: 2007).

Fundação de Santa Maria de Belém do Grão Pará

A seguir, reúnem-se no Forte São Felipe com os militares para a escolha do comandante da jornada. A preferência recai em Francisco Caldeira Castelo Branco, Capitão-mor que recebe o Regimento das mãos de Gaspar de Sousa, onde se destaca*: "Chegando ao Cumã procure ter fala daquele gentio, e Reduzillo com facilidade a nossa devoção por ordem do capitão-mor Charles Des Vaux, de quem ele deve fazer muita conta, com a cautela devida*". Prossegue: *"É necessário porque por este Caminho venha a conseguir o fim do que se pretende"*. Referido documento foi assinado pelos presentes, conforme o Tabelião Público Frutuoso Lopes.

Figura 4 – Capitão Francisco Caldeira Castelo Branco.
Aquarela de João Affonso do Nascimento, 1915.
(Wikimedia Commons)

Castelo Branco organiza a expedição, parte de São Luís a 25 de Dezembro de 1615, e chega a Baia de Separará, na ponta de Itacoam e, no dia 12 de Janeiro de 1616, desembarca **na** taba Paranaçu, dando por fundada a cidade de Santa Maria de Belém do Grão Pará. Baseado no projeto do arquiteto Francisco Friais de Mesquita, e com a ajuda dos índios Tupinambá constrói a fortaleza que chamou *"Forte do Presépio*". No seu interior foi erguida uma capela em honra

a Nossa Senhora das Graças, tendo o padre Manuel Felgueira de Mendonça rezado a Primeira Missa. Ao complexo Castelo Branco denominou "*Feliz Lusitânia*" (Filho: 1976). Nesse instante inicia-se a História da Amazônia Portuguesa.

O primeiro português a pisar na terra paraense, recém-fundada, foi António de Deus, tripulante da jornada. Extrovertido, de espírito alegre e muito comunicativo, foi o escolhido por Castelo Branco, fundador da cidade de Belém do Grão Pará, para saudar os nativos Tupinambá (Amaral: 2010). Tocando flauta e dançando, foi correspondido nos acenos de Paz, iniciando-se naquele momento os primeiros contatos de amizade entre indígenas e portugueses.

A pequena área conquistada estava sempre em vigilância face às constantes ameaças de invasão pelos estrangeiros. Castelo Branco envia o alferes Pedro Teixeira ao Maranhão, para levar a boa nova ao governador. O emissário escolhe vinte soldados portugueses e dezenas de ameríndios guerreiros que iam abrindo caminho na floresta. Regressou por via marítima, portando fardas, armas, munições, alimentação e artigos para ofertar aos moradores. Estava inaugurado o trecho entre Belém/São Luís, concretizando-se em mais uma conquista para Portugal (Ferrreira: 2000). Referida viagem facilitou as comunicações entre o Grão Pará e o Maranhão.

No Maranhão, os moradores hostilizavam os inacianos Manuel Gomes e Diogo Nunes por lhes ensinarem a religião católica. Notando que nada iam conseguir, decidem partir para Madrid no ano de 1619. D. Filipe II ordena que a Companhia de Jesus permaneça em São Luís. Os padres Benedito Almodei, Francisco Pinto e Luís Figueira que procediam da Serra de Ibiapaba, acataram o pedido, entendendo ser fundamental o trabalho dos jesuítas para a implantação do catolicismo, o salvamento do cativeiro dos índios e a ampliação do território do Maranhão e Grão Pará para Portugal.

Em 1621, D. Filipe III divide a América Portuguesa em duas unidades administrativas autônomas: as Capitanias do Maranhão e do Grão Pará ao norte com a capital em São Luís e o Estado do Brasil ao sul, cuja capital era Salvador. A 28 de Julho do mesmo ano, a Corte deferiu o ingresso dos Jesuítas no Grão Pará. Entretanto, o Procurador do Povo opõe-se alegando que já havia outras Ordens Religiosas na localidade. Foi o primeiro choque de uma grande luta entre governantes e missionários. Os inacianos respeitam a decisão e esperam até Abril de 1626, quando pedem à Câmara de Belém autorização para a construção da Igreja, que foi indeferida (Ferreira: 2010). Pacientemente, aguardam nova oportunidade.

Paralelamente, as divergências prosseguiam sobre os resgates dos índios para servir à população como trabalho escravo, e os governantes

em vão buscavam meios para solucionar a discórdia. Nesse momento os jesuítas decidem solicitar ajuda ao governador Francisco Coelho de Carvalho que comunica as ocorrências a D. Filipe III, em 1627, e este dá total apoio aos religiosos, afirmando: "*...em caso nenhum se pudessem os gentios cativar e nenhuma pessoa secular podia ir ao Sertão buscar os gentios*". Enquanto os governantes tentavam meios para conciliar as hostilidades entre ameríndios e moradores, os militares, religiosos e técnicos trabalhavam para o desenvolvimento da nova terra que já se estendia até Gurupá, no Grão-Pará.

Visando acabar com os conflitos, Francisco Carvalho viaja até ao Pará, em 1633, acompanhado do inaciano Luís Figueira, certos de que solucionariam os problemas que eram semelhantes aos do Maranhão. No Grão-Pará, visitam as Aldeias do Tocantins, Pacajás e Xingu para se inteirarem da situação dos nativos. Figueira volta ao Maranhão e escreve*: "Memorial sobre as Terras e Gentes do Maranhão, Grão Pará e Rio das Amazonas*". Obra que relata as dificuldades em que viviam os gentios e as perseguições de que eram vítimas os religiosos. Ante a referida exposição, o Conselho das Índias, em 9 de Novembro de 1634, emite o Parecer: "... *que a Administração Eclesiástica da Companhia de Jesus e a governação dos Índios ficassem sob a guarda do Superior da Companhia de Jesus, daquele Estado*". Salientando que o governador fosse o encarregado de todo o apoio para o desempenho dos missionários.

A Quina

A riqueza da flora na América do Sul foi um dos pontos preferidos pelos estrangeiros que buscavam estudar as qualidades das plantas para a exploração científica e econômica. Nessa perspetiva encontramos a Quina, largamente utilizada pelos ameríndios na medicina natural para o tratamento do impaludismo.

Na botânica é conhecida por Chinchona officinale, pertencendo à família rubiaceae. Arbusto de porte médio, medindo entre 3 a 15 metros de altura. Seus quininos principais são: alcaloide que compreende a quinina, quinidina, chinconidina e cinchonina. A quina é usada para a cura do paludismo ou impaludismo, malária e sezão (expressões sinônimas), além de outras patologias oriundas da picada do mosquito Anofelino, existente em abundância tanto na Amazónia brasileira como na Pan Amazónia. É exclusivo na medicina popular o uso do chá indicado como analgésico, anti térmico, cicatrizante e fungicida. Dependendo de cada maleita, é escolhida a parte da planta que será utlizada para debelar a

enfermidade. Pode ser a casca, raiz ou folhas. A casca é utilizada unicamente no preparo de tintura, elixir ou xarope. Na medicina alopata é apresentada em forma de comprimidos para tratar, além da malária, certo tipo de cãibra nas pernas. Até meados dos anos 30 do século XX, a quinina constituía o único medicamento utilizado no combate do impaludismo. Há registos de que, em 1638, foi com o chá da folha da Quina, que os nativos do Peru trataram a malária da senhora Anna Tsinhom Chicón, esposa do Vice Rei do Peru, Conde de Chicón, D. Luiz Jeronimo de Cabrella y Bobadella. Ao ficar curada, foi atribuído o nome de *"Chinchona Calisaya"* à erva, registado na medicina científica da época.

Figura 5 – Peru oferece um ramo de cinchona à ciência (gravura do Séc. XVII), *Rassegna Medica*, March-April (No.2) 1955
(Wikimedia Commons)

A troca de informações entre os ameríndios e os religiosos da Companhia de Jesus ensejou que, em 1633, os inacianos conhecessem a Quina (*Chichona spp*), planta da região que cura a malária. O padre Calancha, no ano de 1633, descobriu as suas propriedades terapêuticas, despertando o interesse de outros religiosos. Tanto

assim que em 1645, o padre Bartolomeu Tafur levou do Peru para Roma uma amostra da erva onde seu uso se propagou entre os clérigos. No decorrer de 1654, dá-se a introdução na Inglaterra para o tratamento da malária onde ficou conhecida como o "*pó dos jesuítas*". No decorrer de 1820, os jesuítas franceses Pierre Pelletier e Joseph Caventou extraíram o quinino da casca e o médico português Bernardino António Gomes isolou o primeiro alcaloide da Quina, que ficou conhecido como "*Chinchonino*" ou seja a *"Quinina"* utilizada na manipulação do medicamento científico para tratar a malária, o impaludismo e a sezão (Ferreira: 2011). Nos finais do século XX foi criado o champô, tendo por base o chá das folhas da quina. Adicionada a outros componentes químicos, a quina é ainda um dos sustentáculos da economia no campo da cosmética, realçando as propriedades da erva no tratamento e embelezamento dos cabelos.

Padre António Vieira no Maranhão e Grão-Pará

Em 27 ou 29 de Junho de 1642, procedentes de Lisboa, chegam ao Pará quinze padres da Companhia de Jesus que haviam partido a 29 de Abril deste ano: Luís Figueira (que teria ido a Lisboa, em missão da Ordem), Manuel Moniz, Barnabé Dias, Simão Florim, Pedro Figueira, João Leite, Manuel Lima, Francisco Pires do Rego, Nicolau Ferreira Teixeira de Carvalho, António Carvalho, Domingos de Brito, Manuel Rocha, Manuel Vicente, Pedro Pereira e Gaspar Fernandes (Franco: 1873). O navio naufragou à entrada da barra do Pará, perecendo quase todos afogados ou mortos pelos índios Aruans, da Ilha de Joanes. Os sobreviventes foram Francisco Pires, António Carvalho e Nicolau Teixeira. Seguiram para São Luís onde faleceu António Carvalho e Nicolau Teixeira. Ficou unicamente Francisco Pires que retornou a Lisboa. O acidente consternou os Inacianos, pois a viagem fora programada para a instalação definitiva da Ordem, no Pará.

Os inacianos tinham o firme propósito de fundar a Ordem Jesuíta no Pará, mas viram sempre seus pedidos serem indeferidos pela Câmara de Belém. A tentativa persiste até que, em 21 de Outubro de 1652, o Padre António Vieira que se encontrava em Lisboa, é nomeado por D. João IV para o cargo de Superior das Missões no Maranhão e Grão-Pará. Vieira embarca em 22 de Novembro de 1652, com destino às terras maranhenses para dar início às suas novas funções.

Antecedendo a chegada de Vieira no Maranhão, desembarcam em São Luís, no dia 18 de Outubro de 1652, os padres João Sottomayor e Gaspar Fragoso que saíram de Lisboa a 23 de Setembro de 1652.

Eram portadores da Carta Régia, de 23 de Setembro de 1652, assinada por D. João IV, endereçada ao Senado da Câmara de Belém, solicitando apoio ao desempenho das missões dos jesuítas. Partem de imediato para a capital paraense, chegando a 5 de Dezembro de 1652. Apresentam-se no Senado da Câmara com a Carta de D. João IV. Como a missiva não fazia referência a ingerência com os índios, a Câmara pediu que Sottomayor assinasse o Termo em 26 de Janeiro de 1653. A Autarquia autorizou-os a instalarem um estabelecimento de ensino na cidade. Os missionários concordaram e passaram a ministrar a doutrina cristã e o latim aos filhos dos moradores que compreendia tanto menores indígenas, como mamelucos.

António Vieira chega a São Luís a 17 de Janeiro de 1653, com mais três jesuítas, pela caravela "*Nossa Senhora das Candeias*". Sentia-se amparado pela Carta Régia que dizia: "*... vos encomendo muito a continuação da propagação do Evangelho, que vos leva aquellas partes, e que para isso levantais Igreja, que vos parecer, nos lugares que para isso escolheis*". Estava convicto que em terras novas implantaria a sistemática aprovada pela Igreja em favor dos gentios, sobretudo porque tinha total consentimento da Coroa.

Figura 6 – Padre António Vieira, Óleo sobre tela, Casa Cadaval, Muge, Portugal. (Wikimedia Commons)

Entusiasmado, escreve a D. Teodósio*: "agora começo a ser religioso e verdadeiro padre da Companhia".* No mesmo mês, encaminha os jesuítas Manuel de Sousa e Matheus Delgado – que desde Dezembro de 1652 se encontravam no Maranhão –, para as Aldeias de Sacacá ou Arucará e Araycuru, as mais antigas de Joanes. O objetivo era ensinar a língua portuguesa aos nativos, através da catequese (Tupiassu: 2008). Decisão de grande valia que no futuro facilitaria a conquista da paz entre ameríndios e portugueses.

Todavia, Vieira se sente desmotivado ao notar o desinteresse dos habitantes para com os sacramentos ministrados. Observou ódios, intrigas, pecado de concubinato e adultério entre os moradores. Desolado, em 24 de Novembro de 1653 segue para Belém descobrindo as belezas do Rio Amazonas. A 4 de Abril de 1654 escreve a D. João uma extensa carta opinando ao Rei como deveria proceder e ordenar que somente os religiosos da Companhia de Jesus administrassem os nativos sem a ingerência dos governadores. Inquieto pela resposta, decide, com apoio da Ordem, viajar até Lisboa. Parte de Belém para São Luís, ocasião em que às vésperas do dia de Santo António, prega o *"Sermão aos Peixes"* direcionando farpas aos governantes, sobretudo. No dia 16 de Junho de 1654 viaja para Portugal. Manteve contato com D. João IV, conseguindo aprovação de um Novo Diploma, assinado em 9 de Abril de 1655, que dava amplos poderes aos jesuítas para tratar em todos os aspetos da administração dos índios, dentre outras regalias. Colocado em prática gerou total descontentamento entre governantes e moradores.

Ao mesmo tempo, o Monarca assina o Regimento do Governador-Geral do Maranhão – Grão Pará, André Vital de Negreiros, concedendo amparo aos índios, impedindo de serem molestados, mantendo-os fora do trabalho nas suas Aldeias, governados pelos principais e pelos párocos, além de outros benefícios. Instruções que entram em conflito com os jesuítas pelo teor: *"...a Religião que houver de ter as missoes não poderá lavrar com os índios, cannaviais, tabaco nem engenhos de nenhuma maneira em tempo algum de que estareis advertidos".* A observação gerou uma série de desentendimentos, pois os religiosos tinham interesses na agricultura, conforme afirmou Vieira, e se tal acontecesse seria a ruína da missão.

Para a propagação da Fé, Vieira, distribui missionários em várias Aldeias:

> Maranhão: Ricardo Caceu, residência de São José, em São Luís; Mateus Delgado e Amaro de Sousa – Tapuitapera; António Ribeiro e Pedro Pedroso – São Francisco Xavier.
>
> Grão Pará: Jácome de Carvalho e Manoel Reis – residência de São João Baptista, Gurupá; Manuel Nunes – Colégio de Santo

Alexandre em Belém; João Bettendorf, Aldeia Tapajós, no rio Tapajós; Francisco da Veiga – Mortigura; Tomé Ribeiro – Camutá; Salvador do Vale e Paulo Luís – Gurupá e Manuel de Sousa – Xingu (Ferreira: 2009).

Esta era a forma adequada para expandir a catequese na Região.

Desde 11 de Novembro de 1654, quando André Vital de Negreiros assumiu o governo, já manifestava desejo de conhecer a Grande Ilha de Joannes, para conquistar a Paz entre as tribos e os portugueses. Em Setembro de 1655, o governante reúne em Belém com a Junta das Missões a fim de enviar uma jornada ao arquipélago. Organiza a caravana armada sob o comando dos padres Sottomayor e Salvador do Vale com a finalidade precípua de conseguir um acordo amigável com os Neengaíbas.

A comitiva composta de trinta e sete canoas parte com militares e gentios. Ao chegarem ao arquipélago sofreram vários ataques com flechas envenenadas, causando grandes baixas na expedição. Os que se salvaram permaneceram três meses na Ilha, tentando um entendimento, mas sem sucesso. Certo dia, o tuxaua pediu a Sotto Mayor que provasse a sua boa intenção e, sem hesitar, este deu-lhe o seu crucifixo da Ordem de Santo Inácio. Após esse episódio, decidiram ainda permanecer por mais três dias, aguardando uma resposta. Dececionado, Sotto Mayor reuniu os demais integrantes da expedição, e regressaram para Belém.

No dia 6 de Dezembro de 1656 ocorre o falecimento de D. João IV, em Lisboa. Na Capitania são realizadas as cerimônias fúnebres, conforme o protocolo da época. A 22 de Junho de 1657, parte do Maranhão uma expedição comandada por Bento Maciel Parente, acompanhado pelos jesuítas Francisco Veloso e Manuel Pires em direção ao rio Amazonas.

A nomeação do novo Governador do Grão Pará – Maranhão, D. Pedro de Mello, acontece a 16 de Junho de 1658, o qual encontra a população em pé de guerra com os jesuítas, alegando encontrar-se desamparada pelos governantes que não tomavam providências pela exploração que viviam nas mãos dos inacianos.

Decorridos quatro anos da viagem inglória a Joannes, o governante faz nova tentativa para a conquista da Paz na Grande Ilha. Vieira insistia pelo diálogo, no que é atendido por D. Pedro de Mello. No dia 24 de Dezembro de 1658, o – Payassu, como era conhecido pelos ameríndios – consegue entregar em mãos, uma carta a dois caciques destinada às nove Nações dos Neengaíbas. O

ponto da mesma era*: "que o Rei havia posto fim ao cativeiro dos índios"* (Ferreira: 1997). No dia 23 de Junho de 1659, chegaram ao Colégio de Santo Alexandre, os principais para levar Vieira a Joannes. Este recusou por encontrar-se enfermo, acometido de sezão, contraída quando em Camutá, no Pará, escrevia o livro *"Esperanças do Futuro – V Império",* obra que o levaria às barras dos Tribunais em Portugal.

Em 16 de Agosto de 1659, Vieira parte do Colégio Santo Alexandre, acompanhado dos caciques e seis portugueses. Chega a 21 no rio Mapuaíses, e um tuxaua lhe devolve o crucifixo que lhe fora entregue pelo jesuíta Sottomayor, em 1655. Após a recepção tradicional, presentes todos os caciques da Grande Ilha de Joanes, acontece a festa entre cristãos e gentios das Nações Mamainás, Aruans, Anajás, Cambocas, Pacajás, Pixis-pixi e Ingaíba, dentre tantas outras, que no momento selaram a Paz entre os indígenas e os portugueses. O ato ficou registrado como a "*Paz de Mapuá",* por haver acontecido às margens do rio do mesmo nome, no Pará.

Em seguida, Vieira escreve de Cametá ao Rei D. Afonso VI, informando-o da vitória conquistada para Portugal (Nunes: 2008). No regresso faz incursões pelos rios Negro e Tocantins, mantendo contato com seus auxiliares, louvando o trabalho de todos os religiosos na região.

A população continuava descontente com as benesses concedidas aos missionários, em detrimento dos seus sacrifícios nas povoações. Visando encontrar soluções para os problemas, a Câmara Municipal de Belém escreve em 24 de Julho de 1657 à Rainha Regente, D. Luísa de Gusmão, pedindo que orientasse os religiosos para que ficassem apenas com a parte espiritual nas Aldeias. Porém, na Corte, os amigos de Vieira dissuadiram a Rainha Regente. A Autarquia ficou sem apoio, e, em 1660 pede ajuda ao Senado do Maranhão, sem êxito, pois viviam problemas idênticos.

No dia 15 de Janeiro de 1661, o Senado de Belém escreve a Vieira expondo a miséria que a população vivia pela ausência de escravos índios, pedindo "*novas entradas*". O missionário respondeu*: "As coisas continuariam assim, se não introduzissem escravos de Angola, como fazia o Brasil".* Ressaltando*: "Quanto ao desagravo dos paraenses que recorressem a quem achar conveniente"* (Ferreira: 2009). Os autarcas insistem, mas o missionário mantém-se inflexível.

Os inacianos João Felipe Bettendorf e Gaspar Misch chegam a São Luís do Maranhão a 20 de Janeiro de 1661. Em seguida, o padre António Vieira encaminha-os para o Tapajós, e ao fortim de Gurupá, no Grão Pará, respetivamente. Bettendorf, com a expulsão dos jesuítas do Grão Pará-Maranhão, assume a Missão nesse mesmo ano, na tentativa de contornar a situação caótica entre moradores e religiosos, a fim de prosseguir o trabalho da conversão dos ameríndios ao catolicismo. Em 1662, ao ser nomeado Superior Provisório em Belém, recebe a incumbência de dirigir as duas casas da Missão nas cidades de São Luís e Belém. No decorrer do seu trabalho organiza a economia, reativa as fazendas e ergue oficinas (Arenz; Silva: 2012). Escreveu "*Compêndio da Doutrina Cristam na Língua Portuguesa e Brasílica*", publicada em 1678, obra de grande importância para o ensino do idioma português na Amazónia.

No mês de Maio de 1661, explode a convulsão em São Luís, quando a população enfurecida invade o Colégio dos Jesuítas, e prende os missionários que lá estavam: Padre Superior Ricardo Carreiro, Padres José Soares e António Soares, Irmãos João Fernandes e João de Almeida, e o Secular Manuel da Silva. Em seguida partem para São José, onde prendem o Padre António Ribeiro. No dia 15, são embarcados para Lisboa.

Vieira que ia a caminho para São Luís, regressa do rio Gurupi, chegando em Belém a 21 de Junho. Surpreso, assiste a multidão invadir o Colégio de Santo Alexandre, prendendo os religiosos Manuel Nunes, Tomé Ribeiro, Francisco Veloso, Sebastião Vale, Francisco da Veiga, António Vieira e os Irmãos Marcos Vieiras e Manuel Lopes. Os missionários foram distribuídos em várias prisões nos templos da cidade. António Vieira foi encarcerado na Igreja de São João Batista, sem assistência nenhuma. Apenas uma índia de nome civil Mariana Pinto levava alimentação ao inaciano (Berredo: 1718). Posteriormente, Vieira embarca na caravela *"Sacramento"* com destino a Lisboa.

Em 1662, Rui Vaz de Sequeira assume o governo do Maranhão. Inicialmente, reúne com a Câmara de Belém, conseguindo, após muita relutância, que a população concordasse conviver harmoniosamente com os membros da Igreja. Ante tal decisão do povo, escreve ao Rei D. Afonso VI, o qual emite três Provisões Régias: Primeira, pedir desculpas aos moradores pelo ocorrido, isentando de culpas moradores e religiosos. Segunda, para a Propagação da Fé, autoriza o regresso dos jesuítas, exceto o padre António Vieira. Terceira, restituir aos jesuítas os templos que se encontravam na

posse dos mesmos por ocasião da expulsão. Estender os benefícios aos índios que passavam a ser controlados pelos principais. Em Setembro de 1663, D. Afonso VI determina o regresso ao Maranhão e Grão Pará, dos padres Salvador do Vale e João Maria Gorsany, para a reabilitação das missões da Companhia de Jesus. No decorrer de 1668, Frei Teodósio e o capitão Pedro da Costa Favila fundam uma povoação à margem do Rio Negro, expandindo para Portugal a posse do território.

Pelo Alvará de 12 de Fevereiro de 1682, é criada a Companhia de Comércio do Maranhão e Grão Pará (Filho: 1990), de imediato considerada nociva aos moradores pelo privilégio de somente os religiosos poderem efetuar "*entradas*". Surgiram novos distúrbios e a empresa teve duração efêmera, pois em 1684 irrompeu a rebelião de "*Bequimão*", tendo sido preso o capitão Baltasar Fernandes e alguns jesuítas (Filho: 1990). O motim ocasionou a segunda expulsão dos discípulos de Santo Inácio, do Maranhão e Grão Pará, indo uns para o Recife e outros para Lisboa.

Na ocasião da revolta, o jesuíta João Bettendorf, que exercia o cargo de Reitor do Colégio da Companhia de Jesus em São Luís, expõe à Coroa as razões da expulsão dos inacianos do Maranhão (Bettendorf: 1699). Baseado nesse segundo desterro, o Rei D. Pedro II cria, em 21 de Dezembro de 1686, o "*Regimento das Missões dos Jesuítas e Franciscanos sobre as Aldeias e Índios da Região*" (Maia: 2010), para harmonizar o desempenho entre todos os religiosos e nativos no imenso espaço amazônico.

Porém, o novo Diploma Legal gerou sérios conflitos, pois o entendimento era de que beneficiava os inacianos por ser a Ordem com maior número de missionários na Região, dominando os trabalhos sobre os indígenas. O fato é comprovado pela conquista de grandes cabedais com fazendas de gado, salinas, estabelecimentos agrícolas, riquezas florestais, drogas do sertão, etc. Documentos confirmam que o período de 1686 até 1757, foi áureo para a Companhia de Jesus, pois invocando o ensino da catequese aos ameríndios, os religiosos os exploravam nos mais diversos trabalhos da colónia, recebendo em troca mão-de-obra livre, o que lhes proporcionou um acúmulo de riquezas, conforme atestam os Inventários da época (Ferreira: 2010), bens esses que foram confiscados na terceira expulsão, no século XVIII.

De 1686 até 1688, o padre jesuíta Samuel Fritz trabalhou no Alto Amazonas entre o Napo e o Japurá. No ano de 1689, alcança a foz do Juruá e ao descer o Rio Amazonas depara com casas desertas pertencentes aos portugueses, junto ao Rio Purús. Chega a Belém do

Grão Pará, constatando que os portugueses tinham pleno domínio na Região. Demorou-se pouco tempo regressando ao Peru, para continuar a sua missão catequética.

O padre Luiz Vincencio Mamiani, pelos idos de 1698, coloca em experiência o *"Catecismo Kariri"* para o ensino da língua portuguesa aos nativos da referida tribo. O método utilizado foi de grande valia, facilitando os entendimentos entre os discípulos de Santo Inácio e as comunidades indígenas.

No ano de 1728, o jesuíta português António Moreira partiu de Lisboa como membro da 46ª Missão dos Jesuítas para o Maranhão-Grão Pará. O grupo era formado pelos padres Caetano Inácio e Jerônimo Pereira, e pelos irmãos estudantes Inácio Estanislau, Dionísio dos Reis, Manuel Afonso, Luiz Gonzaga, João Rodrigues, José de Morais e Manuel Baptista, e ainda os irmãos Bento Caieiro, Manuel Gomes e Bernardo Guardado.

António Moreira fez a sua Profissão-de-Fé Solene em São Luís do Maranhão a 15 de Agosto de 1745. Seguiu depois como missionário para o Rio Tapajós, no Pará, atuando como professor de Filosofia e de Prima de Teologia no Colégio da Companhia de Jesus (Leite: 1943). Permaneceu na região amazónica por vários anos.

O inaciano regressou a Portugal, procedente do Grão Pará, após a expulsão dos discípulos de Santo Inácio de Loyola, em 1759. Legou à humanidade o magnífico trabalho: *"Papéis do padre António Moreira"*, manuscrito no qual se encontra o capítulo: "*Declaração das raridades do Maranhão*", onde cita peixes, aves, mamíferos, anfíbios e quelónios. Analisa detalhadamente os benefícios dos animais utilizados na alimentação e a sua aplicação na medicina popular (Barros: 2011). Menciona também os aspetos da vida cotidiana dos habitantes do Maranhão e Grão Pará.

Presença marcante em terras amazónicas, no período de 1741 a 1757, foi a do jesuíta João Daniel. Durante a sua permanência no território para além da missionação, escreveu a magnífica obra "*Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*", na qual pormenoriza a geografia, história, fauna, flora, economia e os hábitos das civilizações da América Portuguesa.

O discípulo de Santo Inácio de Loyola, Gabriel Malagrida, após intenso trabalho no Brasil chega a Belém do Grão Pará, onde conclui a edificação do Seminário da Companhia de Jesus que inaugura no dia 16 de Junho de 1749 (Mury: 1875), com cerimônia solene com a presença dos alunos e do Bispo D. Miguel de Bulhões. O jesuíta também fundou no Pará, uma Escola de Meninas, tendo colaborado na construção do Seminário de Belém do Pará, inaugurado no ano de 1760, em cuja capela colocou "*uma grande imagem de*

Nossa Senhora das Missões". Segundo consta, esta era a santa de sua devoção.

Figura 7 – Prospecto da Cidade de Santa Maria de Belém do Grão Pará, 20 de maio de 1784. Desenho de Joaquim José Codina, in Viagem Philosophica de Alexandre Rodrigues Ferreira, circa 1792.
(Wikimedia Commons)

A 31 de Maio de 1751, D. José I assume o trono de Portugal e um dos seus primeiros atos foi nomear para governador do Grão Pará-Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Ministro Sebastião José de Carvalho e Mello, o 1º Marquês de Pombal.

Em 26 de Julho, Malagrida acompanhava Mendonça Furtado ao Maranhão. Antes de desembarcar em São Luís ofereceu ao mesmo a imagem de Nossa Senhora das Missões. (Mury: 1875). O governador agradeceu e fez honra ao jesuíta para levá-la e abençoar as pessoas que aguardavam no cais para as cerimônias de praxe.

Mendonça Furtado, a 12 de Dezembro de 1752, reúne os Prelados das Missões da Região para comunicar as metas traçadas para o exercício do seu governo, informando que os índios e todos nós pertencemos a Sua Majestade (Tupiassu: 2004). Enfatizando: "*Os gentios devem permanecer nas Aldeias até a época da expedição que irá encontrar os espanhóis para a Demarcação de Limites, e para isso conto com o apoio de todos*". Os jesuítas discordaram, gerando conflitos acirrados entre governantes e religiosos. Furtado lembrou que a via fluvial e a sua extensa rede hidrográfica, a partir de Belém, constituía o meio mais importante de penetração, conquista, colonização e domínio da Coroa. Na ocasião avisou que pretendia governar com força e prudência, pois sabia que as distâncias eram enormes em todos os sentidos e que os missionários levavam dias e até meses viajando na teia de rede fluvial para assistir os ameríndios nas Aldeias.

No mesmo ano, o jesuíta Miguel Ângelo de Moraes acompanha as famílias açorianas procedentes de Portugal com destino ao Cabo Norte. Destinavam-se à construção da Fortaleza de São José de Macapá, dando início a povoação naquela parte da Amazónia.

Em 30 de Abril de 1753, Mendonça Furtado é empossado Comissário e Plenipotenciário das Demarcações de Limites das

Fronteiras Luso Espanholas, definido no Tratado de Madrid, assinado entre Portugal e Espanha no ano de 1750. No novo cargo, Furtado inicia inúmeras viagens para conhecer o vasto território em todos os aspetos. Ao receber a comitiva constituída por Portugal composta de cientistas, físicos, desenhistas e arquitetos integrantes da Comissão Demarcadora, distribui os mesmos nos respetivos lugares da Capitania.

Para solucionar os problemas com os religiosos, adota medidas jurídicas em 3 de Maio de 1757, através do *"Directorio que se deve observar nas povoações do Pará e do Maranhão Enquanto Sua Majestade não mandar o contrário...",* documento assinado no Arrayal de Maryuá. Ao dar conhecimento ao Marquês de Pombal, este confirmou em 17 de Agosto de 1758, levando ao Rei D. José I, que assinou transformando em Alvará de Lei, autorizando a sua publicação (Russo: 2009). O documento é de grande abrangência na Amazónia indo desde o ensino do idioma português, escolas públicas para crianças indígenas, proibição do uso da língua geral, criação da Companhia Geral de Comércio, isenção de taxas alfandegárias aos navios negreiros, fiscalização nas mercadorias embarcadas ou desembarcadas para a Metrópole, e elevação das Aldeias à condição de Vilas e Lugares. Pontos que impediam radicalmente a atuação dos jesuítas no Grão Pará-Maranhão.

Inicialmente, Mendonça Furtado pede ao Rei que envie clérigos para suprir as faltas dos regulares, demonstrando que as Aldeias e os Índios nada deviam aos religiosos e seus atos, pelo fato de terem adquirido tesouro com aquela administração no Maranhão e Grão-Pará (Rodrigues: 1999). A posse das terras pelo *"usu-possidetis*" só podia ser concedida aos índios aculturados por serem considerados donos do espaço. Furtado viu que a decisão estava amparada pelo *"Directorio",* pois este permitia nos seus artigos o "*casamento de Índias com portugueses*", recebendo regalias do Rei. Outro ponto de vital interesse foi a "*liberdade dos gentios"* acatada com euforia pelos moradores. Pontos que desestruturaram a administração dos discípulos de Santo Inácio, na região Amazónica.

Para a execução da mudança das Aldeias em Cidades e Vilas, Mendonça Furtado montou em Borba as bases, sendo esta a primeira Aldeia a ser libertada da influência dos jesuítas (Filho: 1990). Assim, foram criadas Santarém, Tomar, Serpa, Portel, Porto de Mós, Almeirim, Chaves, Bragança, Soure, Melgaço, e tantas outras. As povoações eram constituídas a partir de cento e cinquenta habitantes e eram Aldeias Indígenas ou de Missionários ou ainda Núcleos Militares (Ferreira: 2008). Tudo foi muito bem planejado para impedir represálias dos religiosos.

Desde o século XVI que alguns jesuítas no Brasil discordavam da aquisição de escravos negros para as tarefas de criação de gado em terras brasileiras. Porém, José de Anchieta entendia que sem terras, sem gado e sem escravos seria impossível assegurar a subsistência dos padres da Companhia de Jesus (Couto: 1995). Posteriormente, a ideia é aceite, pois os estabelecimentos de ensino, obras de assistência, construção de colégios e embelezamento de igrejas e residências, precisavam da mão-de-obra dos escravos africanos. Iniciaram-se as aquisições para a aculturação baseada na catequese dos negros, através de Escolas de Doutrina Cristã, em línguas africanas.

Nas duas últimas décadas do século XVI e no princípio do século XVII, adentraram os primeiros negros no Grão Pará -Maranhão, pelo Cabo Norte (atual Amapá), na foz do rio Amazonas, pelas mãos dos ingleses para trabalharem nos engenhos clandestinos de açúcar e aguardante (Ferreira: 2007). Pela Companhia de Cacheu chegaram cento e quarenta e cinco negros escravos, em 1692, a título de experiências. Para incrementar a economia regional chegam milhares de negros procedentes da África destinados à lavoura e algumas vezes eram reencaminhados para o Mato Grosso. Havia mulheres e crianças destinadas ao trabalho doméstico nas casas dos senhores.

Na Amazónia, o negro foi presença marcante na formação da sociedade e na geração de uma economia que possibilitou, aos donos das terras, executar o projeto de assentamento de uma sociedade colonial. No século XVIII, a mão-de-obra africana é efetivada através da Companhia Geral de Comércio do Grão Pará-Maranhão, via "Directorio". Uma certa animosidade permanecia entre portugueses e jesuítas. O colonizador queria dominar os indígenas e reduzi-los a escravidão, e os inacianos pretendiam o mesmo (Azevedo: 1930). Deste conflito deriva a introdução do negro que, aliás tinha o maior apoio dos jesuítas. A ação de Vieira nessa contenda foi determinante: *"a introdução do negro de Angola por conta da Coroa; proibição absoluta dos resgates de índios; desenvolvimento das Missões e entrega das Aldeias aos Padres da Companhia de Jesus"* (Sales: 2005). O duelo entre colonos e inacianos perdurou, pois os primeiros queriam mão-de-obra vantajosa e os religiosos queriam índios para suas lavouras, sem custos.

Os maiores contingentes de escravos negros aconteceram no século XIX: Angola, Cabinda, Congo, Benguela, Moçambique, Moxicongo, Macaura e Caçanga, do grupo Bando que foram responsáveis pelo envio dos africanos para a Amazónia. Também Mina, Mali ou Mai ou ainda Mandinga; Fula, Fubepe ou Fulupo, Bijojó

ou Bixopô, do Grupo Sudanês, remeteram para a Região negros desta procedência.

O mapa estatístico de 1849, registra que o Amapá, Amazonas e Maranhão foram os que receberam 34.207 negros escravos, sendo 17.471 homens e 16.736 mulheres para os mais variados trabalhos. No início do século XX, os negros barbadianos, oriundos das colonias inglesas de Barbados e Caribe chegam a Belém, em busca de familiares na tentativa de novos estilos de vida.

A cultura africana deixou rico legado na Região, como ladainhas e procissões: São Jorge, São Benedito, Nossa Senhora da Conceição, etc. Vocabulário: cabungo – urinol; caçula – o filho mais novo, o último; quitute – comida gostosa. Títulos de nobreza: Império de Cametá, Coroação de Nossa Senhora, etc. Instrumentos musicais: pandeiro, cuíca, berimbau. Danças: lundu, samba, carimbó. Folguedo: bumba-meu-boi. Defesa pessoal: capoeira, também considerada estilo de dança.

Com a "*Lei Áurea*" ou "*Lei da Abolição*", o negro passa a representar um papel importante na sociedade amazônica.

Portugal, ciente das situações críticas que se desenrolavam no Maranhão – Grão Pará, entre os jesuítas e o governo, através de Ley, em 3 de Setembro de 1759, manda desterrar a Ordem da Companhia de Jesus. A Coroa firmou-se nas Bulas Pontifícias e Pareceres Jurídicos que se basearam em cinco pontos tidos como eixo principal a *Usurpação*, entendendo que os jesuítas tinham o propósito de independência nas suas ações religiosas, resistindo contra todos os planos dos governantes.

Após onze meses da edição da *Lei de 3 de Setembro de 1759*, chegam em Agosto de 1760 a Belém do Pará, oitenta e seis missionários procedentes do Maranhão, que juntamente com quarenta do Pará, são embarcados nos navios "*Nossa Senhora da Arrábida*" e "*Nossa Senhora da Madre Deus*" com destino a Lisboa. Os seus bens foram confiscados para venda em Hasta Pública, doação a Diocese e o restante incorporado ao Patrimônio Real.

Com a expulsão dos missionários da Ordem da Companhia de Jesus, do Grão Pará-Maranhão, as povoações do território amazónico passaram a conviver com outros religiosos, buscando ativar a produção das terras para desenvolver suas atividades em harmonia com os colonizadores e as comunidades indígenas.

Figura 8 – Expulsão dos Jesuítas, gravura. Diploma de sócio da Sociedade de Socorros Mútuos "Marquês de Pombal" (Rio de Janeiro, Brasil, década de 1880). (Wikimedia Commons)

Bibliografia

Amaral, José Ribeiro do. Fundação de Belém do Pará: Jornada de Francisco Caldeira de Castelo Branco em 1616, Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2010, vol. 31, p. 43

Amorim, Maria Adelina. Os Franciscanos no Maranhão e Grão Pará, Universidade Católica de Lisboa, Lisboa, 2005, p.100-101.

Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1905, volume 26, Documento 24, p. 239- 334. Ver também: José Valente – Hoje na Vida do Pará, Jornal O Liberal, Belém do Pará, 27.11.2001 e 31.12.001, respectivamente.

Anais Históricos do Estado do Maranhão, Livro XIII, p. 238, 239.

Anais Históricos do Maranhão em que se dá conta de tudo o mais que nele tem sucedido desde o anno em que foi descoberto até o de 1718, 4ª edição, parágrafo 1044, p. 262-267.

Arquivo Histórico Ultramarino, Caixas 31 a 84 – Pará.

Arquivo Histórico Ultramarino, Caixas 31 a 63 – Maranhão

Arquivo Histórico Ultramarino, Forte São Filipe, 22 de Dezembro de 1615, Regimentos, Maço 3, Documento 23, p. 238-239.

Arquivo Histórico Ultramarino, Regimento André Vital de Negreiros, Cod. 169, fl. 115, Artigos 53, 24v, 14 de abril de 1655.

Arenz, Heinz Karl; Silva, Diogo Costa. Levar a luz de Nossa Santa Fé aos Sertões de Muita Gentilidade: Fundação e Consolidação da Missão dos Jesuítas na Amazônia Portuguesa (Século XVII), Parte 03, 2012, Belém, p. 7.

Azevedo, João Lúcio. Os Jesuítas no Grão Pará – Maranhão: Suas Missões e Colonização, 2ª Edição, 1930, Lisboa, p. 214.

Barros, Maria Cândida Drumond Mendes. Os animais do Estado do Grão Pará, segundo um Manuscrito do Jesuíta António Moreira (CA 1750), Museu de Zoologia da Universidade de São Paulo, volume 42 (2), 2011, São Paulo, p. 83-84.

Berredo, Bernardo. Jornada da Província do Maranhão (1726-1729), 4ª edição, Lisboa, Officina de Francisco Luís Ameno, Lisboa, MDCCXLIX, capítulo 119, p. 53.

Berredo, Bernardo. Jornada da Província do Maranhão (1726-1729), 4ª edição, Lisboa, Officina de Francisco Luís Ameno, Lisboa, MDCCXLIX, capítulo 248, p. 78.

Bettendorf, Padre João Filipe. Chrônica da Missão dos Padres Missionários da Companhia de Jesus em o Estado do Maranhão (1699), in Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, 1910, Parte I.

Biblioteca Nacional de Lisboa, Provisão de D. João VI, Livro Grosso do Maranhão, Lisboa, 12 de Setembro de 1663, p. 29, 31-32.

Biblioteca Nacional de Portugal, Directorio que se deve observar nas povoações do Pará e do Maranhão Enquanto Sua Magestade não mandar o contrario, Officina de Miguel Rodrigues, impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, Lisboa, 1758. Collecção Josefina, Tomo I, Cod. 453, p. 447-454

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Carta do Superior Manuel Jesus ao Provincial do Brasil, Rio de Janeiro, volume 62, p. 328-334.

Carneiro, Edison. A cidade de Salvador, 1549: uma Reconstituição Histórica, 2ª edição, Rio de Janeiro, 1980, p. 25.

Carta de António Vieira de 9 de Novembro de 1639, Livro de Carta Régia da Mesa Consciência, Lisboa, fl. 131.

Carta de António Vieira, 25 de Janeiro de 1653, Maranhão, I volume, p. 292.

Carta de António Vieira ao padre Teodósio, de 25 de Dezembro de 1653, Cabo Verde, volume LVI, p. 284.

Carta de António Vieira, 4 de Abril de 1654, Maranhão, capítulo I, p. 112.

Carta de António Vieira, 15 de Janeiro de 1661, Belém do Pará, Anais da Bibliotheca e Archivo Público do Pará.

Carta de D. João IV, Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa, 1648-1658, Lisboa.

Carta de José de Anchieta ao Geral Diogo Lainez (São Vicente, Rio de Janeiro de 1565); ver também: Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594), Editora Belo Horizonte-São Paulo, 1988, p. 46, 191, 205 e 206.

Carta de Manuel da Nóbrega ao Rei D. João III, Capitania de São Vicente, Setembro--Outubro de 1553, p. 187-191.

Cortesão, Jaime. A Fundação de São Paulo, Capital Geográfica do Brasil, 1955, Lisboa, p. 201.

Couto, Jorge. A Construção do Brasil, Edições Cosmos, Lisboa, 1995, p. 232, 241, 244, 267 e 323.

Daniel, João. Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas, I volume, Rio de Janeiro, Prefeitura Municipal de Belém, Contraponto Editora, Ltda., Belém, 2004.

Duarte, Cristovão Fernandes. São Luís e Belém: Marcos Inaugurais da Conquista da Amazônia no Reino do Filipino, Revista Oceanos, nº 41, Trimestre: Janeiro a Março, 2000, Lisboa, p. 154.

Fernandes, Florestan. A Organização Social dos Tupinambá, 2ª edição, São Paulo/ Brasília, 1989, p. 39-53.

Ferreira, Anete Costa. Pedro Teixeira e o Rio Amazonas, Anais da Academia de Marinha, Lisboa, 2007, p. 4.

Ferreira, Anete Costa. A Missão do Padre António Vieira na Amazônia, III Centenário da Morte do Padre António Vieira, Escola Secundária Santa Maria dos Olivais, Tomar (Portugal), 1997.

Ferreira, Anete Costa. Os 250 Anos da Expulsão dos Jesuítas do Grão Pará-Maranhão, Anais da Academia de Marinha, Lisboa, Março, 2010, p. 5 e 9.

Ferreira, Anete Costa. A Expedição de Pedro Teixeira: A Sua Importância para Portugal e o Futuro da Amazônia, Edição Comemorativa dos 500 Anos do Descobrimento do Brasil, Ésquilo-edições e multimédia, Lisboa, 2000, p. 50.

Ferreira, Anete Costa. O Padre António Vieira e a Ilha do Marajó, Anais Congresso Ano Vieirinho, Universidade Católica de Lisboa, 2009, p. 4.

Ferreira, Anete Costa. A Missão do Padre António Vieira no Grão Pará – Maranhão, Academia de Marinha de Lisboa, Lisboa, 2008, p. 11.

Ferreira, Anete Costa. A Consolidação Territorial da Amazónia: de Pombal a D. João VI, Escola Secundária Jácome Ratton, Tomar (Portugal), 2008, p. 5.

Ferreira, Anete Costa. A Influência Africana na Amazónia, Instituto Internacional da Língua Portuguesa, Cabo Verde, 15.Abril.2010. p. 1.

Ferreira, Anete Costa. A Influência dos Africanos na Cultura Brasileira, Revista África 21, nº 9, Angola, 2007.

Ferreira, Anete Costa. Quina: Uso popular e científico, Ano Internacional da Química, A Química no Tempo dos nossos Avós, Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, III Parte, Coimbra, 2011, p. 1-2.

Filho, Augusto Meira. Evolução Histórica de Belém do Grão-Pará, volumes I e II, 1ª edição, Belém, 1976, p. 61.

Filho, Sebastião Barbosa Cavalcanti. A Questão Jesuítica no Maranhão Colonial (1622-1759), SIORGE, São Luís, 1990, p. 45, 60.

Franco, António. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, Rio de Janeiro, Tomo 36, parte II, 1873.

Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, Lisboa, Manuscritos, secção VII, Cod, 7627, fol. 145, volume 2, documento 122, p. 236, 243.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo 4, ano de 1637, p. 429-32

Leite, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo III, Imprensa Nacional do Rio de Janeiro, Cod. 981, Rio de Janeiro, 1943, p. 225, 226, 352.

Maia, Lígio de Oliveira. Da Missão Ideal às Experiências Colonias: Índios e Jesuítas na Vivência das Aldeias, Universidade Fluminense, Rio de Janeiro, p. s/nº, Internet, acesso em 18 de outubro de 2010.

Metraux, Alfred. Migrations Historique des Tupi-Guarani, Paris, Librairie Oriental et Americaine, 1927, p. 6, 10, 12.

Mury, Paul. História de Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus, Livraria Editora de Mattos Moreira & Cia. Lisboa, 1875, p. 125, 225.

Nunes, Benedito. Os Tristes, Brutos Índios de Vieira... ou um Missionário Aturdido, Sessão Comemorativa do IV Centenário do Nascimento do Padre António Vieira, Universidade da Amazônia, Belém, 2008, p. 4.

Portal Amazónia. Os Jesuítas na Amazónia, Amazónia de A a Z. Disponível, www.portalamazonia.com.br/secao/amazoniadeaz/interna.php?id=905. Acesso em 30.06.2016.

Rego, Orlando L. M. de Moraes. Calendário Histórico de Belém, Biblioteca Pública Arthur Vianna, Belém, 1979.

Rodrigues, Isabel Vieira. A Política de Francisco Xavier de Mendonça Furtado no Norte do Brasil (1751-1759), Revista Oceanos nº 40, Trimestre: Outubro-Dezembro de 1999, Lisboa, p. 106-109.

Russo, Mariagrazzia. O Ensino Linguístico dos Jesuítas e a Oposição no Século das Luzes, Brotéria, nº 2/3, volume 169, Lisboa, 2009, p. 218.

Salles, Vicente. O Negro no Pará sob o Regime da Escravidão, 3ª edição, revista e ampliada, Instituto de Arte do Pará-Programa Raízes, Belém, 2005, p. 27.

Torre do Tombo, Ministério dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça. Papéis Pombalinos, Caixa. 49, Maço 60, Docº 2.

Tupiassu, Amarilis. A Palavra Divina na Surdez do Rio Babel. Editora Universidade do Pará, Belém, 2008, p. 40.

Tupiassu, Amarilis. Conhecer Vieira ou Subsídios para compreender a História dos Índios da Amazónia Brasileira, Universidade da Amazónia, 2004, Belém, p. 20.

Vieira, António. Sermão aos Peixes, Maranhão 1654, in Sermões Clássicos, RBA Editores, S/A., Lisboa, 1994, p. 32.

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_4

Os achados do Colégio de Jesus: 260 anos depois, o legado de um Jesuíta exilado

The findings of Colégio de Jesus: 260 years later, the legacy of an exiled Jesuit

Carlota Miranda Urbano
Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da UC
Faculdade de Letras da UC
ORCID: 0000-0002-8073-6792

Margarida Miranda
Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da UC
Faculdade de Letras da UC
ORCID: 0000-0002-3129-6356

Resumo: Em 1759, mesmo em vésperas da expulsão, um Jesuíta chamado António de Vasconcelos quebrou o cerco dos soldados que ocupavam o colégio e escondeu um pequeno tesouro, na face posterior das colunas de um dos altares da igreja. Com essa ousadia, o Jesuíta salvava da destruição um notável conjunto de documentos que inclui desde cartas de Santo Inácio até um manuscrito historiográfico (cuja composição é subitamente interrompida em 1759). O esconderijo permaneceu no silêncio por mais de 250 anos.

O nosso estudo consiste em analisar as circunstâncias históricas que estão por trás desta colecção e apresentar o *corpus* textual, feito de documentos que vão desde o século XVI (a carta mais antiga é de 1542) até ao século XVIII.

Tais documentos permitirão reexaminar os primeiros momentos da Província portuguesa da Companhia de Jesus e conhecer melhor a história de uma das instituições que marcaram mais profundamente a vida intelectual europeia no início da era moderna.

Palavras-chave: Colégio de Jesus, Inácio de Loyola, Expulsão, António Vieira, Fontes Historiográficas

Abstract: In 1759, just on the eve of the expulsion, a Jesuit named António de Vasconcelos broke the siege of the soldiers who occupied the Colégio de Jesus and hid a small treasure on the back of the columns of one of the church's altars. With this boldness, the Jesuit saved from destruction a remarkable set of documents including letters from Santo Inácio and a historiographic manuscript (whose composition is suddenly interrupted in 1759). The hiding place remained secret for more than 250 years.

Our study consists of analyzing the historical circumstances behind this collection and presenting the textual *corpus*, made up of documents that go from the 16th century (the oldest letter is from 1542) to the 18th century.

Such documents will make it possible to reexamine the first moments of the Portuguese Province of the Companhia de Jesus and learn more about the history of one of the institutions that most profoundly marked European intellectual life at the beginning of the modern era.

Keywords: College of Jesus, Ignatius of Loyola, Expulsion, António Vieira, Historiographic Sources

0. Um segredo no Altar da Coroação

Quando passamos ao lado da Catedral de Coimbra, nem sempre temos presente que aquela foi a igreja do Colégio de Jesus, construída ao longo de um século (entre 1598 – 1698)[1]; nem sempre imaginamos que espaços como este possam ainda ocultar segredos acerca do seu passado e dos homens que os habitaram.

A Fábrica da Sé Nova também não imaginava; mas ciente do elevado património que tem à sua guarda, empreendeu obras de limpeza e restauro de vários altares e confiou-as a uma equipa de profissionais. Estas obras brindaram-nos não só com o brilho do ouro recuperado na talha mas também com a luz lançada sobre um esconderijo que se mantivera oculto por mais de 250 anos.

O restauro do Altar da Coroação e Assunção da Virgem, no transepto do lado do Evangelho (ou seja, à esquerda da Capela Mor), guardava um inesperado tesouro (Fig. 1). A técnica de restauro aspirava o interior das quatro colunas, quando encontrou um objeto em forma de cunha, colocado no interior de uma das colunas, do lado

[1] A construção do Colégio de Jesus teve início em 1547, mas a construção da igreja só começou em 1598 e estendeu-se ao longo de um século, até 1698, quando foi concluída a capela-mor e o transepto. António de Vasconcelos 1939: 41-42.

direito do altar (Fig. 2). Na face posterior da coluna encontrava-se uma caixa de madeira que continha um pequeno crucifixo de marfim cuidadosamente envolvido naquilo que parece ser estopa de linho. Nessa mesma coluna (a coluna interior do lado direito do altar) encontrava-se ainda um saco em formato cilíndrico, de pano branco muito escurecido pelo tempo. O seu interior guardava um grosso volume manuscrito e dentro dele um caderno de menor dimensão.

Surpreendida pelo sucedido, a técnica do restauro decidiu examinar as restantes colunas dos espaços congéneres da igreja, para se certificar de que nada ficava esquecido. E acabou por encontrar um novo conjunto. Na coluna interior à esquerda do altar encontravam-se dois objetos: um códice enrolado em cilindro (de modo a caber no interior da coluna), que por sua vez continha um macete de cartas atadas por um cordel; e uma bolsa de serapilheira identificada pelo nome António de Vasconcelos (Fig. 3), contendo vários embrulhos de pano (de 12-14 cm) cuidadosamente fechados a ponto de costura e identificados por fora bem como um último embrulho com o mesmo formato mas em papel. Esta descoberta foi comunicada ao Cónego Sertório Baptista Martins que, em sabendo tratar-se de escritos ligados aos Jesuítas, solicitou a nossa colaboração para uma primeira apreciação do material.

Numa reunião então havida com a Diocese e a Fábrica da Sé (a quem pertence a custódia dos documentos), foi decidido reconstituir o episódio do achado recorrendo a um depoimento escrito pela técnica, recuperar as primeiras fotografias e anexá-las ao depoimento, designar um espaço adequado à conservação dos documentos e, por fim, pedir a colaboração do Arquivo da Universidade de Coimbra para orientar o acondicionamento do acervo, antes de proceder ao seu inventário. E só então passar à digitalização da totalidade dos documentos, disponibilizando-os à comunidade científica[2].

Antes mesmo de terminarmos o inventário, não foi difícil compreender a origem deste pequeno tesouro. O recorte temporal dos

[2] Terminado o inventário, é intenção da Sé de Coimbra que o catálogo seja introduzido no Portal Cesareia (Catálogo Coletivo das Bibliotecas Eclesiais Portuguesas) por meio da Biblioteca do Seminário, que já integra aquele Projeto, disponibilizando assim o Fundo documental em rede com os diversos núcleos de Bibliotecas da Igreja em Portugal. O acondicionamento do acervo deveu-se portanto à generosidade desinteressada do Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC) – que nos cedeu os cartões de diferentes gramagens para guardar os documentos – e deveu-se ainda à gentileza da Drª Ana Maria Bandeira (Técnica Superior no AUC com longa experiência no âmbito do tratamento arquivístico de fundos documentais, quer da Universidade quer de Colégios da Companhia de Jesus) que nos acompanhou no acondicionamento, higienização e identificação de cada conjunto.

documentos examinados deu-nos desde logo a sua chave: se os mais antigos remontam ao século XVI (a carta mais antiga é de Santo Inácio, escrita em 18 de Março de 1542), os textos mais recentes têm a data de Setembro de 1759, ou seja, são contemporâneos do decreto de expulsão dos Jesuítas, de 3 de Setembro de 1759, e dos acontecimentos que precederam a partida dos últimos jesuítas de Coimbra, a 24 de Outubro daquele ano.

1. A expulsão do Colégio de Coimbra

De acordo com o relato do Padre José Caeiro[3], o colégio de Coimbra foi cercado por soldados na noite que precedeu o dia 15 de Fevereiro de 1759 (1995, vol. III p. 139). Os jesuítas tinham tomado conhecimento da Carta Régia que determinava o cerco, três dias antes. Desde a manhã de 15 de Fevereiro, quando entraram no Colégio as forças militares, até ao dia da partida dos últimos (24 de Outubro), os jesuítas viveram num progressivo e rigoroso isolamento do exterior. Houve desde o início o cuidado de que nenhuma carta ou notícia do que se passava fora chegasse aos jesuítas. Não lhes era permitido receber cartas ou presentes. E quando em Julho lhes foi concedido descer à cerca do colégio e demorar-se algum tempo nos quintais, foi reforçada a vigilância com maior número de sentinelas que percorriam a cerca permanentemente. Quando os padres regressavam a casa, eram contados um a um.

Por causa do cerco, os estudos foram interrompidos, mas três dias depois já tinham sido retomados, diz o P. Caeiro, em locais adequados, dentro do colégio (p.164). Com efeito, a parte do edifício destinada às aulas tinha sido ocupada pela infantaria, que ali praticava tudo quanto se faz habitualmente num quartel (p.157). A livraria foi encerrada e os jesuítas proibidos de usar os livros, o que, naturalmente, prejudicava o desenvolvimento dos estudos. Só um insistente pedido dos padres fez com que o desembargador Castro enviasse uma súplica à Relação do Porto e dali à autoridade competente. A resposta, chegada em Junho, permitia que, excecionalmente, o desembargador Castro, na posse das chaves, entregasse por suas mãos os livros a quem os pedisse, com o devido registo. Isto, porém, segundo Caeiro, viria a acontecer apenas por duas vezes.

Para reforçar o isolamento dos padres e os separar dos soldados, que sempre podiam favorecer fuga de informação, cerraram-se portas com trancas de madeira ou mesmo com cal e cimento. Houve ainda

[3] José Caeiro, 1995.

um cuidado especial com a igreja do Colégio, onde as entradas eram muito restritas e sempre vigiadas. O Padre Caeiro refere mesmo o incómodo que constituía para os muitos sacerdotes que havia no Colégio, a celebração da Missa em pouquíssimos altares, pois apenas alguns estavam acessíveis (p.157). Os sacerdotes de fora (não jesuítas) que tinham obrigação de celebrar nas capelas da igreja do Colégio deveriam trazer consigo as alfaias sagradas e os paramentos, e no fim tudo era cuidadosamente examinado, para que nada do exterior pudesse ficar no Colégio, nem nada do Colégio pudesse sair. Tudo o que havia no colégio, fosse armazém, igreja, despensa, foi inventariado. A tipografia e a farmácia foram vendidas. O desembargador quis fazer leilão de livros mas o reitor, Pedro da Fonseca, ousou opor-se, alegando que tal coisa não fora determinada pelo rei. Mesmo assim, segundo o mesmo relato, o desembargador retirou todos os escritos até então conservados no arquivo, distribuindo-os por escolas vizinhas.

No dia 30 de Setembro, os jesuítas receberam ordens para permanecerem nos seus quartos depois de jantar; os professos de quatro votos e os coadjutores formados receberam a notícia de que deviam partir naquela noite.

No parecer do Padre Caeiro, o desembargador que liderava o cerco esperava que, sem a presença dos superiores, os mais novos se deixassem abater pela falta de orientação. Na verdade, porém, estes logo elegeram um reitor (o mais velho por nascimento), que organizou a casa, provendo os restantes cargos e tratando que os estudos das Letras recomeçassem, como sempre, a 1 de Outubro (o dia seguinte), nomeando para isso os professores necessários.

No seu relato, o Padre Caeiro refere ainda várias manobras e tentativas do desembargador Castro no sentido de convencer este grupo a demitir-se da Companhia. *In extremis*, tudo lhes foi permitido, desde visitas de parentes e amigos à permissão para receber e enviar cartas, mas a grande maioria manteve a determinação de permanecer na Companhia de Jesus.

Finalmente, no dia 24 de Outubro de 1759, também os últimos foram forçados a partir. Pela manhã foram avisados de que era o seu último dia ali; que deviam fazer uma lista das coisas que iam deixar em cada quarto, que escrevessem o seu nome na porta e permanecessem no seu quarto depois de jantar. De tarde, dois secretários devidamente escoltados percorreram os quartos, anunciando que quem desejasse sair da Companhia o podia fazer até à uma da noite. Os restantes seriam à mesma hora levados para o exílio. Os restantes foram 141 jesuítas, entre padres sem a profissão solene, estudantes de Filosofia, estudantes de Retórica, irmãos

coadjutores, noviços e noviços coadjutores. Apenas dois jovens do curso de filosofia, tinham deixado a Companhia.

Quando saíram dos seus quartos, descreve o Padre Caeiro, os jesuítas "visitaram, com grande sentimento religioso a igreja, a capela e os outros locais do colégio (...) e beijaram as paredes e o chão".

Neste grupo dos mais jovens, partia de Coimbra para uma difícil viagem até ao exílio, o Padre António de Vasconcelos, a quem devemos este legado. Efetivamente o seu nome surge na lista dos últimos exilados elaborada por José Caeiro (1995: vol. III, p. 307).

2. O gesto do P. António de Vasconcelos (Outubro de 1759)

Foi aquele jovem jesuíta que nos legou este tesouro, procurando salvar da destruição o que considerava mais valioso: as suas memórias pessoais e as memórias da Companhia ameaçada. Para isso subiu ao altar da Coroação e Assunção da Virgem e ali depositou o conjunto, talvez na esperança de um dia regressar e poder reaver aquilo que era por todos os meios impedido de levar consigo.

O crucifixo era provavelmente aquele diante do qual pronunciara os seus votos religiosos e que deveria acompanhá-lo pela vida fora. As cartas reunidas no macete eram cartas dos tempos fundacionais, da autoria de Santo Inácio, S. Francisco Xavier, e João de Polanco. Além das cartas, o jesuíta conservou dois volumes manuscritos: um de controvérsia religiosa e teológica e outro do Padre António Vieira; e por fim uma bolsa de serapilheira (Fig. 4) contendo um conjunto de pequenos embrulhos bem fechados, cinco ao todo: um único embrulho de papel identificado com o monograma AV e quatro de pano, identificados com o nome de Ant. de Vasconcelos e com as designações "*Apontam. e Nom.*"; "*Cartas m^{bs} e a^{lb}*"; "*Matrim.*" (Fig. 5).

Tendo em conta o relato do P. Caeiro sobre os factos vividos no Colégio de Coimbra entre Fevereiro e Outubro, quando os últimos foram levados para o exílio, imaginamos que não teria sido nada fácil para António de Vasconcelos ter acesso à igreja e trepar ao altar para esconder seu 'tesouro'. Surpreende-nos também como teria conseguido reunir e manter um conjunto de manuscritos tão importantes como cartas dos fundadores, pois essas estariam certamente ou na posse do superior ou num Arquivo em lugar seguro. Mas o relato de Caeiro que nos descreve o rigor da vigilância, também revela os momentos em que ela poderia ter sido vencida.

Não sabemos se António de Vasconcelos pediu os livros e escapou ao controle da devolução, ou se os teria na sua posse aquando do cerco, conseguindo mantê-los no quarto sem os declarar; ou

ainda se um dos padres mais velhos os teria consigo juntamente com o conjunto de cartas, conseguindo passá-los a António de Vasconcelos antes da partida dos primeiros, a 30 de Setembro. Sobretudo o conjunto das cartas do séc. XVI faz pensar nesta última hipótese, e o relato do P. Caeiro fala-nos de um momento em que isso teria sido possível. Quando foram avisados de que os professos e coadjutores deveriam partir, devendo-se manter todos nos seus quartos depois de jantar, os mais jovens pediram que os deixassem sair, a fim de prepararem a ceia para os mais velhos que iam viajar. E assim aconteceu. E preparada a ceia "distribuíram-se por todos as coisas que deviam levar para a ceia a fim de cada um poder entrar nos quartos dos outros" (Caeiro, 1995, vol. III: 264).

Segundo Caeiro, esta foi uma ocasião para os mais velhos fortalecerem moralmente os mais novos, mas poderá ter sido igualmente ocasião para que alguns mais velhos entregassem aos mais novos o que consideravam mais valioso.

Mas como e quando teria chegado ao altar lateral da Igreja, António Vasconcelos? É certo que, antes da partida, os mais jovens visitaram a Igreja, mas teria sido impossível trepar ao altar sem ser notado. A igreja, como se disse, era objeto de apertada vigilância, no entanto, o Padre Caeiro deixa na sua relação uma pequena nota que pode explicar como, apesar de tudo, foi possível ao jesuíta aceder àquele lugar. Diz o seu relato (p. 157) que

> "... uma das principais cancelas da igreja, que dava acesso para o altar de Nossa Senhora, era manobrada por um militar com extraordinária confiança nos jesuítas... de maneira que nada sucedeu, em toda a duração do cerco, sobre que ele não informasse os jesuítas com admirável habilidade e constância.

Muito provavelmente, António Vasconcelos deveu à cumplicidade deste guarda a entrada na igreja para rezar 'mais demoradamente'...."

3. Descrição do *corpus*

Descrevemos agora de forma sumária o conteúdo das cerca de 1000 páginas que constituem o *corpus,* agrupando-o em quatro secções distintas.

3.1. Documentos fundacionais – o macete de cartas atadas por cordel corresponde a um conjunto de documentos de elevado poder simbólico. O interesse do investigador aumenta com a inscrição que

se lê na face superior, sob o cordel (Fig. 6): *Soli sup^ri^/õ[m]nes hae epistolae Coñimbricae* ("Somente o Superior deve ter estas cartas em Coimbra"). São cartas dos fundadores, na sua maioria enviadas de Roma pelo Governo central, por Inácio de Loyola e por João de Polanco, seu assistente e secretário pessoal, mas também enviadas de Cochim, na Índia, por S. Francisco Xavier, ou enviadas de Lisboa para Roma, como alguns textos de Dom João III. O monarca responsável pelo bom acolhimento da Companhia no reino antes mesmo da sua confirmação pela Sé Apostólica, escreve para diferentes destinatários, acerca do P. Luís Gonçalves da Câmara e das obras da Companhia de Jesus que, em 1553, o jesuíta deveria representar em Roma.

De Santo Inácio conservam-se pelo menos sete cartas diferentes: duas a Simão Rodrigues, uma de 1542 sobre a necessidade de exprimir toda a gratidão para com o rei de Portugal; outra de 1545, dando-lhe autorização para viajar a Roma[4]; uma carta de 1552 (a célebre *carta sobre a obediência)*; e ainda quatro cartas do ano de 1555: uma dirigida ao P. João Nunes Barreto que fora nomeado patriarca da Etiópia; uma carta a D. João III, sobre assuntos relacionados com Dom Teodósio, duque de Bragança; uma carta a Diogo de Mirão, provincial, sobre questões relacionadas com a Índia, nomeadamente as relações entre o Patriarca eleito, o Provincial da Índia e o Visitador [da Companhia] e as obrigações de obediência de cada um; e por fim uma carta dirigida ao P. Francisco [Borja?] e aos Provinciais e Reitores dos Colégios da Companhia em Espanha e Portugal (22 de Outubro), esta última sobre o envio do P. Luís Gonçalves da Câmara a Portugal, acompanhado de alguns escolares incluindo Bernardo Japão, o primeiro japonês que visitou a Europa em 1553 e morreu em Portugal em 1557, depois de ter permanecido em Roma por 10 meses.

No âmbito do Seminário *Humanismo Renascentista em Portugal* do Mestrado de Estudos Clássicos, estas cartas foram objeto de trabalho e, na maioria dos casos, identificada a sua publicação nos vastíssimos *Monumenta Historica Societatis Iesu* com que a Companhia de há muito preserva sistematicamente a sua memória. Para que a correspondência mantida entre os Jesuítas circulasse efetivamente, estas cartas eram escritas em diversas cópias, como acontece, por exemplo, na carta de Santo Inácio de 17 de Fevereiro de 1552 acerca da obediência, onde se lê: "Treslado de uã do p.e Ignatio sobre a obediência".

No entanto, temos boas razões para pensar que há pelo menos uma carta que podemos considerar autógrafa: a carta de Santo Inácio a Simão Rodrigues, de 22 de Agosto de 1545, em que o primeiro lhe

[4] Esta tem a assinatura recortada.

concede autorização para ir a Roma (Fig. 7). A devoção de alguém pelo nome do santo fundador fez com que a assinatura de Inácio de Loyola fosse recortada, com fazia na Índia S. Francisco Xavier, para conservar consigo a memória do afeto que o ligava aos companheiros que lhe escreviam para o longínquo exílio.

3.2. Controvérsia teológica e religiosa – Numa segunda secção, encontramos um volume de controvérsia teológica e religiosa que traz consigo o nome de Francisco Soares [Lusitano] e a data de 1652 (Fig. 8). Corresponde a um conjunto daquilo que se designava *Conclusiones* mas que também podia designar-se por *theses*, *quaestiones*, ou no singular, *dissertatio* ou *disputatio*. As anotações manuscritas à margem do texto identificam a origem do códice: "Livro q[ue] o P[adre] M[anu]el P[erei]ra, lente de prima no C[olégi]o de S[ant]o Antão emprestou ao P[adr]e Manuel [?Carvalho]". E ainda:

> Applicado ao C[olégio] de Coimbra pelo P[adr]e Manoel Pereyra da Comp[anhia] de Jesus Lente de Prima de Theologia na Universidade de Évora, p[ara] q[ue] se guarde e conste a todo o tempo das dúvidas que no dito Col. houve entre o P[adr] e Franc[isco] Soares Lusitano e os R.^{dos} P.^{es} Dominicos. (Fig. 9)[5]

O códice reúne dois conjuntos de *Conclusiones* defendidas por jesuítas (Francisco Soares [Lusitano], presidente e Manuel Pereira, defendente) em 20 de Fevereiro e em 15 de Março de 1652; e um terceiro conjunto de *Conclusiones* defendidas por dominicanos, em 20 de Março do mesmo ano. A cada conjunto de *Conclusiones* impressas correspondem comentários manuscritos de extensão muito desigual, em páginas de densa caligrafia. O códice guarda cerca de 400 páginas do contributo de jesuítas e dominicanos para a célebre controvérsia do livre arbítrio, que ocupou filósofos e teólogos desde o século XVI. Intensificada pelas doutrinas luteranas e calvinistas da predestinação e transcendência absoluta de Deus, a polémica não se esgotara no magistério de Luís de Molina, em Évora, ou de Pedro da Fonseca em Coimbra, no século XVI. O debate continuava apaixonado

[5] Na lombada lê-se: *Ex Vniu[ersa]. Theologia a P.^{e} Emmmanuele Pereyra (Collegio Connimbricensi)*. A inscrição sobre a lombada convoca à discussão sobre a autoria das teses. Na verdade, a descrição mais extensa do título aponta dois responsáveis intelectuais: o presidente, i.e, o professor, sempre objeto de maior relevo tipográfico, e o defendente, i.e. o aluno. De quem seria a responsabilidade intelectual das teses? Roque Cabral (1999: 185-187) afirma que não temos condições para atribuir as questões ao mestre ou ao aluno. No entanto, João Pereira Gomes (1961: 397-427) estudou o assunto e afirmou que o autor é o professor.

um século depois, como se vê por estes apontamentos, onde aliás se lê (Fig. 10): *Disputatio publica cum Patribus Dominicanis circa materiam de Auxiliis Divinae Gratiae* (p. 255).

E não se pense que os temas de debate se circunscreviam a questões de fé e teologia. O conteúdo destas *conclusiones* correspondia à matéria das aulas: cada aluno devia dar conta de um certo número de *conclusões* ou *teses*, previamente impressas e tornadas públicas. Assim as cinquenta conclusões de Francisco Soares e Manuel Pereira incluem questões como: se um herege batizado por medo e à força incorre em penas; se é lícito receber dinheiro de um usurário, ou juramento de um pagão; sobre a obrigatoriedade dos votos e juramentos; questões sobre justiça e direito: se o filho pode alienar, penhorar ou hipotecar bens cujo uso-fruto pertence ao pai; sobre a validade de contratos celebrados ao calor da fúria; sobre aborto e homicídio (se, na dúvida de o feto estar vivo, dando causa a um aborto, há ou não pena; se um exilado pode ser morto em território alheio); sobre o matrimónio (se os surdos-mudos de nascença podem contrair matrimónio válido) e até sobre o poder do Papa (se o Sumo-Pontífice pode ser destituído num concílio universal)... As mais diversas questões da atualidade eram trazidas ao debate escolar e examinadas em todas as suas consequências argumentativas, num espaço de estímulo ao pensamento pessoal e à crítica.

3.3. *Clavis Prophetarum* – Como terceira secção temos um manuscrito da *Clavis Prophetarum* do P. António Vieira que chegou até nós em excelente estado de conservação. Compõe-se de uma junção de seis cadernos cosidos, num total de cerca de 500 pp. e uma página de título (Fig. 11):

> *Clavis Prophetarum / verum eorum sensum aperiens/ Ad rectam Regni Christi in terris consummati/ Intelligentiam assequendam,/ A P. Antonio Vieyra Societatis Iesu/ Summo studio elaborata,/ sed morte praeueniente non absoluta, / Nec ultima manu expoliata./ Opus posthumum, ac desideratissimum./ A Collegio Babiensi/ Ad admodum R. P. N. Thyrsum Gonzales/ Eiusdem Societatis Praepositum g[enera]lem/ Missum/ Anno MDCXCIX.*
>
> "Chave dos profetas que abre o seu verdadeiro sentido, para alcançar uma recta compreensão do reino de Cristo consumado na terra; elaborada com apurado estudo pelo Padre António Vieira da Companhia de Jesus mas, em virtude da sua morte, não acabada nem revista pela sua última mão. Obra póstuma e desejadíssima. Enviada pelo Colégio da Baía ao muito reverendo Nosso Padre Thyrso Gonçalves, prepósito Geral da mesma Companhia. Ano 1699."

Antes ainda do texto, pode ler-se "*Clavis Prophetarum* copiado pelo P. Jeronymo de Castillo e aplicado a este Collegio de Coimbra pelo P. André de Barros".

O Padre Castilho (1674-1730), célebre mestre de Humanidades no seu tempo, ensinou em Coimbra e em Évora depois de ter estudado Teologia em Roma. Aqui terá feito esta cópia e terá trazido ainda outra cópia, como informa uma nota escrita na margem da p. 474.

O Padre André de Barros (1675-1754), o primeiro biógrafo do Padre António Vieira, estudou e ensinou em Coimbra e, como este manuscrito indica, manuseou a *Clavis* no seu magistério. Este manuscrito é mais um documento da sua proximidade com o texto da *Clavis* que estudou e comentou.[6]

Além de outras novidades que poderá trazer, este documento testemunha a censura exercida pela própria Companhia de Jesus sobre o texto, como informa o próprio copista: *Sequuntur pauci uersus qui a censore quodam nostrae Societatis deleti sunt…* (seguem-se alguns versos que foram apagados por um censor da nossa Companhia).

São todos estes aspetos que aguardam uma investigação cuidada que os esclareça.

3.4. Documentos coevos da expulsão – A quarta e última secção corresponde aos documentos coevos da expulsão, nomeadamente um caderno de matéria hagiográfica e o espólio pessoal de António de Vasconcelos.

O Caderno encontrava-se no interior das *Conclusiones* e não no saco de serapilheira identificado com o nome António de Vasconcelos, o que significa que poderia não pertencer ao espólio pessoal do jesuíta. É composto de oito fólios e tem 15 páginas. Trata-se de uma biografia da então famosa Soror Maria Joana do Louriçal, uma religiosa que deu que falar no seu tempo e cujas visões, conhecidas depois da sua morte, foram entendidas pelo desditoso jesuíta Gabriel Malagrida como profecia do terramoto que abalou Lisboa em 1755. É o que ele defende no seu opúsculo *Juízo da verdadeira causa do terramoto que padeceu a corte de Lisboa em 1 de Novembro de 1755*, de 1756. Este depoimento foi escrito por uma irmã de sangue de Joana do Louriçal que a acompanhou na vida religiosa e com quem conviveu desde a infância. A autora fê-lo no contexto do processo informativo da *Vida, virtudes*

[6] Recorde-se que André de Barros editou em 1736 as *Vozes Saudosas da Eloquência,* que reúnem desde textos do próprio Vieira a textos sobre Vieira, como é o caso da leitura crítica da *Clavis* pelo Padre António Casnedi.

e morte da Serva de Deus, instaurado pelo Bispo da diocese. Esta fonte, absolutamente inédita, foi utilizada por Frei José Caetano na elaboração da *Vida de Soror Joana* publicada em 1762. É um interessante documento de hagiografia feminina no seu estado mais puro, antes ainda de ser sujeito aos processos de leitura e interpretação do biógrafo canónico, Frei José Caetano.

Além deste primeiro material de valor afetivo, institucional e intelectual, o jesuíta quis conservar a sua correspondência, ativa e passiva. Entre os seus papéis, encontramos apontamentos em latim e em português, sobre os mais variados assuntos: a lista de teses que defendeu enquanto teólogo, a 4 de Maio de 1759 no Colégio de Jesus (comprovando-se assim que os estudos prosseguiram, apesar das dificuldades do cerco); as alegações de um processo matrimonial em que o jesuíta tomou a defesa da sua jovem prima, Josefa Mauricía de Vasconcelos; e a correspondência trocada com familiares, amigos e religiosos, sobre os assuntos mais graves e os mais triviais da vida quotidiana do reino, na década de 50 do século XVIII.

António de Vasconcelos possuía um elevado sentido histórico das circunstâncias que vivia e parece ter assumido o papel de depositário da memória coletiva, pois deixou-nos ainda um último caderno de valor precioso para a história social e política do reino (Fig. 12): as *Cousas notáveis sucedidas em Portugal desde o ano 1750 até* …. O título ficou em aberto porque a narrativa se encontrava *in fieri* quando o autor a abandonou para esconder os documentos, antes da partida. As últimas datas referem-se a Agosto e Setembro de 1759 – já depois do decreto régio da expulsão, uma vez que os jesuítas mais novos só deixaram Coimbra a 25 de Outubro daquele ano. O último acontecimento descrito é exatamente o aviso final acerca dos procedimentos para a partida dos padres mais velhos, aviso dado na manhã de 30 de Setembro de 1759.

Esta é a peça que se encontra em pior estado de conservação e é também a única da bolsa "António de Vasconcelos" que estava envolvida apenas em papel e não em pano, provavelmente por falta de tempo para a acondicionar em invólucro menos precário. Aliás, uma das folhas deste caderno apresenta muitas lacunas e para não se perder totalmente teve de ser objeto de uma intervenção de restauro.

4. Conclusões

Feita a descrição sumária dos documentos que chegaram até nós, devemos dizer que foi quase um encontro pessoal o que tivemos com esta personagem desconhecida. Ter a fortuna de receber intacto o seu legado, preservado do dano pombalino e da ruína do tempo ao longo de mais de 250 anos, foi como encontrarmo-nos com a última vontade dos prisioneiros condenados ao exílio. Conhecemos melhor a história deste homem depois de cruzarmos os nossos dados com a investigação do Padre António Júlio Trigueiros S.J., cuja tese de doutoramento esperamos ver em breve publicada[7]. Conhecedor como ninguém dos destinos dos jesuítas portugueses exilados, o P. António imediatamente localizou na sua base de dados o Padre António Vasconcelos.

Devemos à Sé Nova, na pessoa do Sr. Cónego Sertório, a fineza de sensibilidade que demonstrou em todo o momento. Sabedor do elevado valor patrimonial material e imaterial de que é guardião, logo reconheceu a responsabilidade de reconstituir a memória, preservá-la e dá-la a conhecer à investigação científica.

Colaborar com a Sé neste desígnio foi como realizar um acto de execução testamentária; foi como se pudéssemos travar o passo à ofensiva pombalina, cujo poder multiplicou as formas de perseguição e conseguiu durante séculos perpetuar uma dinâmica de *damnatio memoriae*.

Digitalizada a documentação graças à Fábrica da Sé, este fundo encontra-se agora à disposição da comunidade científica e é um manancial de informações inéditas para investigadores do campo da História, da Filosofia, da Literatura, do Direito, da Teologia, ou Hagiografia.

Ao fim de 250 anos de silêncio, o jesuíta António de Vasconcelos venceu a barreira do tempo e eis que se faz ouvir junto de um auditório do século XXI, a quem dá a possibilidade de reescrever a História, não já pela pena do vencedor, mas pela pena dos vencidos.

[7] *Os Jesuítas Portugueses exilados nos Estados Pontifícios no período pombalino e pós-pombalino*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2017 [Dissertação de Doutoramento].

Fig. 1 – Igreja do Colégio de Jesus; Altar da Coroação e Assunção da Virgem.
Os achados encontravam-se na face posterior das duas colunas interiores.

Fig. 2 – Caixa e crucifico de marfim envolvido em estopa.

Fig. 3 – Bolsa de serapilheira identificada com o nome de António de Vasconcelos e contendo cinco envelopes.

Fig. 4 – Bolsa que continha o espólio pessoal do jesuíta António de Vasconcelos.

Fig. 5 – No interior da bolsa de serapilheira, 5 envelopes identificados pelo monograma AV.

Fig. 6 – Macete de cartas atadas por cordel. Na face exterior lê-se "Somente o Superior deve ter estas cartas em Coimbra".

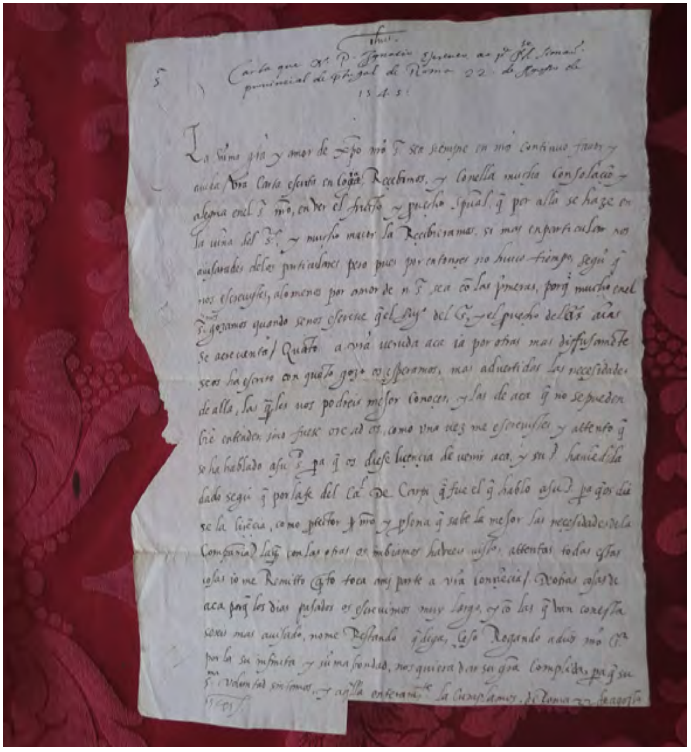


Fig. 7 – Carta autógrafa de Santo Inácio ao Padre Simão Rodrigues, de 22 de Agosto de 1545. Por devoção, alguém recortou a assinatura do autor da carta.

Fig. 8 – *Conclusiones Theologiae*. Três conjuntos de *Conclusiones* ou *Theses* defendidas em Coimbra em 1652, que opuseram Jesuítas e Dominicanos na célebre controvérsia *De Auxilis*.

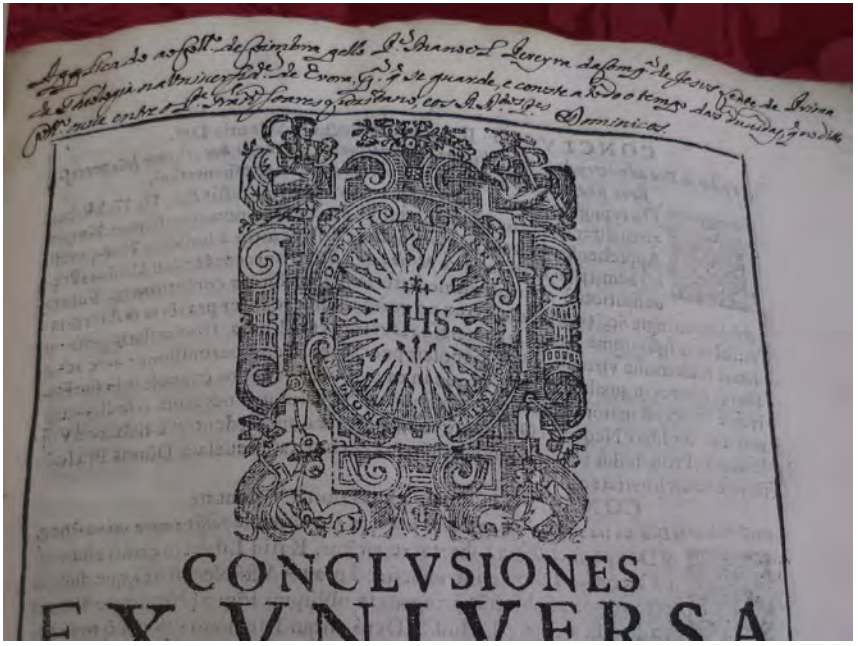


Fig. 9 – Notação manuscrita sobre a folha de rosto a identificar a origem do volume *Conclusiones*.

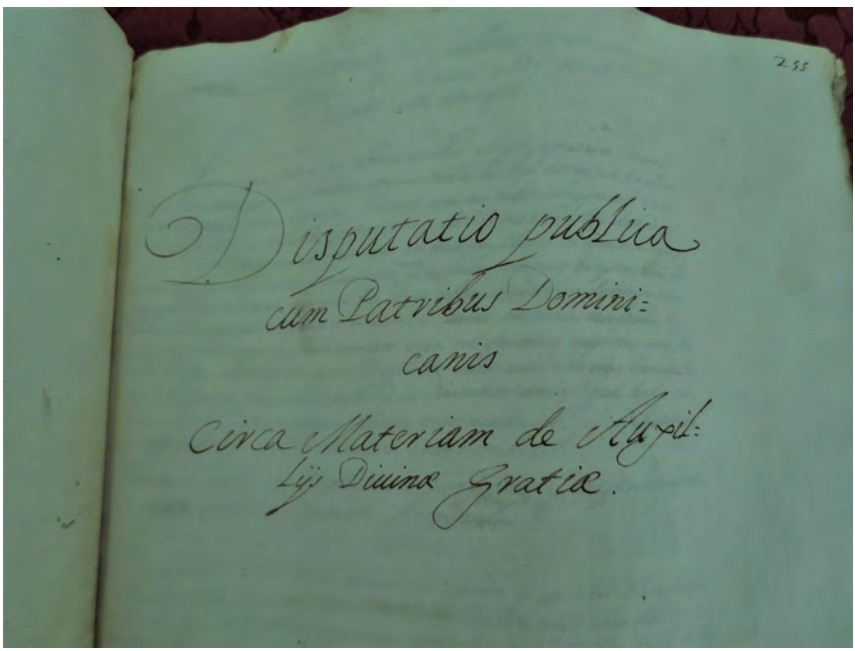


Fig. 10 – *Conclusiones Theologiae*, p. 255*: Disputatio publica cum Patribus Dominicanis circa Materiam de Auxiliis Diuinae Gratiae.*

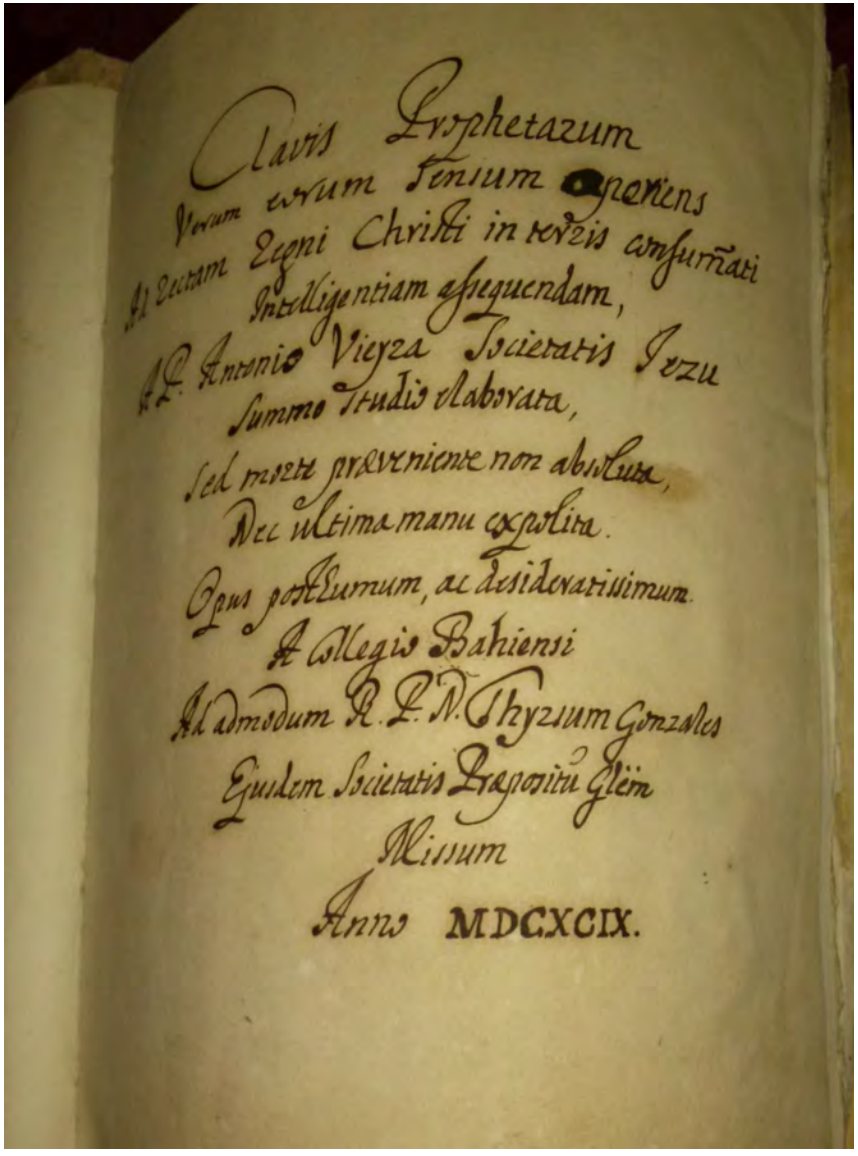

Clauis Prophetarum
Verum eorum sensum aperiens
Ad veram Regni Christi in terris consummati
Intelligentiam assequendam,
A P. Antonio Vieyra Societatis Jesu
Summo studio elaborata,
Sed morte preveniente non absoluta,
Nec ultima manu expolita.
Opus posthumum, ac desideratissimum.
A Collegio Bahiensi
Ad admodum R. P. N. Thyrsum Gonzales
Eiusdem Societatis Praepositum Generalem
Missum
Anno MDCXCIX.

Fig. 11 – P. António Vieira, *Clauis Prophetarum*. Página de título.

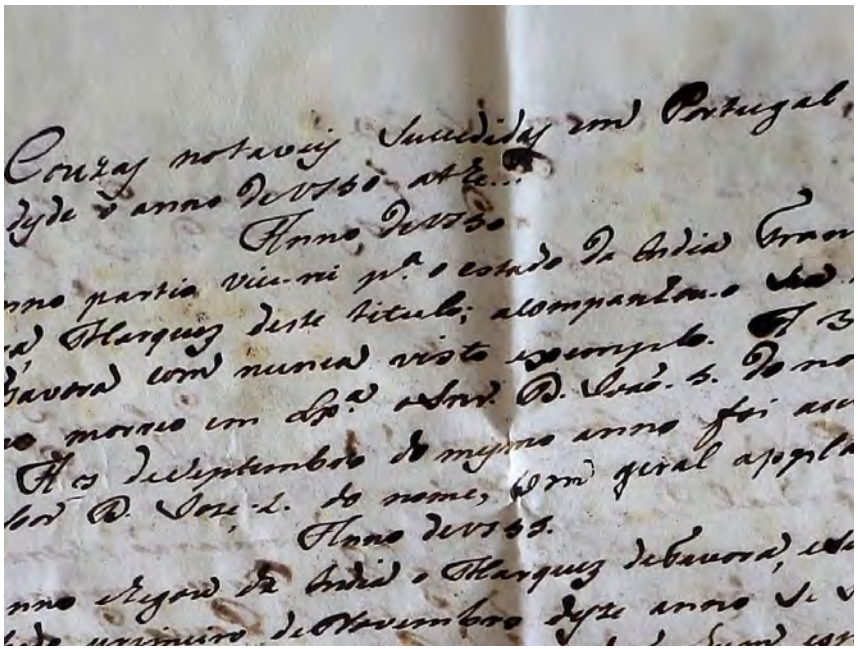


Fig. 12 – *Cousas notáveis sucedidas em Portugal desde o ano 1750 ….* Folha de rosto do caderno historiográfico encontrado no espólio do P. António de Vasconcelos.

Bibliografia

Barros, André de, 1736, *Vozes Saudosas, da eloquência, do espírito, do zelo e eminente sabedoria do Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus, […] Pregador de Sua Majestade, e Príncipe dos Oradores Evangélicos: Acompanhadas Com hum fidelíssimo Echo, que sonoramente resulta do interior da obra* Clavis Prophetarum. Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues.

Caeiro, José, 1995, *História da Expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal*, trad. do original latino J. Morais e J. Leite, revisão e notas de A. Leite, Editorial Verbo, vol. III, 1995.

Caetano, Frei José, 1762, *Memórias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana, religiosa do Convento Real do Santíssimo Sacramento do Louriçal da primeira Regra de S. Francisco oferecidas à Sereníssima Senhora D. Maria … Joana, Princesa do Brasil, e Duquesa de Bragança …* Lisboa, Na officina de M. Rodrigues.

Malagrida S.J., Gabriel de, 1756, *Juízo da Verdadeira Causa do terremoto que padeceo a Corte de Lisboa no primeiro de Novembro de 1755*. Lisboa, nas Oficinas de Manoel Soares.

Pereira Gomes S.J., João, 1961, "As teses e o problema da sua autoria" *Brotéria* 73: 397-427.

Roque Cabral S. J., 1999, "Teologia e Filosofia dos Jesuítas em Portugal", *Didaskalia* 20: 185-187.

Trigueiros S. J., P. António Júlio Limpo, 2017, *Os Jesuítas Portugueses exilados nos Estados Pontifícios no período pombalino e pós-pombalino*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2017 [Dissertação de Doutoramento].

Vasconcelos, António de, 1939 "Os Colégios universitários de Coimbra (fundados de 1539 a 1779)" *Biblos* XV: 1-169.

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_5

António de Vasconcelos (1727/1801)
o jesuíta que escondeu os manuscritos na igreja do Colégio de Coimbra
António de Vasconcelos (1727/1801)
the Jesuit who hid the manuscripts in the church of the College of Coimbra

António Júlio Limpo Trigueiros, SJ
ORCID: 0000-0001-7194-6029

Resumo: Até à descoberta dos manuscritos jesuítas no altar da Coroação da Sé Nova de Coimbra, no início do ano de 2017, o nome do religioso que os escondeu António de Vasconcelos era mais um entre os 1104 jesuítas portugueses despejados nos Estados Pontifícios, por força da lei de expulsão pombalina de 3 de setembro de 1759. Nascido em 1727, no lugar da Costa Barrenta, na freguesia de S. Miguel de Juncal, no concelho de Porto de Mós, entrou na Companhia de Jesus em 1742 em Coimbra, foi Professor de Matemática no Colégio do Espírito Santo, em Évora em 1754. Aquando da expulsão achava-se no Colégio de Coimbra entre o grupo que foi vítima da mais massiva medida de desmantelamento da Assistência Lusitana – o embarque forçado em nove viagens do grosso dos elementos da província e das missões. O seu percurso em Itália, onde fez a sua profissão em 1760, divide-se entre os anos em que esteve no Colégio de Sezze, como mestre, até à supressão da Companhia em 1773 e após essa data o refúgio com mais três companheiros no pequeno *comune* de Licenza, nos montes Lucretinos na região do Lázio, onde foi pároco, e onde veio a falecer em 1801.

Palavras-chave: Jesuítas, Expulsão, Exílio, Manuscritos, Coimbra.

Abstract: Until the discovery of the Jesuit manuscripts at the Coronation altar of the Sé Nova in Coimbra, at the beginning of the year 2017, the name of the priest who hid them, António de Vasconcelos, was just another one among the 1104 Portuguese Jesuits evicted in

the Pontifical States, by force of the Pombaline expulsion law of September 3, 1759. Born in 1727, in Costa Barrenta, in the parish of S. Miguel de Juncal, in the municipality of Porto de Mós, he joined the Companhia de Jesus in 1742 in Coimbra, he was Professor of Mathematics at the Colégio do Espírito Santo in Évora, in 1754. At the time of the expulsion, he was at the Colégio de Coimbra among the group that was the victim of the most massive dismantling measure of the Assistência Lusitana – the forced embarkation in nine trips of most elements of the province and missions. His journey in Italy, where he made his profession in 1760, is divided between the years he was in the College of Sezze, as a teacher, until the suppression of the Company in 1773 and after that date the refuge with three more companions in the small *comune* de Licenza, in the Lucretino hills in the Lazio region, where he was parish priest, and where he died in 1801.

Keywords: Jesuits, Expulsion, Exile, Manuscripts, Coimbra.

Até à descoberta dos manuscritos jesuítas no altar da Coroação da Sé Nova de Coimbra, no início do ano de 2017, o nome de António de Vasconcelos era mais um entre os 1104 jesuítas portugueses despejados nos Estados Pontifícios, por força da lei de 3 de setembro de 1759. Essa data, em que se completava um ano sobre o atentado contra o rei D. José, foi o dia escolhido, de forma inequívoca, para a publicação da lei que expulsava os Jesuítas de Portugal e do seu vasto império ultramarino[1].

António de Vasconcelos, que no século se chamava António Mendes de Vasconcelos, nasceu a 4 de Março de 1727, no lugar da Costa Barrenta, na freguesia de S. Miguel de Juncal, no concelho de Porto de Mós, então diocese de Coimbra[2]. Foram seus pais André Mendes de Vasconcelos e Maria Heitor. Entrou no Noviciado da Companhia de Jesus em Coimbra a 9 de janeiro de 1742, com 15 anos incompletos. Encontramos um seu conterrâneo, Francisco Henriques, natural da mesma Costa Barrenta, dois anos mais velho do que António de Vasconcelos, a entrar no Noviciado uns meses mais tarde e que será durante o exílio igualmente destinado ao Colégio de Sezze, onde veio a falecer em 1761.

[1] Tiago Reis Miranda, "Memória por alvará: registos legais/monumentos públicos", *Brotéria*, vol. 169 (agosto /setembro), 2009, pp. 135-148.

[2] Biblioteca Nacional de Portugal, Catalogo dos Sogeitos; ARSI (Archivium Romanum Societatis Iesu: Lus 41 Patres ac Fratres e Lus 40b).

No catálogo de 1749 aparece referido como estudante do 4º ano de Filosofia no Colégio de Coimbra e avaliado como muito capaz "bene valetudine". No catálogo de 1754 é referido como Professor de Matemática no Colégio do Espírito Santo, em Évora, achando-se a fazer o magistério, fase de formação que antecede os estudos de Teologia e classificado como "optime valetudine". No *Status Antiquae Provínciae Lusitanae Societatis Iesu tempore persecutionis Pombalinae* 13 Dec. 1758-14 Aug. 1760, acha-se integrado na comunidade do Colégio de Coimbra.

A partir do ano de 1759, e mais concretamente após a lei de expulsão da Companhia de Jesus, de 3 de setembro desse ano, tiveram início uma série de medidas que visavam desmantelar o numeroso corpo constituído por aproximadamente 1564 jesuítas, tendo em conta os números fornecidos pelo catálogo mais próximo do ano da expulsão. Prisões nos temíveis cárceres de S. Julião da Barra, Almeida, Junqueira, Azeitão e Trafaria. Secularização forçada durante o cerco particularmente dirigida aos não professos, mas que arrastou mesmo alguns professos de quatro votos para a demissão da vida religiosa. Expulsão do maior número para os Estados da Igreja e deportação de um número reduzido de jesuítas para as costas africanas. Estes jesuítas pertenciam às sete províncias e vice-províncias de que se compunha a Assistência Lusitana (Portugal, Brasil, Maranhão, Goa, Malabar, China e Japão).

António de Vasconcelos acha-se entre o grupo que foi vítima da mais massiva medida de desmantelamento da Assistência Lusitana, que foi *o embarque forçado em nove expedições* do grosso dos elementos da província e das missões. Os embarques processaram-se do seguinte modo: de 24 de outubro de 1759 a 7 de julho de 1761 aportaram em oito expedições (três de jesuítas portugueses, duas de jesuítas das duas províncias do Brasil e Maranhão e as restantes três das Ilhas da Madeira e dos Açores, de Goa, da China e do Japão) ao porto de Civitavecchia, um total de 1036 jesuítas. A estes juntar-se-iam em 1767, uma expedição de mais trinta e nove saídos das prisões de Lisboa, dos quais dez eram estrangeiros. Segundo o *Cathalogo Generalis Assistentiae Lusitanaem* de 1767 tinham desembarcado nos territórios papais, um total de 1075 jesuítas, dos quais um bom número tinha, já nesse ano, rendido a alma ao Criador em terras italianas. No entanto o levantamento a que procedemos fez vir à luz um número ainda superior, ou seja de 1104 jesuítas que chegaram a Itália após 1759[3].

[3] Cf. António Júlio Limpo Trigueiros, SJ e Maria Grazia Russo, *I Gesuiti dell'Assistenza Lusitana esiliati in Italia (1759/1831)* Pádua, CLEUP (Coop. Libraria

No longo do período que vai de 15 de fevereiro a 24 de outubro de 1759, designado por período do cerco, em que o Colégio de Coimbra bem como as restantes casas da Companhia de Jesus foram cercadas pelas tropas, António de Vasconcelos era ainda escolástico, ou seja, embora já ordenado sacerdote ainda não emitira os últimos votos. O seu nome figura na lista das 141 pessoas expulsas do Colégio de Coimbra, entre as quais se contavam os padres que ainda não tinham feito a profissão solene, os escolásticos ainda não ordenados, os estudantes de Filosofia e os de Retórica, os irmãos coadjutores e os noviços[4]. Transferido de Coimbra para o Porto e dali para Lisboa, a 30 novembro de 1759 foi conduzido aos navios no Tejo juntamente com os restantes irmãos do Colégio de Coimbra e embarcado para os Estados da Igreja, aportando a Civitavecchia a 7 de fevereiro de 1760, setenta e dois dias após a partida de Lisboa. A sua profissão solene terá lugar apenas em Itália, possivelmente já em Sezze, a 15 de agosto de 1760.

Num primeiro período muitos dos jesuítas mais jovens foram destinados aos colégios que a Companhia tinha em Itália. Tal foi o caso de António de Vasconcelos que achamos a trabalhar no Colégio de Sezze, na província de Latina, região de Lácio, que dista de Roma uns escassos 60 km. A Companhia de Jesus possuía um colégio em Sezze desde 1589, através de uma fundação estipulada no testamento do nobre Nicoló Porci, sindico e notário em Sezze, datado de 23 de março de 1584.

No Colégio de Sezze onde em 1767 se achava António de Vasconcelos passaram pelo menos trinta jesuítas portugueses, tendo ali falecido cinco deles, no período compreendido entre 1759 e 1773, ano da extinção da Companhia de Jesus. António de Vasconcelos expulso de Portugal ainda jovem, com 32 anos, integrou, pois, o grupo que foi empregue no trabalho dos Colégios das províncias de Itália e assim se manteve enquanto a Companhia de Jesus não foi extinta.

A 21 de Julho de 1773 sobrevém a supressão da Companhia e a situação dos exilados muda substancialmente. Na memória que em 1779 faz o embaixador de Portugal, D. Henrique de Meneses a Ayres de Sá e Mello, é traçado em modo genérico o panorama do estado da Assistência Lusitana *ad dispersionem*, aquando da supressão da Companhia em 1773, dando especial relevo às ocupações de carácter

---

Editrice Università di Padova), 2013.

[4] José Caeiro, *História da Expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal,* trad. do original latino J. Morais e J. Leite, revisão e notas de A. Leite, Editorial Verbo, 1995, vol. III, p. 307.

pedagógico que alguns exilados exerciam: "Os PP. Portuguezes ao tempo da extinção da Companhia se achavam neste Estado devididos = a saber: = a maior parte nos Hospícios de Pezaro e Urbânia = outra grande parte nos de Transtevere em Roma, e em Castelgandolfo nas Cazas do Geral e do Colégio Romano, alguns viviam empregados na Caza Professa de Roma e nos Collegios de Estado Ecclesiastico servindo nelles de Mestres, e em outros officios = outros espalhados pellas Províncias estavam ganhando a sua vida nas Parrochias, nos Seminários, nas Escolas Públicas = e hum pequeno número tinha passado a outras Religiões ou largado a Roupeta".[5]

Nesse ano de 1780 o número total de Ex-Jesuítas portugueses já é só apenas de 522, e que os grupos mais numerosos se achavam nos por ele designados "hospícios" de Urbânia, de Pesaro, do Trastevere, na villa Rufinella, em Frascati, em Tivoli e na Casa Professa do Gesù, em Roma.

Mas para além destes encontramos espalhados por diversos lugares dos Estados Pontifícios mais 132 ex-jesuítas, com grupos mais numerosos em Bolonha, Ferrara, Imola, Ravenna, Cesena, Spoleto e Ancona especialmente ocupados como mestres nos colégios que a Companhia tinha nestas cidades. Mas muitos achavam-se isolados ou aos pares em mais de 40 povoações. Dos catálogos consultados consegue-se reconstituir o tipo de ocupação que desempenham apenas um escasso número. Destes achamos quatro mestres de Retórica, Filosofia e Teologia no Colégio de Tivoli, um reitor do Seminário em Visso, um Pároco em Ceri, um Mestre-escola em Bracciano e outro em Sellano, um, o P. Cláudio Fiúza, Arcipreste na Ilha Farnese, um Capelão no Hospital de S. Giacomo, um capelão do Doge de Veneza e outro Reitor na Igreja de Santo António dos Portugueses, em Roma.

Muitos dos que se achavam dispersos exerceram funções de mestres-escola nos diversos povoados, e outros estariam junto de famílias nobres como perceptores e mestres. Tal foi provavelmente o destino de António de Vasconcelos após 1773. Nos catálogos posteriores àquela data o seu nome figura sempre na povoação de Licenza, na mesma província de Lácio, que se situa numa região montanhosa designada por Montes Lucretinos e conta hoje apenas com uma população de mil habitantes. Nesta recôndita povoação, achava-se como pároco desde 1773 um seu conterrâneo e possivelmente parente, o ex-jesuíta português P. José Xavier de Vasconcelos. Localizamos ali a presença de um total de quatro

[5] Negócio dos Ex- Jesuítas Portuguezes (doc. autógrafo de D. Henrique de Meneses, Conde da Ericeira), Abril de 1780, AHU (Arquivo Histórico Ultramarino/ Lisboa), Reino 74, doc. 2742.

jesuítas portugueses exilados que aqui morrem entre 1797 e 1801: João Monteiro (1720/1797), coadjutor temporal; Joaquim Leonardo Peixoto (1736/1799) e José Xavier de Vasconcelos (1735/1799) e António de Vasconcelos (1727/1801). Terão certamente constituído uma pequena comunidade sobrevivente à hecatombe que se abatera sobre a ordem inaciana, que uma vez encerrados os colégios, ali se refugiou após a supressão.

O último sobrevivente deste pequeno reduto jesuítico de Licenza, António de Vasconcelos aqui exala o último suspiro a 3 de março de 1801, contando 74 anos de idade, quarenta dos quais passados no exílio.

Só uma investigação mais aprofundada junto dos arquivos comunais e paroquiais de Licenza permitirá traçar o percurso dos últimos vinte anos da vida do homem que permitiu que um importante acervo documental visse a luz do dia, mais de 200 anos após a sua morte, e cujo nome foi resgatado ao inexorável esquecimento a que se acharia votado.

COLÉGIO DE JESUS – EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_6

De Coimbra a Pequim:
história e geografia do aristotelismo "conimbricense"
From Coimbra to Beijing:
history and geography of Coimbra Aristotelianism

Mário Santiago de Carvalho
Universidade de Coimbra
Instituto de Estudos Filosóficos da UC (IEF)
Departamento de Filosofia, Comunicação
e Informação da Faculdade de Letras da UC
ORCID: 0000-0002-8257-9962

Resumo: O estudo parte do percurso histórico e geográfico do denominado Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (i.e. os Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, 1592-1606) para se deter num itinerário filosófico de Aristóteles, de Coimbra a Pequim (1542-1683). Termina-se discutindo o insucesso desta translação para Oriente (translatio studii) fornecendo uma tentativa de explicação para tal.
Palavras-Chave: Aristotelismo, Filosofia Jesuíta, Conimbricenses, Confucionismo, Globalização

Abstract: The study begins with the historical and geographical route of the so-called Jesuit Aristotelian Coimbra Course (i.e. the Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, 1592-1606) but dwells on one of Aristotles's philosophical itinerary, from Coimbra to Beijing (1542-1683). Finally, the study tries to give an explanation for the failure of its translation to the East (translatio studii).
Keywords: Aristotelianism, Jesuit Philosophy, Conimbricenses, Confucianism, Globalization

1. Ainda não há muito, a Coimbra e à sua Universidade, associaram-se os nomes e a obra de Jacques Derrida e Jean-Paul

Ricoeur.[1] Estes dois filósofos de expressão francesa não são, evidentemente, os únicos a conhecerem uma dada relação com o contributo coimbrão para a filosofia. Entre outros casos mais, cuja história ainda está por fazer (e para a qual Joaquim de Carvalho, como persistente cabouqueiro, tão afoitamente labutou), sobressai a figura de Aristóteles, mediado embora pelo *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, de que aqui nos ocuparemos. Seguramente que os dois pensadores franceses se sentiriam lisonjeados por figurarem ao lado de tão relevante companhia, que decerto sempre os superará, mas a associação do Estagirita a Coimbra não é tão circunstancial, como no caso da dos dois pensadores de expressão francesa.[2] Contudo, bastará uma rápida e superficial inspeção às histórias da filosofia, e mormente à narrativa que mais se tem dedicado à história dos aristotelismos, para que Coimbra não seja mais do que um vazio, um silêncio, um flagrante e confrangedor hiato. O facto em si não é estranho, embora seja incómodo. Ele é, sobretudo, explicável: após ter sido dominada editorialmente pela Alemanha e pela França (e em menor extensão, pela Itália), a historiografia filosófica segue agora os interesses financeiros das grandes casas editoriais de expressão inglesa; ora, ambas as esferas linguísticas são, basicamente, bastante ignorantes, acerca do que se pensa, escreve e publica em idiomas mais distantes do centro da Europa. Trata-se de um caso de aglossia, particularmente grave por estarmos a tratar de uma das línguas com mais falantes no mundo e, por isso mesmo, com um promissor futuro e um lugar político cada vez mais crescente. Na verdade, pois a vaga expressão "centro da Europa" comporta muitas culturas de prestígio, deveríamos ser mais precisos e sobretudo inculpar desse estulto e rudimentar desconhecimento linguístico os historiadores de filosofia falantes de inglês, de francês, de alemão e de italiano. Curiosos e corajosos como Lothar Thomas, a despeito do que Joaquim de Carvalho numa "notícia" sobre a obra daquele escreveu, são, nos dias que correm, praticamente inexistentes.[3] Mas também há, infelizmente, culpas autóctones. Esforços e graus de preparação científica, de sensibilidade cultural e de disciplina metodológica afins aos de Joaquim de

[1] Fernanda Bernardo, *Derrida em Coimbra*, Coimbra, 2006; Maria Luísa Portocarrero e José Beato, *Ricoeur em Coimbra: Receção filosófica da sua obra*, Coimbra, 2016.

[2] Cristiano Casalini, *Aristotele a Coimbra. Il 'Cursus Conimbricensis' e l'educazione nel 'Collegium Artium'*, Roma, 2012; trad. port., *Aristóteles em Coimbra*, Coimbra, 2016.

[3] Lothar Thomas, *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*, trad., vol. 1, Lisboa, 1944; vd. Joaquim de Carvalho, Recensão, in *Biblos* 20 (1944), 497-99.

Carvalho ou de José Sebastião da Silva Dias são, via de regra, nas nossas academias, e lamentavelmente, reduzidíssimos. Convenhamos, em termos de preparação exigível, não é equiparável trabalhar-se sobre um filósofo contemporâneo ou sobre um outro separado de nós por tantos séculos e que escreveu num idioma cujo conhecimento é, hoje em dia, cada vez mais extravagante e raro. Enfim, de Lopes Praça a Pedro Calafate, a cultura da investigação filosófica de matriz historiográfica tem caminhado muito lentamente, entre nós.[4]

Tempos houve em que, em vez do inglês, a língua dominante da filosofia era o latim.[5] Depois do grego, Aristóteles conheceu uma riquíssima e fecunda história no idioma de Cícero e, neste longo trânsito continental, a cidade do Mondego – graças a episódio "visto de Coimbra" celebrado por este volume – desempenhou papel saliente. Em razão de um tal trânsito (*translatio studiorum*), a filosofia não poderá ser só objeto de história. Subjacente à sua expressão e componente historicamente expansiva, à sua produtividade histórica, a filosofia comporta também uma dimensão geográfica e territorial. Da Magna Grécia à Califórnia, passando pela França, Espanha ou Portugal também, o pensamento do filósofo de Estagira territorializou-se progressiva e inevitavelmente, ao longo do seu tão fecundo e apelativo devir. Por esta razão, vimos invocando a necessidade de se aprofundar mais a componente geográfica da filosofia, para o que chegámos mesmo a introduzir o neologismo "Wirkungsgeographie",[6] desde logo para também se poder compreender cada vez melhor o papel desempenhado pelo Colégio de Jesus na expansão territorial e eventualmente colonizadora da filosofia aristotélica, entre os séculos XVI e XVIII, no caso que aqui e agora nos interessará.[7] Dificilmente se poderia falar de um aristotelismo

[4] Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal*. Edição preparada por P. Gomes, Lisboa 1974 [orig.: 1868]; Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, 7 vols., Lisboa, 1999-2000.

[5] Cf. Mário S. de Carvalho, "Linguagem e Mundo. Latim Filosófico e Identificação Europeia", in Nair Castro Soares et al. (coord.), *Latineuropa. Latim e Cultura Neolatina no processo da identidade europeia*, Coimbra, 2008, 129-148.

[6] Mário S. de Carvalho, "Philosophy at the Geopolitical Service of Mission: Coimbra Jesuits's 'Wirkungsgeographie' (1542-1730)", *Institute of Jesuit Studies: Research on Jesuits and the Society of Jesus* (no prelo).

[7] Yves Lacoste, "A Geografia", in *História da Filosofia*, sob a direção de François Châtelet, vol. 7: *A Filosofia das Ciências Sociais de 1860 aos nossos dias*, Lisboa, 1977, 229. Já destacou, Ugo Baldini ("The Portuguese Assistancy of the Society of Jesus and scientific activities in its Asian Missions until 1640", in AA.VV, *História das Ciências Matemáticas, Portugal e o Oriente/History of Mathematics, Portugal and East Asia*, Camarate, 2000, 49-104), a importância de noções como "espaço" e

"latino-americano" (eventualmente "africano", mas aqui o nosso conhecimento é deveras escasso), e muito mais dificilmente se poderia falar de um aristotelismo "oriental" ou "extremo-oriental", sem evocarmos a ação do Colégio de Jesus, eventualmente começada a ser arquitetada em 13 de junho de 1542, isto é, no dia em que os primeiros jesuítas, encabeçados por Simão Rodrigues, arribam por fim à cidade de Coimbra tomando contacto *in loco* (esta é a palavra certa) com todo o potencial expansionista do novo programa político-cultural de D. João III. Francisco Xavier demandará o oriente com a cruz; sem o saber então, Simão Rodrigues contribuirá para que outros companheiros lá cheguem, mais com livros do que com a cruz, aqueles outrora escritos em grego, mas explicados em latim, no alto da colina de onde se avistava o Mondego. Apresentemos o ambicioso panorama crua e dramaticamente: frente a um território geográfico europeu com pouco mais de noventa e dois mil quilómetros quadrados e uma população estimada em um milhão e trezentas mil pessoas, toda uma desmedida ambição missionária (e, por este mesmo lado, com um efeito colateral filosófico, como

"região" na constituição de diversidades das atividades jesuítas; entre alguns tópicos recentes relacionados com a geopolítica estão os de "agency" e "territory", veja-se Arianna Magnani, "The Imported Culture: Who Is the Dummy? Considering 'Agency' in the Circulation of Chinese Books in Europe during the Seventeenth-Eighteenth Centuries" *Annali di Ca' Foscari*. Serie orientale 54 (2018): supplemento, 575-594; *The Territories of Philosophy in Modern Historiography*, ed. by C. König-Pralong et al., Turnhout-Bari, 2019. "Geografia" é também uma noção-chave que comparece v.g. no estudo de Henrique Leitão, "A periphery between two centres? Portugal in the scientific route from Europe to China (16th and 17th centuries)", in Ana Simões, Ana Carneiro, Maria Paula Diogo (eds.), *Travels of Learning. A Geography of Science in Europe*, Dordrecht, 2003, 19-46. De modo mais amplo, veja-se Robert Batchelor, "Introduction. Jesuit Cartography" *Journal of Jesuit Studies* 6: 1 (2019), 1-13. Para um estudo relacionado com a geografia jesuíta portuguesa, vd. Armando Duarte Senra Martins, *Geografia e Mentalidade. Edição crítica e Estudo do Livro 2º da 'Cosmotheoria' de António de Castelbranco S.I.* Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos, Lisboa: Faculdade de Letras, 2004. Por último, e em geral, para a recente tendência de ligação da filosofia com a geografia, veja-se *Philosophy and Geography I: Space, Place and Environmental ethics*, ed. by Andrew Light and Jonathan Smith, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 1997; *II: The Production of Public Space*, ed. by Andrew Light and Jonathan Smith, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 1998; *III: Philosophies of Place*, ed. by Andrew Light and Jonathan Smith, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 1998. Veja-se também o nosso "Acidentais ocidentes e a surdez de Aristóteles. Para uma geografia da Filosofia", *Biblos* n.s. 2 (2004), 189-218; finalmente, pela riqueza de sugestões para investigação futura, aplicada embora ao nosso tema, Luna Sabastian, "Spaces on the temporal move: Weimar *Geopolitik* and the vision of an Indian science of the state, 1924-1945", *Global Intellectual History*, 3:2 (2018), 231-253, DOI: 10.1080/23801883.2018.1450619

veremos) frente a um imenso espaço meridional e oriental terrestre e marítimo entre o Brasil, a África, a Índia e o Japão.[8]

2. A expansão da Companhia de Jesus conseguiu virtualmente dar a volta ao mundo[9] e, por isso, alguns aspetos da sua ação missionária concita os estudiosos das relações internacionais nos dias de hoje.[10] Nestes últimos termos e do nosso exclusivo ponto de vista, esta situação concita-nos para um território situado algures entre o campo da denominada "filosofia comparada" e o desafio de uma comunidade intercontinental de comunicação (*Weltweisheit* não na aceção kantiana, mas literal do vocábulo). Assim e para o escopo que nos interessa – restringir-nos-emos às relações Coimbra/Pequim – evoquemos, primeiro, cinco factos. Em dezembro de 1594, o jesuíta italiano Alexandre Valignano fundia em Macau a residência da Madre de Deus (ligada à vice-província chinesa) com o Colégio de São Paulo (ligado à província japonesa), gesto que, enquanto eventual desafio à predominância do *collegium maximum* de Goa, tem sido interpretado como uma primeira ameaça ao Padroado e, por isso também aos interesses geopolíticos portugueses.[11] Registe-se, imediatamente, que, nos quatro factos que ainda restam indicar, todos eles deixam de ser protagonizados por portugueses, e sabemos como as políticas, primeiro, de Roma, e depois de Paris, se interessaram por suprir, e de seguida substituir-se, ao poder de Lisboa/Madrid. Segundo facto: entre 1613 e 1619, proveniente da China, o jesuíta valão Nicolas Trigault afadigava-se, visitando os editores mais prestigiados da Europa, na aquisição de livros destinados ao acervo de uma biblioteca para Pequim encontrando-se, na sua mala de compras, todos os

[8] Cf. Dauril Alden, *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond*, Stanford, 1996.

[9] Steven J. Harris, "Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge", in J.W. O'Malley et al. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto Buffalo London, 1999, 233; Elisabetta Corsi, "Le categorie filosofiche nella missione gesuitica", in *Scienza Ragione Fede. Il genio di P. Matteo Ricci*, a cura di Claudio Giuliodori e Roberto Sani, Macerata, 2012, 129-131.

[10] Olga Vilenovna Volosyuk et al., "Jesuit strategy in Japan and India in the 16th Century as a precursor to modern Western 'Soft Power'", *Vestnik RUDN. International Relations* 17: 2 (2017), 391-401.

[11] Andrew C. Ross, "Alessandro Valignano: The Jesuits and Culture in the East", in J.W. O'Malley et al. (ed.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts* …, 336-351, e 399. Abarcando múltiplas áreas culturais do avanço jesuíta no território continental chinês, veja-se Kaijian Tang, *Setting Off from Macau. Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties*, Leiden-New York, 2015.

volumes do denominado *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*.[12] Terceiro: escrevendo, na China (1623), um manuscrito com um título de dimensão germânica, embora no idioma português, a *Resposta Breve sobre as Controversias do Xámtý, Tien Xîn, Lîm hoên, e outros nomes e termos sinicos: para se determinar quaes delles podem ou não podem usarse nesta Cristandade*,[13] o jesuíta siciliano Niccolò Longobardi informa-nos de algo sobre a história da filosofia em Coimbra que durante muito tempo ignorámos, a saber: um dos mais importantes conhecedores de Aristóteles do século XVI, o jesuíta português Pedro da Fonseca, teria ensinado a *Physica*; com efeito, Longobardi reproduz naquele manuscrito algumas passagens das glosas petrinas àquele documento e monumento grandioso do Estagirita, atinente à chamada filosofia natural. Quarto facto: ainda em 1623, num título que vinha conhecendo a intervenção de várias mãos, *Zhifang waiji* 職方外紀 (*Guia das Terras Estrangeiras*),[14] era

[12] M. S. de Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Coimbra--Lisboa, 2018, 21-22. Sobre o Curso acima referido, remetemos também para a Enciclopédia em-linha que coeditamos com Simone Guidi, www.conimbricenses.org. No entanto, em vista de um melhor entendimento do que a seguir diremos, talvez seja bom ter presente a constituição do Curso, nos seus oito títulos originais: *Physica* (1592), *De Caelo*, *Meteororum*, *Parva Naturalia* e *Ethica* (1593), *De Generatione* (1597), *De Anima* (1598) e *Dialectica* (1606); à exceção deste último, escrito por Sebastião do Couto, todos os demais são da lavra de Manuel de Góis. Adiante referiremos dois nomes mais, entre os autores, de apêndices embora, Baltasar Álvares e Cosme de Magalhães.

[13] Veja-se APF [= Arquivos da 'Propaganda Fidei'], Ms. SC Indie Orientiali Cina, vol. 1: fol., 145r-168r; recorremos também à tradução latina, *Traductio Originalis inclusi de Lusitana Lingua in Latinam ut facilius legitur a SS Congregatione de Propaganda*, APF, ff. 170r-196r. Jean-Dominique Gabiani (1623-96) data a *Resposta Breve* de Longobardi nos anos 1623/24; vd. Henri-Bernard Maître, "Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois", *Recherches de science religieuse* 36 (1949), 69. Como ficou dito, o texto do manuscrito foi também traduzido para latim (1661) por Antonio Caballero de Sancta Maria OFM (1602-1669), destinado à S Congregação romana, "De Propaganda", e ainda para a língua francesa (1701) por Louis Champion de Cicé MEP (1648-1727); existe igualmente uma tradução inglesa, publicada como livro 5 de Domingos Fernandez Navarette, *An Account of the Empire of China, Historical, Political, Moral, and Religious, in A Collection of Voyages and Travels*, 4 vols, London, 1704, vol. I, 183-224; para uma primeira análise deste texto vd. Claudia von Collani, "The Treatise on Chinese Religions (1623) of N. Longobardi, S.J.", *Sino-Western Cultural Relations Journal* 17 (1995), 29-37. Leibniz conheceu a tradução francesa acima indicada (vd. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*, Herausgegeben und mit einer Einleitung von Rita Widmaier, Textherstellung und Übersetzungen von Malte-Ludolf Babin. Hamburg: Felix Meiner, 2006, 691-2).

[14] Cf. C. Jami, "Image and Patronage: the Role of Portugal in the Transmission of Scientific Knowledge from Europe to China", in *História das Ciências Matemáticas* …,

possível ler-se, em língua chinesa, numa descrição do reino do Portugal da passagem do século XVI a XVII – numa espécie de um *Lonely Planet Guide* – o louvor às suas duas Universidades, e um elogio ao prestígio intelectual do primeiro dos únicos dois professores jesuítas da Universidade de Coimbra, Francisco Suárez. Último episódio: em 1683 o eminente jesuíta flamengo Ferdinand Verbiest apresentava ao Kangxi, o terceiro imperador da dinastia Qing, uma obra monumental em sessenta volumes, o *Qiongli Xue* 窮理學 (*Estudos sobre a compreensão dos Princípios*)[15] dos quais só conhecemos catorze, uma iniciativa desmedida e deveras ambiciosa, também possível, como diremos adiante, graças ao trabalho de Coimbra e à adaptação que deste fizeram um grupo notável de eruditos italianos, chineses e portugueses.

Todos estes episódios têm, de uma maneira ou de outra, a ver com Aristóteles em/de Coimbra. O primeiro, porque no colégio macaense, seguindo-se os ritos coimbrões, a filosofia só podia ser ensinada enquanto comentário ao Filósofo da Macedónia.[16] O segundo, em virtude da compra, em mercado livreiro, dos exemplares do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. O terceiro, porque, embora o manuscrito de Longobardi versasse a denominada controvérsia teológica dos termos (não confundir com a famigerada controvérsia dos ritos[17]), somos surpreendidos pela notícia de um texto filosófico desconhecido do mais eminente dos jesuítas conimbricenses, quiçá datável do seu ensino ou no Colégio de Jesus, ou no Colégio das Artes, e surpreendidos ainda por citações de algumas passagens literais do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. O quarto episódio, porque a Universidade de Coimbra receberia já então, naquelas paragens, a atenção e curiosidade informativa provavelmente não muito distinta, de um ponto de vista editorial, é claro,

345. Tal como demonstra Florin-Stefan Morar ("The Westerner: Matteo Ricci's World Map and the Quandaries of European Identity in the Late Ming Dynasty", *Journal of Jesuit Studies* 6:1 (2019), 14-30) a ideia cartográfica nuclear de Matteo Ricci serviu para criar e sustentar uma identidade Europeia "occidental".

[15] Noël Golvers, "Verbiest's Introduction of Aristoteles Latinus (Coimbra) in China," in *The Christian Mission in China in the Verbiest Era*, edited by Noël Golvers, Leuven, 1999, 33-53.

[16] Domingos Maurício Gomes dos Santos, *Macao the First Western University in the Far East*, Macao, 1994, 79 (= Id., "Macao primeira universidade ocidental do Extremo Oriente", *Anais da Academia Portuguesa de História* 17 (1968), 203-237).

[17] Na nunca por demais saudada edição portuguesa de G.W.F. Hegel, *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Tradução, introdução e notas de José Barata-Moura, Porto, 1995, 184, nota 17 este comentador cai infelizmente na confusão acima denunciada.

ao daqueles voluminhos manuseáveis e folclóricos pelos quais os turistas de hoje ainda teimam em ver apressadamente o Pátio das Escolas ou a Biblioteca Joanina. Por último, porque a frustrada desmesura de Verbiest recorria, numa parte deveras representativa, à receção do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Estes factos devem ser lidos à luz da situação "política" de uma enorme distância entre as culturas cristã e não cristã e na qual "do ponto de vista contemporâneo aos séculos XVI e XVII os padres jesuítas eram os senhores do conhecimento europeu cristão."[18] Consequentemente, a tentação de incorrerem no vício da futura palavra marxiana do *18 de Brumário de Louis Bonaparte* – não se podendo representar, cabe-nos a nós fazê-lo – era inevitável.[19] Embora esta história não tenha sido totalmente bem sucedida, apraz-nos registar, desde já, que aquele vício foi magnificamente evitado. Entre outros fatores, a apropriação de um registo estoico feita pelos manuais de Coimbra é uma das explicações para que o perigo tivesse sido obviado.

3. Porque narcisisticamente europeizante qualquer história da filosofia publicada ou que o venha ainda a ser, narrará a deriva do peripatismo latino, pelo menos em quatro ritmos, silenciando totalmente um quinto, o da disseminação histórica e geográfica do maior empreendimento filosófico português de todos os tempos, o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*. Ainda não vislumbrámos no século XXI filosófico português nada que pudesse ombrear com aquela produção. Grosseiramente apresentados, esses quatro ritmos, foram os seguintes: o momento analítico boeciano (na Roma do século VI);[20] o momento arábico-islâmico (iniciado nas penínsulas itálica e ibérica e coincidente com a expansão do Islão);[21] o momento universitário que nos restituirá finalmente o *corpus aristotelicum* em língua latina, tal como o conhecemos hoje (sobretudo em França

[18] Takao Abé, *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Leiden-Boston, 2011, 8: "From a contemporary sixteenth or seventeenth century standpoint, Jesuit priests were masters of Euro-Christian knowledge."

[19] Karl Marx, "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", in *Karl Marx/ Friedrich Engels* – Werke Band 8, Berlin/DDR, 1960, 198: "Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden."

[20] Henry Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della lógica, della teologia e della filosofia*, trad., Bologna, 1986.

[21] Mário Santiago de Carvalho, *Falsafa. Breve introdução à filosofia arábico-islâmica*, Coimbra, 2006.

e nas Ilhas Britânicas);[22] o renascentista, enfim, acerca do qual se fala, muito acertadamente, no plural, de "aristotelismos",[23] mas que displicentemente tem impedido qualquer referência à incubação de um quinto movimento, o conimbricense precisamente. Desde logo, este último conhece uma conspícua particularidade, a de Aristóteles ver interrompida a sua deslocação para Ocidente – lembremos que uma tal deslocação só se concluirá, no século XX, na Califórnia – e de, inesperadamente, irromper para Sul e para o Oriente e o Extremo Oriente. Estava aberta a porta para uma primeira globalização do peripatetismo[24] e o facto de um tal episódio ocorrer sob os títulos de um quase desconhecido professor de Filosofia, o jesuíta alentejano Manuel de Góis ajuda a perceber, talvez, (quiçá, além do famigerado antijesuitismo), por que razão não é possível ler-se nenhum capítulo sobre a "escola de Coimbra" na historiografia ocidental da Filosofia.

No século XVI tudo era diferente, neste particular. Protagonizava-se uma história que merece ser retomada para conhecer, aprofundar e criticar. Não o podendo, aqui, fazer, trataremos de deixar algumas informações e pistas para evitar o incómodo e pouco atilado prolongamento de um imerecido silêncio. Esta história é, de facto, empolgante, mas a sua narrativa será aqui abreviada, confinada mais a protagonistas e eventos e menos a ideias, embora, assim nos esforçaremos, na sua versão mais atualizada possível.[25] Com a calendarização que deixamos no fim deste capítulo, pode o leitor suprir algumas lacunas no relato breve que se segue.

A obra que conhecerá um inesperado destino na China, o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, compõe-se de oito títulos de

---

[22] F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, 1966.

[23] Brian P. Copenhaver & Ch. B. Schmitt, *A History of Western Philosophy 3: Renaissance Philosophy*, Oxford-New York, 2002.

[24] Mário Santiago de Carvalho, "O Curso Conimbricense, a primeira filosofia glocal", *Rua Larga* 50 (novembro 2017), 34-36.

[25] Sobre este enorme empreendimento filosófico, será suficiente, talvez, remetermos apenas para dois dos nossos trabalhos, supra citados, a saber: *Conimbricenses. org. A Digital Encyclopedia of Coimbra Aristotelianism*, in: http://www.conimbricenses.org e *O Curso Aristotélico...*; para textos, eventualmente mais abrangentes, vejam-se, também da nossa autoria: "Manuel de Góis: the Coimbra Course and the Definition of an Early Jesuit Philosophy», in C. Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Leiden, 2019, 347-372, e «西方灵魂论传练: 导论» [Xīfāng línghún lùn chuán liàn: Dǎolùn = "Uma Introdução à Teoria ocidental da alma"], 西学东渐研究. 第七辑 西方灵魂论进展 [*Xīxué dōng jiān yánjiū. Dì qī jí, Xīfāng línghún lùn jìnzhǎn = Research on Western Learning Eastward* (Seventh Series): *The Development of Western Soul Theory*], Beijing, 2018, 1-25.

filosofia aristotélica, publicados em quatro tomos, entre 1592 e 1606, em Coimbra e em Lisboa, da autoria dos padres jesuítas (vamos citá-los por ordem decrescente de intervenção) Manuel de Góis (1543-1597), Sebastião do Couto (1567-1639), Baltasar Álvares (1560-1630) e Cosme de Magalhães (1551-1624). Basicamente, por terem saído do prelo sem referência aos seus redatores, mas sob a chancela do Colégio de Jesus de Coimbra, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In (...) libros Aristotelis Stagiritae*, a obra metonimizava ou identificava a filosofia jesuíta. Por tal razão, não nos surpreende a óbvia e natural compra de Trigault, no centro da Europa. Seguramente, surpreenderá mais o facto de, além de terem sido instrumento de estudo nos dois colégios de Coimbra (e em outras cidades europeias, conforme testemunho de Descartes, por exemplo, sobre La Flèche), todos esses comentários também terem sido objeto de estudo nos barcos que partiam periodicamente do estuário do Tejo, e voltavam a sê-lo nos Colégios das várias latitudes do mundo em que a Companhia de Jesus instituía ensino de filosofia (*philosophia*). Devidamente adaptado para o campo filosófico, as diferenças entre o seu acolhimento na Bahia, em Goa ou em Pequim, propomos nós aqui, explicar-se-iam no que hoje denominamos por "estética da receção" (*Rezeptionästhetik)*. Seguramente que o leitor destas linhas não levará demasiadamente a mal uma certa traição nesta passagem do campo literário para a filosofia. No fim de contas, Hans Robert Jauss, um dos mais importantes teóricos da *Rezeptionästhetik*, foi um não menor discípulo de Hans-Georg Gadamer. Avançando um pouco em relação à bitola foucaultiana com que há alguns anos nos propusemos começar a ler o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*,[26] o conhecimento do acolhimento chinês deste comentário filosófico coimbrão tornou-nos mais sensíveis à necessidade de operativamente se virem a introduzir, na investigação por fazer, noções e conceitos como "horizonte de expectativas" ou "comunidade interpretativa". Esta é, estamos em crer, uma estratégia mais consonante com o território, por nós denominado, *Wirkungsgeographie*. As intervenções que Francisco

[26] M.S. de Carvalho, "Filosofar na época de Palestrina. Uma introdução à psicologia filosófica dos 'Comentários a Aristóteles' do Colégio das Artes de Coimbra", *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002), 389-419, depois publicado em: *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, 2010, 29; trad. italiana por Alfredo Gatto: *Psicologia e Etica nel 'Cursus Conimbricensis'*. Presentazione di Francesco Mattei, Roma, 2015; cf. H.R. Jauss, *A Literatura como Provação – História da Literatura como Provocação Literária*, trad., Lisboa, 1993 [original de 1970]; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960.

Furtado (1587-1653);[27] Alfonso Vagnone (1568-1640);[28] Giulio Aleni (1582-1649);[29] Francesco Sambiasi (1582-1649);[30] o "Dr. Paulo", Xu Guangqi (1562-1633)[31] e o "Dr. Leão", Li Zhizao (1565-1630)[32] fizeram no *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* obriga a historiografia a desviar a atenção das condições de produção da obra para as várias comunidades interpretativas e as suas expectativas.[33] Um pouco mais tarde, como dissemos, o *Qiongli Xue* de Ferdinand Verbiest incluirá uma adaptação da *Dialectica* de Sebastião do Couto (*Mingli Tan* /名理探 = *Investigação Sobre os Nomes*), então com o novo título *Libian zhi wugongcheng* 理辨之五公稱 (*Os cinco universais lógicos*); o *Litui zhi Zonglun* 理推之總論 (*Teoria Geral do Raciocínio*), acrescido de uma versão do comentário aos *Analytica priora*, antes traduzidos pela dupla Furtado/Zhizao; além de traduções de tópicos da *Physica* de Manuel de Góis (entre outras matérias não aristotélicas), intitulada *Xingxing zhi Litui* 形性之理推 (*Razões Físicas*); além do *Lingyan Lishao* 靈言蠡勺 (*Humilde*

[27] Han Qi, "F. Furtado (1587-1653) S.J. and his Chinese Translation of Aristotle's Cosmology", *Historia da ciéncias matemáticas…*, 169-179; Elisabetta Corsi, "Le categorie filosofiche nella missione gesuitica", in *Scienza Ragione Fede. Il genio di P. Matteo Ricci*, a cura di Claudio Giuliodori e Roberto Sani, Macerata, 2012, 133, nota 64).

[28] Thierry Meynard, "Aristotelian Ethics in the Land of Confucius. A Study on Vagnone's 'Western Learning on Personal Cultivation'", *Antiquorum Philosophia. An International Journal* 7 (2013), 145-169.

[29] Eugenio Menegon, *Un solo cielo: Giulio Aleni S.J. (1582-1649): geografia, arte, scienza, religione dalla'Europa alla Cina,* Brescia, 1994.

[30] E. Corsi, "Sambiasi, Francesco", in http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-sambiase_(Dizionario-Biografico)/; E. Corsi, "Our little daily death. Francesco Sambiasi's Treatise on Sleep and Images in Chinese", in *Réligion et Littérature à la Renaissance, Mélanges en l'bonneur de Franco Giacone*, contributions réunies par François Raudaut, Paris, 2012, 427-442.

[31] Catherine Jami et al. (eds.), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, Leiden-Boston-Köln, 2001.

[32] Han Qi, "F. Furtado (1587-1653) S.J. and his Chinese Translation of Aristotle's Cosmology", in *História das ciências matemáticas…*, 170-72. Ao nome dos doutores Leão e Paulo, é costume associar-se o do budista Miguel, ou melhor, Yang Tingyun, conhecidos como os "três pilares do cristianismo chinês".

[33] Cf. Nicolas Standaert, "Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission", in Stephen Uhalley Jr & Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, New York, 2001, 81-116. Antonio Franco, *Synopsis annalium Societatis Iesu in Lusitania ab anno 1540 usque ad annum 1725*, Aubsburg/Graz: Philippi, Martini, J. Veith Haer. 1726, no "index materiarum" refere-se ainda a um, para nós ainda desconhecido Rodrigo Figueiredo, autor dos *Libri Aristotelis de Caelo, lingua sinensi*.

Tentâmen de Discussão das Matérias respeitantes à Alma, 1624) e do *Xingxue Cushu* 性學 觕述 (*Exposição Sumária de Estudos sobre a Natureza*, ca.1640), entre outros mais.[34] Da intervenção conjunta de Sambiasi e de Guangqi, o *Lingyan Lishao* (= *De Anima* e *Parva Naturalia*) merece a honra de ter sido a primeira obra de filosofia ocidental publicada na China, embora se deva antes ao *Xingxue Cushu* (= *De Anima* e *Parva Naturalia*), de Aleni, o mérito de ter sido a primeira, traduzida em mandarim (1623). Entre as demãos de Sambiasi e Aleni, o que aconteceu ao *De Anima* de Góis foi, nem mais nem menos, a extensão do mero interesse pela doutrina da alma intelectiva (mais sensível a um auditório confucionista) para a alma sensitiva (mais consentânea com o ensinamento de Aristóteles), causando-lhe embora um efeito ou uma deriva mais sinteticamente ética do que analiticamente psicológica. Entre 1623 e 1640 (esta última, data assaz significativa para a história lusitana), cabe ainda mencionar as adaptações e adaptadores dos títulos seguintes: *Houan you quan* (= *De Caelo*), por Furtado e Zhizao (1628); *Shuihua erda* (= *Parva Naturalia*), por Sambiasi (1629); *Kongji ghezi* (= *De Generatione*, *De Caelo*, *Meteororum*), por Vagnone (c. 1633); *Mingli Tan* (= *Isagoge*, *Categoriae*), por Furtado e Zhizao (1636); e *Xiushen Xixue* (= *Ethica*), *Feilu dahui* (= *Problemata*), e *Huanyu shimo* (= *De Caelo*), todos por Vagnone (1636-37).[35]

---

[34] Nicolas Standaert & Ad C. Dudink,"Ferdinand Verbiest's Qiongli Xue 窮理學 (1683)," in *The Christian Mission in China*..., 11-31; Thierry Meynard, "What the "Failure of Aristotelian Logic in Seventeenth Century China Teaches Us Today: A Case Study of the *Mingli Tan*", *Frontiers of Philosophy in China* 14/**2** (2019), 248-263; Id., "The First Treatise on the Soul in China and its Sources", *Revista Filosófica de Coimbr*a 24 (2015), 203-42.

[35] Th. Meynard, "Aristotelian Works in Seventeenth-Century China: An Updated Survey and New Analysis" *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 65.1 (2017)", 69-70. Evidentemente, porque nos situamos na geografia chinesa e no âmbito da filosofia aristotélica, silenciamos todas as outras adaptações translinguísticas, mormente catequéticas, oriundas ou ligadas a Coimbra, como v.g. a obra de Marcos Jorge (*Doutrina Cristã*, Lisboa, 1566) que teve a particularidade rara de conhecer versões em tamil, por Henrique Henriques e Manuel Martins; em concani, por Tomás Estêvão; em quicongo, por Martins Cardoso, coadjuvado por locais; e em mandarim, por João da Rocha; sobre todo este assunto vd. F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo 2 (Ação crescente da Província Portuguesa), vol. 1: Expansão, Vida Interna, Ministérios, 1938, e ainda Henrique Leitão, "The Contents and Context of Manuel Dias' 'Tianwenlüe'", in L. Saraiva & C. Jami, *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773)*, New Jersey-London-Singapore, 2008, 110; Nuno da Silva Gonçalves, "Jesuits in Portugal", in *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580*, Edited by Thomas M. McCoog, S.J., Roma/St. Louis, 2004, 727-28.

Mais importante do que o autor, de facto (seja ele Aristóteles ou Manuel de Góis ou Sebastião do Couto ou Francisco Furtado, ou Giulio Aleni, etc.), devemos ter em conta os efeitos de recognição de uma comunidade geograficamente tão distante e culturalmente difícil de intermediar. A principal distância do autor destas linhas em relação à sua antiga convocação de *Les Mots et les Choses* assenta agora na confirmação de que, na China, o texto aristotélico é ainda menos uma "ideia" platónica, um "noumeno" kantiano, sequer uma "legenda escrita" à maneira foucaultiana, do que, pragmaticamente, um meio de estabelecer um contrato entre leitor(es) e autor(es) ou, melhor ainda, uma comunidade comunicativa – geopoliticamente infrutífera, como sabemos – entre duas soberbas culturas, assaz distintas.

Abordando esta diferença geográfico-cultural e chegada de elementos exteriores à China, na sua contribuição para a obra coletiva *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future* acima citada, Nicolas Standaert justificava a diferente aproximação de Vagnoni e Furtado a Aristóteles, um italiano e um português, em função dos seus diferentes "curricula" enquanto estudantes. Porém, bastaria lembrarmo-nos do trabalho em equipa de Furtado/Zhizao para descobrirmos que tudo tem de ser ainda mais complexo e levar em linha de consideração o espaço real político concreto em que a acomodação cultural e a transmissão filosófica ia sendo laboratorizada. Aliás, sem ser novidade na história da filosofia ocidental – fácil é lembrar a cimeira Gundissalino/Avendauth, no século XII, e visto que não acompanhamos da cesura metodológica de Edward Said[36] – também Sambiasi e de Guangqi estavam a ensaiar uma tradução a quatro mãos visando um manifesto programa expansionista.

Por óbvias razões, a situação do *Mingli Tan*, isto é, a adaptação em mandarim dos livros da *Isagoge* de Porfírio e das *Categorias* de Aristóteles a partir do comentário que deles Sebastião do Couto estabeleceu para o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*,[37] merece atenção particular. Tudo indica que a dupla Furtado/Zhizao foi ainda mais ambiciosa do que a dupla Sambiasi/Guangqi porque, além da *Isagoge* e das *Categorias*, a atenção e o saber daqueles eruditos parece ter caído (dez dos trinta volumes previstos parecem

[36] Edward W. Said, *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*, trad., Lisboa, 2004, 19.

[37] Cf. Robert Wardy, *Aristotle in China. Language, Categories and Translation*, Cambridge, 2000; veja-se também Joachim Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic*, Leiden, 2011.

confirmá-lo) sobre todo o *Organon*.[38] Este primeiro ensaio de introdução da analítica (na aceção aristotélica desta palavra) ocidental na China, foi um falhanço, e a aposta na *Dialética/Mingli Tan*, por mais correta que tenha sido, epistemologicamente falando, contribuiria em muito para tal. Tudo somado, o mesmo iria acontecer com os restantes títulos, tal como é fácil de comprovar pela pronúncia dos examinadores do Kangxi ao declararem o projeto enciclopédico de Verbiest como "rebelde, erróneo e grosseiro".[39] Thierry Meynard, que neste momento seguimos, lembra como nunca poderia ser aceitável, pela parte dos sábios chineses, a proposta ocidental de localização do conhecimento e da memória no cérebro, em vez do coração mas, pelo nosso lado, poderíamos adunar igualmente a inaceitável tese dos quatro elementos, na tradição de Empédocles, ou a ideia da criação do mundo por Deus, ou a unidade (confuciana) vs. a pluralidade (aristotélica) dos sentidos e da sensação, etc. Sobretudo, tratar-se-ia de perceber se e como a analítica aristotélica poderia substituir, auxiliar ou traduzir (e cada um destes verbos tem um horizonte totalmente diferente) o diálogo entre duas culturas ímpares e secularmente consolidadas. Contudo, algo acontecia na China, tal como outrora em Bagdad – e isto para não abordarmos este ponto pela ficção, evocando o conto de Jorge Luís Borges, a *Derrota de Averróis* – a emergência de um diálogo. De um ponto de vista lexical (e é indiscutível o peso desta precisa dimensão na *Dialectica/Mingli Tan*), o simples facto de vocábulos como "lógica" (絡日伽), "dialética" (茀亞勒茀加) ou mesmo "filosofia" (费罗所非亚) terem conhecido, primeiro, a solução mais fácil da transcrição "fonética": *luorijia*, *diyaledijia* e *feiluosuofeiya*, respetivamente, evidencia a situação frágil do "diálogo". Ou ainda, se quiséssemos sair fora da dialética, teríamos também, na psicologia, o fonético para "alma", *yanima* 亞尼瑪,[40] mas o leitor deve estar prevenido para o facto de que, hoje em dia, "filosofia", por exemplo, já se diz 哲学/*zhéxué*. De facto, noutro processo de aculturação, a fácil, mas problemática, solução fonética havia sido praticada, entre outros casos mais, para "matéria" (*hylé/hayūlā*), ou para o emblemático "anniyya" (por "anitas"), além do óbvio e conhecido "falsafa" (فلسفة). Qualquer rápida consulta aos léxicos arábico-latinos da eminente Simone Van Riet revela imediatamente

[38] Thierry Meynard, "What the "Failure…, 255 e 259, nota 17.

[39] Th. Meynard, "What the Failure…", 260.

[40] Cf. Zhipeng Huang, "Encounter between Soul and Human Nature: An Examination of Xia Dachang's "Xingshuo", *Frontiers of Philosophy in China* 14: 2 (2019), 264-283.

a disparidade entre as duas línguas, latim/árabe, que, apesar de tudo, menos ingloriamente também almejavam uma "comunidade" e pareciam encetar um diálogo.[41]

4. Ora, a opção pela transcrição fonética ou a criação de um vocábulo alternativo não é coisa de somenos, como qualquer tradutor sabe, e todo o leitor de L. Wittgenstein compreende e saberá fundamentar. Apesar de uma incontestável proeza, a história e a geografia do aristotelismo "conimbricense" revelam-nos também um indisfarçável mas compreensível falhanço. Enquanto a história diz respeito ao tempo, porque a geografia é sobretudo relativa ao espaço, é de poder que teremos agora de falar. O veredicto dos examinadores ou inquisidores nomeados pelo Kangxi, a que atrás aludimos, confirma que é, de facto, o poder que aqui está em causa e, em termos de receção, uma partilha de poder (o que nunca eles poderiam ter admitido, como se compreende). Referindo-se ao empreendimento que foi a expansão do pensamento psicológico jesuíta por via da tradução, Qiong Zhang interpretava-o como uma "fundamental reestruturação da cultura chinesa com vista à dissolução da sua incomensurável alteridade."[42] Este é precisamente o ponto, assaz contundente quando Verbiest, parecendo desconhecer o significado de "incomensurável alteridade", acabou por pretender sistematizar, com vista à institucionalização, a cultura cristã ocidental chamada a escorar o diálogo e a missão num ambiente de aculturação. "Incomensurabilidade" é a maneira como epistemológica e analiticamente se falaria sobre a possibilidade ou não do comparativismo em filosofia, mas num quadro geopolítico a linguagem da receção parece-nos devidamente apropriada. Do ponto de vista "conimbricense" a pergunta deveria ser esta: o que é que a filosofia de Aristóteles, que os missionários deviam respirar, tem a ver com a cultura chinesa com que se deparavam? A resposta mais fácil e imediata passou pela redução do confucionismo a uma filosofia.

---

[41] Cf. *Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-X*. Lexiques par S. Van Riet, Louvain-la-Neuve-Leiden, 1983, 5, 232 e passim; Jean Jolivet, "The Arabic Inheritance", in *A History of Twelfth-Century Philosophy*, ed. Peter Dronke, Cambridge-New York, 1988, 113-148; num caso só, e para se testemunhar a complexidade filológica do tema, Cristina d'Ancona, "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation", *Studia graeco-arabica* 1 (2011), 23-45.

[42] Qiong Zhang, "Translation as Cultural Reform: Jesuit Scolastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature", in J. O'Malley et al. (ed.), *The Jesuits: Culture, Sciences...*, 364: "the Jesuit psychological enterprise was aimed not simply at linguistic translation, but at a fundamental restructuring of Chinese culture for the sake of dissolving its incommensurable Otherness"

Voltando ao paralelismo anterior, e reforçando o que escrevemos, a propósito no nosso *Falsafa*, é fácil perceber que não é o mesmo utilizar uma filosofia consolidada para constituir uma teologia islâmica (o mesmo aliás se passou no cristianismo latino) e empregar aquela mesma filosofia para aspirar converter quem há muito habita e respira uma cultura milenar. Sem nunca ter sido, obviamente, assim formulado, o paralelismo Confúcio/Aristóteles que o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* poderia admitir passaria pela radicação no *logos* universal (de raiz estoica).[43] Tratava-se, como temos vindo muitas vezes a sugerir, da emersão de uma tese não-aristotélica por dentro de um texto aristotélico. Dificilmente a mera redução ao estoicismo – ainda, à sua maneira vigente, numa opção como a hegeliana a que teremos de voltar – poderia ser sensibilizada por um motivo afim ao de Roger Garaudy, no século XX, segundo o qual "o ocidente era um acidente", ou seja, "...uma exceção minúscula na epopeia humana de três milhões de anos".[44] Sobretudo, diríamos nós (ponderando bem as palavras), o estoicismo não poderia ser sensibilizado porque a filosofia (*philosophia*) é ocidental, isto é, não universal. O mesmo se diga do aristotelismo, naturalmente. Se quiséssemos simplificar, para o nosso caso, dir-se-ia que, uma vez que a "filosofia fala grego",[45] se o cristianismo e o islamismo puderam reconstruir-se na esteira da Grécia, um movimento semelhante era pura e simplesmente impossível no caso de uma sabedoria consolidada, ou seja, num estádio (aquando do encontro) absolutamente superior à das duas religiões ocidentais aqui chamadas à colação. A filosofia é a maneira acidental de a Grécia se territorializar histórico-geograficamente. Entenda-se bem: não pretendemos negar o facto óbvio, ainda por cima experienciado aquando da nossa passagem docente por uma Universidade de Cantão, de que se faz e há de facto filosofia (*philosophia*) na República Popular da China. Tenha-se, por exemplo, presente o prestígio dos professores que nos vários departamentos ensinam o marxismo, isto é, uma concretização epocal da Grécia e na sua

[43] *Commentarii Collegii Conimbricensis e S.I. in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Prooemium, Coimbra, 1606, 2; veja-se ainda R. Wardy, *Aristotle in China*..., 88.

[44] Roger Garaudy, *Para um diálogo das civilizações. O Ocidente é um acidente*, trad., Lisboa, 1977, 9: "O Ocidente é um acidente. É o axioma número um de toda a invenção do futuro."

[45] Cf. Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*Tübingen, 1966, 6-7.

esteira.[46] Entretanto, por mais tentativas de equiparação ou identificação que se façam, a *feiluosuofeiya* de antanho não é a *zhéxué* de hoje, um neologismo criado no século XIX pelo japonês Nishi Amane.[47] Encontramos uma posição contrária à nossa (no caso, e bem, extensível a toda a cultura que se expressa em mandarim[48]), num oportuno ponto de Heiner Roetz.[49] Pela nossa parte, embora por razões diferentes, colocar-nos-íamos mais do lado de Herder, Hegel, Husserl, Heidegger ou Gadamer, do que de Karl Jaspers.[50] Vamo-nos servir do caso Hegel, a que todavia nos não submetemos, para ilustrar a nossa opção e tese.

Muito inspirado em Leibniz e Herder (o primeiro chegou mesmo a conhecer a *Resposta Breve* de Longobardi)[51], Hegel foi quem levou mais longe a exclusão do oriente. É evidente que as suas *Lições sobre a História da Filosofia* falam de "*filosofia* chinesa" (designadamente a propósito de Confúcio, do *Yi-King*, do *Chu-King* e do Taoismo). Jamais Hegel seria insensato ao ponto de excluir o Oriente da história mundial da razão. Mas a forma como ele abordou os casos de Confúcio – que aqui destacamos pela razão de ser a cultura que primeiro os jesuítas enfrentam –, e do *Yi-King* – igualmente, embora pela razão de Leibniz, graças à colaboração dos jesuítas também, ter visto ali uma relação com o seu projeto da *mathesis*

---

[46] Cf. Wolfgang Lippert, *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini. Der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China*, Wiesbaden, 1979. Noutro âmbito filológico, veja-se também Federico Masini, "Chinese language and Christianity", in *The Routledge Handbook of Chinese Applied Linguistics*. Eds. Chu-Ren Huang et al., London, 2019, 44-60.

[47] Cf. Heiner Roetz, "Philosophy in China? Notes on a debate", *Extrême-Orient, Extrême-Occident* n°27 (2005), 56-57 [= Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question, sous la direction de Anne Cheng] https://www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_2005_num_27_27_1196# (acedido em julho de 2019).

[48] H. Roetz ("Philosophy...", 57) lembra mesmo o caso, talvez mais significativo, a nosso ver, de um eventual paralelismo entre o trabalho de Pierre Hadot (*Exercices Spirituels et philosophie antiqúe*, Paris, 1987) e o *Resumo de Filosofia* do neo-confucionista Tang Junyi (*Zhexue gailun*, 1961) sobre a filosofia como *ars vivendi*. "Um arco hermenêutico intercontinental de encontro filosófico" era o modo como Miguel Batista Pereira se referia ao diálogo de M. Heidegger com o Budismo («Aus einem Gespräch über die Sprache. Zwischen einem Japanar und einem Fragenden» in M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt-am-Main, 1985, 83-155), vd. daquele professor, "Hermenêutica e Desconstrução", *Revista Filosófica de Coimbra* 3 (1994), 230.

[49] H. Roetz, "Philosophy... ", 49-65.

[50] Cf. K. Jaspers, *Os Mestres da Humanidade. Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus*, trad. Coimbra, 2003.

[51] G.W.F. Hegel, *Introdução...*, 181 e 184.

–, mereceriam passar pelo laboratório do diálogo intercivilizacional a fim de verificar se e como o vício acima apontado mediante uma citação do *18 de Brumário* foi de facto evitado. O trabalho moral ("popular") e comentarístico do "sábio prático" Confúcio não é tido, por Hegel, como de calibre a nele poder falar-se de filosofia especulativa. E quanto ao *Yi-King*, o veredicto hegeliano não é menos negativo: apesar de versar categorias abstratas, a obra que tanto entusiasmou Leibniz emprega categorias superficiais do entendimento, enquanto tais, isto é, nessa sua concretude, especulativamente desconsideráveis, conquanto sobretudo tão-só intuitivas, num pensamento tomado da representação habitual.

É claro que podemos sempre dizer que aquilo que Hegel pôde conhecer da cultura oriental faria corar de vergonha um qualquer intelectual mais pedante dos nossos dias.[52] Todavia, se o estoicismo que em Hegel se fenomenaliza (na e pela liberdade do sujeito individual e objetividade do real) se nos afigura vazio, também o estoicismo radical dos jesuítas (o de uma *prisca sapientia*) surge-nos cego. Ele não ajudava a refletir sobre as implicações e as possibilidades de equiparação entre o confucionismo e o aristotelismo enquanto filosofias (*philosophia*), muito pelo contrário. Recentemente, Th. Meynard tentou explicar a razão do falhanço do basilar *Mingli Tan*, e sugerir uma alternativa para os nossos dias. Ao equívoco de uma lógica apresentada como fundamento necessário do pensamento humano, escreve o professor francês de Cantão, a lógica devia ter sido apresentada apenas como mero instrumento disciplinar; e à conceção de uma lógica racional que almejava culminar na teologia, deveria ter-se acrescentado segundo o mesmo intérprete, o suporte institucional de um *curriculum* e de uma escola, haja em vista as diferentes conceções de razão e racionalidade em jogo.[53] Ora, sem nos pronunciarmos sobre a oportunidade de fazer hoje em dia filosofia aristotélica chinesa (seja o que for que isto queira dizer)[54],

[52] Cf. Edward W. Said, *Orientalismo…*, acerca da invenção do "oriente" (embora, no caso, do "oriente" árabe, mas sem deixar, por isso, de evidenciar a comum superficialidade de uma visão sobre o espaço, digamos, imprecisamente, não-ocidental). Escusado será dizer que o "orientalismo" é muito anterior, e também ligado, precisamente, aos vários tipos de expansão ocidental, veja-se, por isso, para uma área alheia à filosofia (o da história natural), mas em que também a Companhia de Jesus esteve implicada, Inês G. Županov e Ângela Barreto Xavier, "Quest for Permanence in the Tropics: Portuguese Bioprospecting in Ásia (16th. -18th. Centuries)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57 (2014), 511-548.

[53] Th. Meynard, "What the "Failure…, 256, 258, 262.

[54] Sirvam-nos dois casos, coincidentes no tempo: Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle*, New York, 2007, sobre a doutrina aristotélica da amizade

temos para nós que a redução do confucianismo a uma filosofia é uma atitude empobrecedora e colonial.[55] O confucionismo ou qualquer outra doutrina oriental já era então em simultâneo mais e menos do que uma filosofia. "Mais", porque se tratava de uma sabedoria plenamente racional, "menos" porque não conhecia, por razões óbvias, o essencialismo analítico nascido na Magna Grécia. De passagem, lembremos que os primeiros catecismos provenientes das mãos de missionários europeus com destino ao oriente – o de Alexandre Valignano, precisamente, mas um dos colaboradores do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Cosme de Magalhães, foi também autor de um outro, – caíam inevitavelmente no mesmo erro, ainda por cima de uma maneira nitidamente mais inacessível à eventual concretização de uma qualquer comunidade cultural translinguística. Quando Valignano, no seu caso pouco vendo de verdadeiro nas "seitas japonesas", perguntava "de que maneira pode entender-se que alguém tenha sabedoria e não entenda nem apreenda pela inteligência?"[56] a sua resposta evidenciava uma posição compreensível e epocalmente parcelar da "razão natural" (analítica, no caso). Muito significativamente, e de um modo assaz distinto, o estoicismo "lógico" (na aceção de *logos*) dos comentários aristotélicos jesuítas de Coimbra permitia a extensão universal da razão a todo e qualquer ser humano (*Weltweisheit*/σοφία) e, dessa maneira, abria a porta a uma real comunicação. Ninguém ignora que esta se encontrava inevitavelmente prejudicada pela geopolítica e geocultura de então, inviabilizando qualquer diálogo governado pela filosofia (*philosophia*). E como poderia ter sucedido diferentemente, se o governo desta só seria possível após o seu enraizamento demorado e nunca num contexto e programa estratégicos em que Aristóteles (no caso) era tão-só subsidiário? A falácia colonial emergia num mau polissilogismo: o aristotelismo é a filosofia, o confucionismo é uma filosofia, logo, ao filosofar, a razão humana manifesta-se como universal; o aristotelismo conferiu (no ocidente) inteligibilidade ao cristianismo e, portanto, à descoberta da verdade,

---

como segundo-eu (*self*) ou espelho; e May Sim, *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*, New York-Cambridge, 2007, sobre o modo como a "metafísica" aristotélica da alma carece e pressupõe a ética da virtude de Confúcio.

[55] Para um confronto mais delicado entre as duas culturas, vd. Michele Ferrero "Motivation to Act in Confucianism and Christianity: In Matteo Ricci's The True Meaning of the Lord of Heaven (Tianzhu Shiyi 天主實義)", *Frontiers of Philosophy in China* 14:2 (2019), 226-247.

[56] Alexandre Valignano, *Catecismo da Fé Cristã no qual se mostra a verdade da nossa santa religião e se refutam as seitas japonesas*. Trad. do latim de António G. Pinto, Introd. de A.G. Pinto e José Miguel Pinto dos Santos, Lisboa, 2017, 36.

ora, sendo universal, o simples uso da razão humana, filosofando, há de possibilitar a universalização do cristianismo. Os diálogos outrora havidos em Alexandria, para o caso do cristianismo, ou em Bagdad, para o islamismo, não são equiparáveis com este novo encontro intercultural com a filosofia (*philosohia*). Em ambos os casos foi vivida uma longa diacronia que paulatinamente permitiu a edificação de uma comunidade que, revendo-se a si mesma na Grécia que perguntava pelo "ser verdadeiro" (ὀντως ὄν), se configurou e construiu como cultura analítica. Tal seria impossível realizar em tão pouco tempo e, sobretudo, frente a uma cultura plena e secularmente configurada pelo diálogo com a tradição dos sábios que sintetizavam e ensinavam a "benevolência" (仁/*ren*).

5. Estamos em condições, julgamos, de poder concluir. Algo impressivamente, é certo, perseguimos, histórica e geograficamente, o itinerário filosófico de Aristóteles, de Coimbra a Pequim (1542--1683). Aqui, em vez da *Dialectica* deparámo-nos com o *Mingli Tan*, tal como em vez do *De Anima*, com os *Lingyan Lishao* ou *Xingxue Cushu*; igualmente, em vez de Góis ou Couto, foram antes os nomes emigrados de Aleni (艾儒略/ Ai Rulüe), Furtado (傅凡濟/ Fu Fanji), Vagnone (高一志/ Gao Yizhi) ou Sambiasi (畢方濟/ Bi Fangji) que compareceram, entre outros mais. Se nesta extraordinária translação, Aristóteles, e com ele a φιλοσοφία, chegaram de facto à China, ele e ela ali soçobraram. Entre os motivos para um tal insucesso está, decerto, o facto inconcusso de estes protagonistas não terem levado consigo – e como o poderiam? – a aventura do pensar ocidental, isto é, a filosofia por ela mesma. Não era esse o escopo primeiro do *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense* e, acima de tudo, o era ainda menos o das suas várias adaptações chinesas. Se a oportunidade do encontro não gerou uma comunidade intercontinental de comunicação tal se ficou a dever não à sensibilidade para com a universalidade da razão, mas antes à armadilha de uma identificação desta com a φιλοσοφία e à impossibilidade de acolher tudo, realmente tudo, o que resulta da inconcussa admissão de uma razão universalmente partilhada. Por isso, não obstante os esforços levados a cabo durante as dinastias Ming (evocámos acima o nome e o envolvimento existencialmente comunicativo de dois dos três pilares do catolicismo chinês) e Qing (se interpretarmos a intervenção de Verbiest na esteira dos anteriores envolvimentos), letrados chineses e missionários europeus nunca poderiam ter partilhado de uma mesma comunidade interpretativa existencial. Não fosse isto uma utopia e, fruto da compreensão, da crítica e da superação características da φιλοσοφία, em vez de uma austera condenação,

os juízes do Kangxi poderiam antes ter testemunhado (ou mesmo experimentado) envolvimentos pessoais. Como tal não aconteceu, apetecer-nos-ia encerrar estas breves linhas afirmando que a missão de Coimbra pode, afinal, reiniciar-se hoje. Este desafio passa não por tornar global, o local – o que designámos por "falácia colonial" –, mas pelo investimento nos corolários que derivam da hospitalidade do global no local.

Apêndice cronológico

Ano, dia/mês	Acontecimentos
1542, 13/06	Chegada dos primeiros jesuítas a Coimbra, chefiados por Simão Rodrigues
1542	Início dos cursos de Humanidades, Filosofia e Teologia no Colégio de Jesus da baixa
1543	Estudantes da Universidade de Coimbra ingressam na SJ
1543	Nascimento de Manuel de Góis, em Portel
1544	Pedro Fabro estancia em Coimbra
1546	Contabilizam-se 80 estudantes no Colégio de Jesus
1546	Henrique Henriques SJ, licenciado pela Universidade de Coimbra, enviado p/ Índia
1547, 14/04	Lançamento da primeira pedra do Colégio de Jesus na alta da cidade
1547, 27/05	Inácio de Loyola endereça carta aos estudantes do Colégio de Jesus de Coimbra
1547	D. João III funda o Real Colégio das Artes
1547	Pedro da Fonseca matricula-se no Real Colégio das Artes
1548, 21/02	Arnaldo Fabrício pronuncia a Oração de Sapiência no Colégio Real das Artes
1548	Jesuítas frequentam Artes no Colégio de Jesus (até 1552?)
1548, 17/03	Pedro da Fonseca ingressa na SJ
1551	Contabilizam-se 130 estudantes no Colégio de Jesus
1551	Nascimento de Cosme de Magalhães, em Braga
1552	Pedro da Fonseca inicia a lecionação das Artes no Colégio de Jesus de Coimbra
1553	Fundação do Colégio de Évora
1553	Leão Henriques inicia o ensino de Teologia Moral no Colégio de Jesus
1554	Luís de Molina ingressa na SJ em Coimbra
1555	O Real Colégio das Artes é entregue à Companhia de Jesus
1555	António Quadros SJ é enviado para Goa a lecionar filosofia e teologia
1555, 01/11	Pedro Perpinyà pronuncia a Oração de Sapiência no Real Colégio das Artes
1555	Pedro Gómez inicia a docência em Coimbra (até 1563)
1556, 09/09	D. João III atribui o grau de Mestre a sete jesuítas
1556	Marcos Jorge inicia a docência em Coimbra (até 1560)
1556	Impressão em Goa da obra *Conclusões de logica e philosofia*
1559	Criação da Universidade de Évora da SJ
1599	Roma equipara a autoridade de Toledo e Fonseca, em matéria de lógica
1560	Manuel de Góis ingressa na SJ
1560, 09/02	Miguel Torres alude à existência "de unos dictados de las artes para poderse imprimir"
1560	Nascimento de Baltasar Álvares, em Chaves
1561	Fonseca é indicado para presidir à confeção de um curso de filosofia para toda a SJ
1563	Luís de Molina inicia a docência em Coimbra (até 1567)
1564	Pedro da Fonseca publica as *Instituições Dialéticas*
1567, 02/06	Cosme de Magalhães ingressa na SJ

1567	Nascimento de Sebastião do Couto, em Olivença
1570	Pedro da Fonseca inicia a composição do *Comentário à Metafísica*
1572	Jerónimo Nadal instrui Fonseca para a produção e impressão de um curso de artes
1572, ??/05	Gonçalo Leite lê curso de artes (dialética?) no Brasil (Bahia)
1572, 25/08	D. Sebastião concede Alvará para publicação de livros SJ
1573	Pedro da Fonseca inicia a sua estadia em Roma (até 1582)
1574	Manuel de Góis inicia a docência das artes em Coimbra (até 1582)
1574	Colégio Angolano (Luanda) SJ
1575	E. Mercuriano rejeita o pedido de Manuel Rodrigues para impressão dos "ditados"
1577	Pedro da Fonseca publica o primeiro volume do *Comentário à Metafísica* (I-IV)
1578, 01/11	Baltasar Álvares ingressa na SJ
1579	A Congregação Provincial aprova a publicação de um Curso de Artes
1580	Filipe II de Espanha, rei de Portugal
1581	O Geral Cláudio Acquaviva autoriza o pedido da Congregação Provincial
1583	Início do curso de filosofia em Funai (Japão)
1587	Cristóvão Gil inicia a docência em Coimbra (até 1591)
1588	Por falta de ouvintes neste ano, Góis não leciona artes em Coimbra (?)
1589	Pedro da Fonseca publica o segundo volume do *Comentário à Metafísica* (V)
1589	Pedro da Fonseca é nomeado visitador da província portuguesa
1591	Pedro da Fonseca publica a *Isagoge*
1591, 02/04	Pedro Gonçalves SJ e António de Mariz assinam contrato de publicação da *Physica*
1591, 23/10	Pedro da Fonseca, enquanto Provincial, autoriza a publicação do Curso
1592, 02/09	O Conselho da Inquisição aprova a publicação da *Physica* e do *De Generatione*
1592, 24/09	Assinada a introdução para a edição do *De Caelo* de Manuel de Góis
1592, ??/09	Exame feito aos *Meteoroum* e aos *Parva Naturalia* de Manuel de Góis
1592	Richard Gibbons SJ corrige em Coimbra provas tipográficas da *Physica*
1592	Publicação da *Physica* de Manuel de Góis, em Coimbra, por António de Mariz
1593	Publicação do *De Caelo* de Manuel de Góis, em Lisboa, por Simões Lopes
1593	Publicação da *Ethica* de Manuel de Góis, em Lisboa, por Simões Lopes
1593	Publicação dos *Meteororum* de Manuel de Góis, em Lisboa, por Simões Lopes
1593, 20/05	Arcebispo de Lisboa concede o "imprimatur" à *Ethica*
1593	Publicação dos *Parua Naturalia* de Manuel de Góis, em Lisboa, por Simões Lopes
1593, 17/08	O Provincial de Lyon, Bernardin Castorius, apoia a edição francesa da *Physica* de Góis
1593	Pedro da Fonseca e John Olingo criam em Lisboa o Colégio dos Irlandeses
1594	Pedro da Fonseca conclui o terceiro volume do *Comentário à Metafísica* (VI-IX)
1594	Com Pedro Luís, Fonseca inicia um volume sobre Metafísica p/ o Curso filosófico
1594	Baltasar Álvares inicia a docência em Coimbra (até 1598)
1594, ??/12	Fundação do Colégio de Macau, por Alexandro Valignano
1595, 23/12	Assinada a última autorização para a publicação do *De Generatione* de Góis

1596	Primeira edição alemã (Colónia) da *Physica* de Manuel de Góis
1597, 13/02	Manuel de Góis morre, em Coimbra
1597	Publicação do *De Generatione* de Manuel de Góis, em Coimbra, por António de Mariz
1597	Francisco Suárez inicia atividade docente na Universidade de Coimbra
1597	Sebastião do Couto inicia a docência em Coimbra (até 1601)
1598	Publicação do *De Anima* de Manuel de Góis, em Coimbra, por António de Mariz
1604	Publicação no centro da Europa da chamada *Lógica Furtiva* Conimbricense
1606	Publicação da *Dialectica* de Sebastião do Couto, em Coimbra, por Dias Loureiro
1623	Nicolo Longobardi, *Resposta Breve*
1623	Tradução do *Xingxue Cushu*
1623	Publicação do *Zhifang waiji*
1624	Publicação do *Lingyan lishao*
1624, 09/10	Cosme de Magalhães morre em Coimbra
1628	Publicação de *Houan youquan*
1629	Publicação de *Shuihua erda*
1630, 12/02	Baltasar Álvares morre em Coimbra
1630	Morte do Dr. Leão
1633	Morte do Dr. Paulo
1633 (?)	Publicação de *Kongji ghezi*
1636	Publicação de *Mingli tan*
1636/7	Publicação de *Xiughen xixue*, *Feilu dahui* e *Huanyu shimo*
1639, 21/11	Sebastião do Couto morre, em Montes Claros
1640 (?)	Publicação do *Xingxue Cushu*
1640	Morte de Alfonso Vagnone
1649	Morte de Giulio Aleni
1649	Morte de Francisco Sambiasi
1653	Morte de Francisco Furtado
1683	Ferdinand Verbiest, *Qiongli Xue*

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_7

Azulejos que testemunham o ensino das ciências nos colégios jesuítas em Coimbra
Tiles that testify to the teaching of sciences in Jesuit schools in Coimbra

António Leal Duarte
Universidade de Coimbra / CMUC
Departamento de Matemática da FCTUC
ORCID: 0000-0002-0946-1765

Carlota Simões
Universidade de Coimbra / CFisUC
Departamento de Matemática da FCTUC
ORCID: 0000-0001-7210-5299

Francisco Gil
Universidade de Coimbra / CFisUC
Departamento de Física da FCTUC
ORCID: 0000-0001-7546-0288

Resumo: Encontram-se em exposição permanente no Museu Nacional Machado de Castro (MNMC) em Coimbra e no Museu Nacional do Azulejo (MNAz) em Lisboa vários azulejos que serviram em tempos para ensinar matemática, astronomia e geografia. Existem 20 no MNMC e três no MNAz e, que se saiba, mais quatro em coleções particulares. Sabemos hoje que foram criados para apoiar o ensino das ciências nos colégios jesuítas de Coimbra.

Os azulejos de matemática estão hoje completamente identificados e são já bastante conhecidos, desde que foram reunidos numa exposição que teve lugar em 2007 na Universidade de Coimbra [4]. Todos eles reproduzem figuras de *Os Elementos* de Euclides, na versão de André Tacquet (1612-1660), precisamente a que era usada nas escolas jesuítas.

Nesta coleção de azulejos há quatro sobre cartas celestes. A partir da observação dos desenhos das constelações, da escala angular circundante e dos símbolos do Zodíaco, conclui-se que um azulejo terá pertencido a um painel com constelações do Hemisfério Norte celeste e os outros três a um painel correspondente ao Hemisfério

Sul celeste. A curvatura dos círculos e a dimensão dos azulejos permitiu ainda deduzir que os dois painéis seriam independentes e teriam 25 azulejos cada um. A combinação de elementos periféricos em simultâneo, como astros do sistema solar, cometas e modelos do universo, é única para a época.

Apenas um azulejo de geografia chegou aos nossos dias, mas também neste caso se pôde deduzir que pertenceu a um painel contendo um mínimo de 50 azulejos, formando dois círculos representando dois hemisférios terrestes.

Palavras-chave: Azulejos, Companhia de Jesus, André Tacquet, Euclides, Atanasius Kircher, cartas celestes, sistemas do universo.

Abstract: There are several tiles on permanent display at the Museu Nacional Machado de Castro (MNMC) in Coimbra and at the Museu Nacional do Azulejo (MNAz) in Lisbon that once served to teach mathematics, astronomy and geography. There are 20 in the MNMC and three in the MNAz and, as far as we know, four more in private collections. We know today that they were created to support the teaching of sciences in the Jesuit schools of Coimbra. The tiles about mathematics are now fully identified and are well known since they were brought together in an exhibition that took place in 2007 at the University of Coimbra [4]. All of them reproduce figures from *The Elements* of Euclid, in the version by André Tacquet (1612-1660), precisely the one used in Jesuit schools.

In this collection of tiles there are four on celestial charts. From the observation of the drawings of the constellations, the surrounding angular scale and the symbols of the Zodiac, it is concluded that one tile belonged to a panel with constellations from the celestial Northern Hemisphere and the other three to a panel corresponding to the celestial Southern Hemisphere. The curvature of the circles and the size of the tiles allowed us to deduce that the two panels would be independent and would have 25 tiles each. The combination of peripheral elements simultaneously, such as stars in the solar system, comets and models of the universe, is unique for the time.

Only one tile of geography has reached our days, but also in this case it could be deduced that it belonged to a panel containing a minimum of 50 tiles, forming two circles representing two terrestrial hemispheres.

Keywords: Tiles, Company of Jesus, André Tacquet, Euclid, Atanasius Kircher, celestial charts, systems of the universe.

Os azulejos de matemática

Graças a uma pesquisa aprofundada de António Leal Duarte, numa parceria com António Pacheco da equipa do Museu Nacional Machado de Castro, que conduziu à identificação de todas as figuras representadas nos azulejos matemáticos, bem como do livro que contém as gravuras originais, conhecemos hoje a sua história, que é contada em grande pormenor em [4] e em [5].

Figura 1: azulejo ilustrativo da Definição 5 do Livro XI: *ângulo de uma reta com um plano* [8,9]. (MNMC. Foto de José Pessoa).

Chegaram aos nossos dias cerca de duas dezenas de azulejos matemáticos, mas terão existido cerca de cinco centenas. Todos eles reproduzem figuras de *Os Elementos* de Euclides, na versão do padre jesuíta André Tacquet (1612-1660), precisamente a que era usada nas escolas da Companhia de Jesus. André Tacquet nasceu em Antuérpia, entrou na Companhia de Jesus em 1629 e estudou matemática, física e lógica em Leuven. A primeira edição da sua versão de *Os Elementos* foi publicada em 1654, com o título *Elementa geometriae planae ac solidae quibus accedunt selecta ex Archimede theoremata*, mas outras edições e traduções foram publicadas nas décadas seguintes, de Lisboa a S. Petersburgo.

Não é conhecida a edição exata de onde foram tiradas as imagens dos azulejos, mas existe um exemplar de 1672 na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra ao qual faltam os desdobráveis com as figuras [8]. Terão sido dele retiradas as ilustrações para servirem de modelo para a execução dos azulejos?

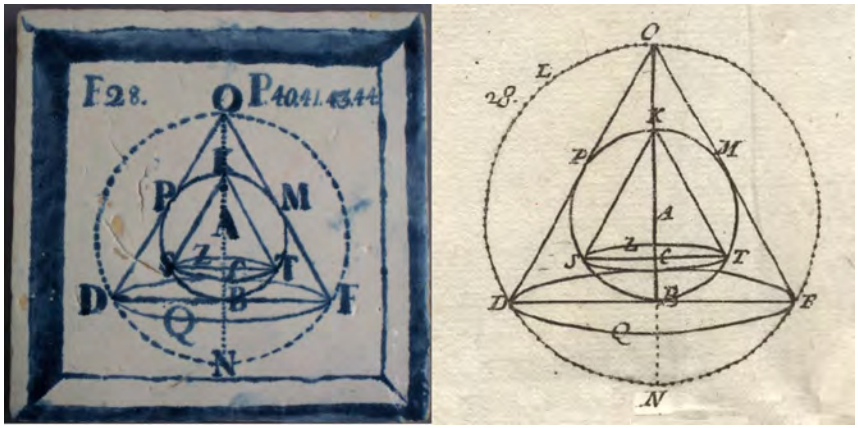


Figura 2: Azulejo ilustrativo de um teorema de Arquimedes. Proposição 40: "*A superfície da esfera está para a superfície total do cone equilátero circunscrito assim como 4 está para 9*" [8,9]. Azulejo (MNMC. Foto de José Pessoa) e gravura respetiva por Tacquet [8].

De salientar ainda o facto de, em 1692, o Geral da Companhia de Jesus Tirso González ter enviado para Portugal as *Ordenações para estimular e promover o estudo da Matemática na Província Lusitana*, onde se pode ler:

> *Quinto: Procurem primeiro os Superiores dos colégios de Coimbra e Évora que cada um dos nossos filósofos tenha necessariamente para seu uso os seis primeiros livros dos Elementos de Euclides que contêm os elementos de geometria plana. São muito convenientes os que compôs o P. Andreas Tacquet [...]. Na escola, ou em qualquer outro lugar destinado às demonstrações deve ser exposto um quadro das figuras principais, maior e mais amplo, que será comum a todos, e a que se deve adaptar um compasso para a demonstração das figuras [...].*
>
> Ordenação de Tirso González (1692) [4, p.25]

Este quinto ponto da Ordenação explica o aparecimento dos azulejos: no local onde se dá a aula de matemática deve haver um quadro amplo, com as figuras correspondentes às principais demonstrações. Os azulejos foram decerto uma das respostas a estas ordenações.

Os azulejos de astronomia

Conhecem-se ainda quatro azulejos de astronomia (MNMC), que terão feito parte de um painel onde estariam representadas constelações celestes, cometas e representações do sistema solar e do universo.

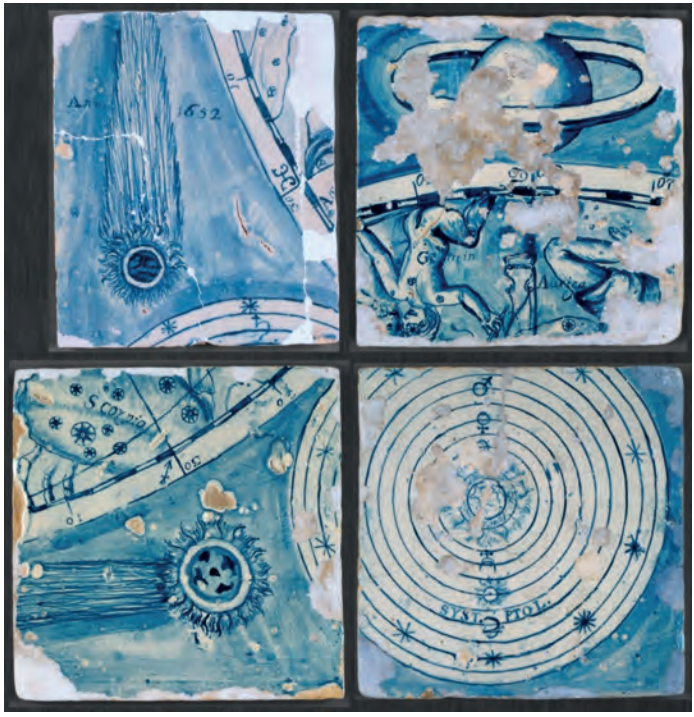


Figura 3: os quatro azulejos de astronomia que se conhecem (MNMC. Foto de José Pessoa).

Um trabalho meticuloso de Francisco Gil permitiu concluir que esse painel continha um mínimo de 50 azulejos, representando dois círculos, com as constelações dos dois hemisférios celestes norte e sul, bem como cometas (pelo menos dois) e modelos do universo (o sistema ptolomaico e pelo menos mais um que não conseguimos identificar).

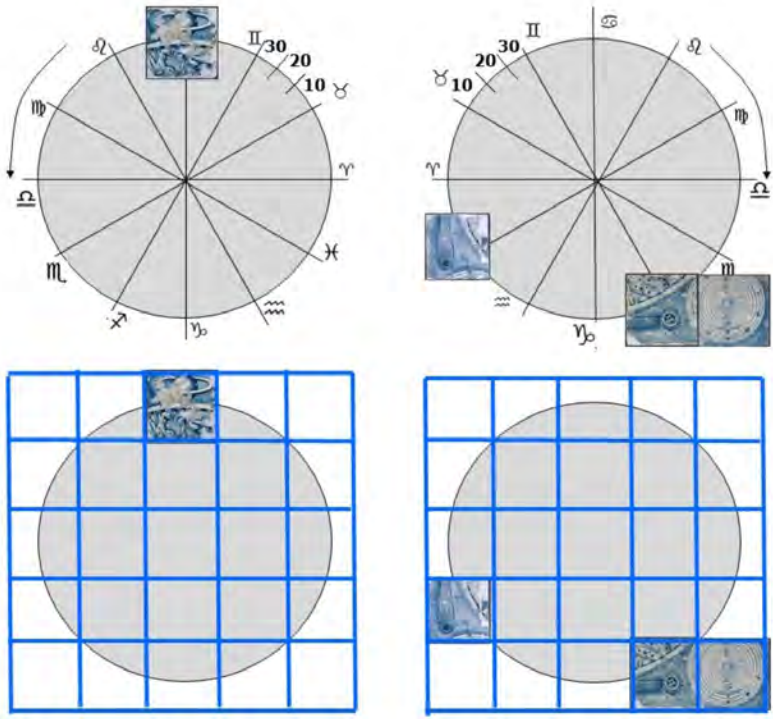


Figura 4: montagem dos quatro azulejos sobre dois painéis correspondentes aos hemisférios celestes Norte e Sul.

Na figura 5 tentamos reconstruir o painel completo a partir de uma gravura da época. Foram usadas duas cartas celestes de Johann Zahn de 1696 [10].

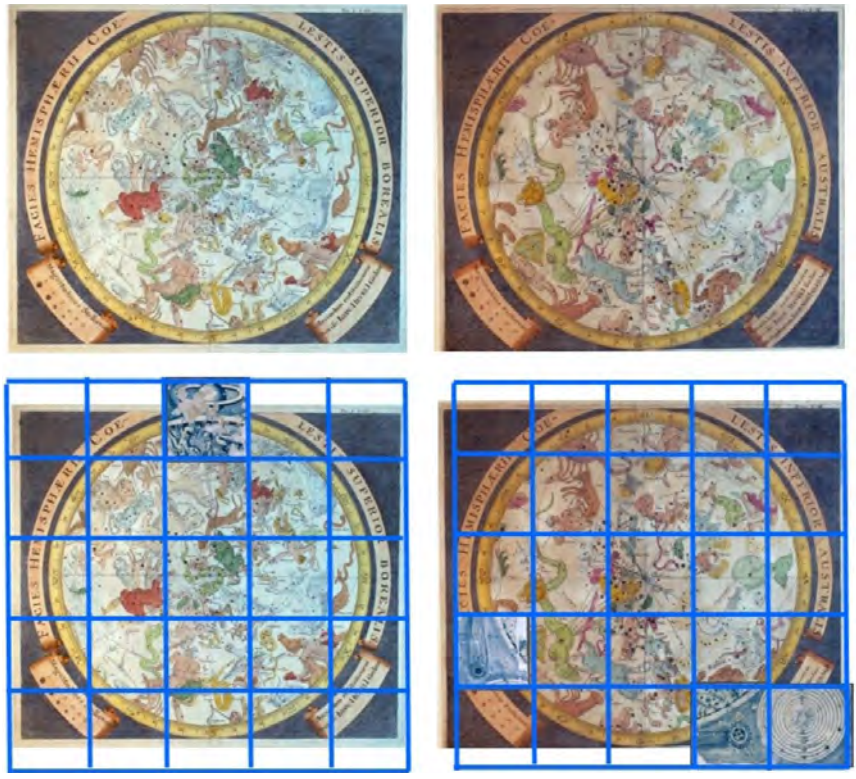


Figura 5: Cartas celestes de Johann Zahn (1669). À esquerda o hemisfério norte celeste, à direita o hemisfério sul celeste.

Relativamente aos modelos do universo, para além do sistema ptolomaico que está representado num dos azulejos que chegou até nós, há pelo menos mais um. A haver só mais um, provavelmente seria o modelo de Tycho Brahe. Mas no painel há espaço para mais e na figura 6 encontramos uma gravura de Atanasius Kircher (1601-1680), astrónomo jesuíta, com seis modelos diferentes, num grafismo muito semelhante ao que encontramos nos azulejos.

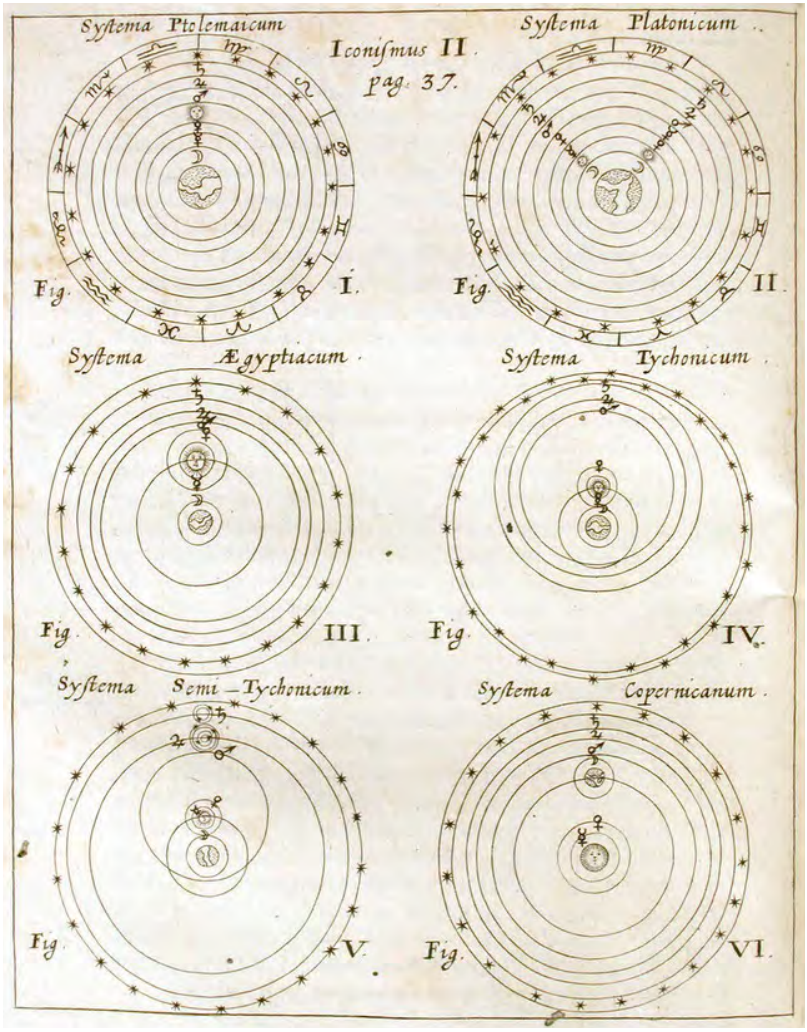


Figura 6: Athanasius Kircher – Iter Extaticum Coeleste (1660)
(fonte: Wiki Commons).

O azulejo de geografia

No Museu Nacional do Azulejo existe o único azulejo de geografia que chegou até aos nossos dias. A partir da sua observação, Francisco Roque de Oliveira (Universidade de Lisboa) é de opinião que este azulejo fazia parte de um painel que tomava como modelo

um mapa-mundo do século XVII. Talvez o modelo tenha mesmo sido um dos mapas-mundo do cartógrafo holandês Joan Blaeu, já que o nosso azulejo representa o pólo do hemisfério terrestre ocidental de um dos mapas de Blaeu até à ilha de Baffin, no atual Ártico canadiano. O topónimo "Cumberlandia" corresponde a esta mesma ilha e já aparecia em alguns mapas de Mercator.

Também neste caso podemos concluir que o painel continha um mínimo de 50 azulejos, formando dois círculos representando dois hemisférios terrestres.

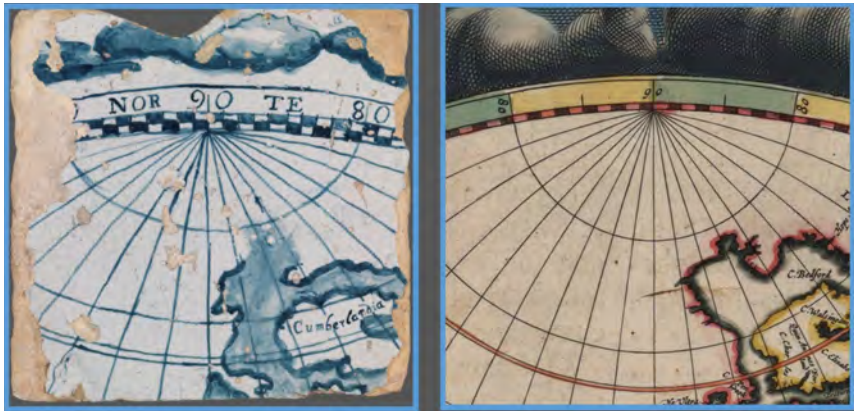


Figura 7: Azulejo de geografia (MNA. Foto de Luísa Oliveira) e pormenor correspondente no mapa-mundi de Joan Blaeu (1664).

Figura 8: Mapa-mundo de Joan Blaeu com o azulejo colocado no local correspondente. (fonte: Wiki Commons).

Mais dois azulejos

Há, no entanto, ainda dois azulejos por identificar. O primeiro parece querer explicar um fenómeno de hidráulica, embora a figura original ainda não tenha sido encontrada, mas o segundo continua a ser um mistério. Ambos fazem parte do acervo do Museu Nacional Machado de Castro.

Figura 9: dois azulejos ainda não identificados (MNMC. Foto de José Pessoa). O da esquerda parece ser sobre hidráulica e o da direita assemelha-se a um sino de mergulho.

Será o segundo um sino de mergulho? Este objeto, antecessor do escafandro, foi inventado em 1535 por Guglielmo de Lorena. Mais tarde, outros autores tentaram melhorar a sua funcionalidade. É o caso de Edmund Halley (1656-1742), mais conhecido pelos seus trabalhos em astronomia, tendo visto o seu nome reconhecido pela atribuição do seu nome ao cometa Halley. Na figura 10 encontra-se representado o sino de mergulho concebido por Halley.

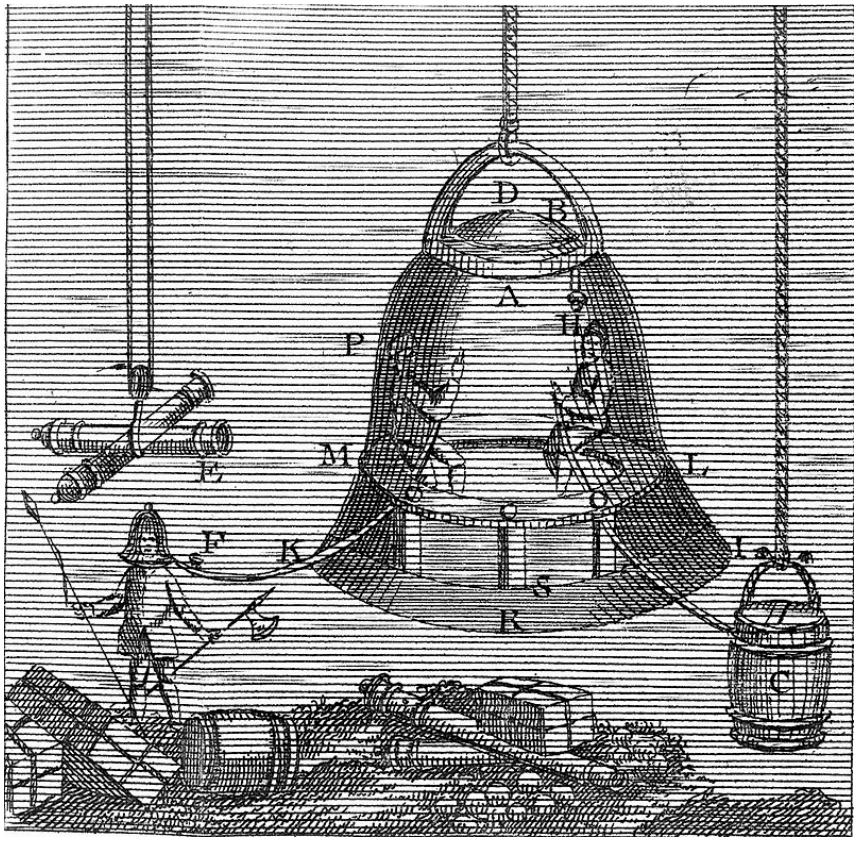


Figura 10: Sino de mergulho de Edmund Halley, in W. Hooper, *Rational Recreations* (1787) [3]. (fonte: Wiki Commons).

Mas é na ficção que encontramos uma ligação entre a Companhia de Jesus e este objeto, usado pelo padre jesuíta Gaspar, personagem de "A Ilha do Dia Antes" de Humberto Eco, que se lança com ele num mergulho nos mares do Pacífico:

> *"O padre Gaspar abriu o rolo de pele [...], prendendo-o com ganchos por dentro [...]. E o objecto era realmente um cone sem ponta, fechado em cima e aberto na base ou se se quiser, precisamente, uma espécie de campânula. Sobre ela, entre o círculo superior e o médio, abria-se um postigo de vidro. Sobre o tecto da campânula estava fixado um aro robusto."* [2]

Azulejos que ensinaram ciência em Coimbra

Em 2010 e 2011, em escavações junto ao Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, ou seja, junto ao antigo Colégio de Jesus [7], os arqueólogos Sónia Filipe e Paulo Morgado (Universidade de Coimbra) encontraram dois pedaços de cerâmica, claramente pedaços destes azulejos que ensinam. Estes dois pedaços fazem agora parte da exposição permanente Visto de Coimbra, no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra.

Figura 11: Os dois pedaços de azulejo recuperados em escavações arqueológicas (MCUC) hoje em exposição no Museu da Ciência da UC, junto a imagem do frontispício de André Tacquet [8]. O de cima foi encontrado em Novembro de 2010 dentro de uma cisterna junto ao *Laboratorio Chimico*; o de baixo surgiu num dos pátios do Colégio de Jesus em Janeiro de 2011 (Foto: Pedro Casaleiro).

Tendo os pedaços sido encontrados em escavações junto à zona dos colégios jesuítas da cidade de Coimbra, podemos finalmente, e com grande certeza, concluir que estes azulejos didáticos estiveram expostos num colégio jesuíta em Coimbra, depois de 1652 (data em que foi visível o cometa representado num dos azulejos de astronomia), seguramente depois de 1654 (data da publicação da edição de Tacquet de *Os Elementos* de Euclides), certamente depois de 1692, em resposta à Ordenação de Tirso Gonzalez, e antes da expulsão dos Jesuítas de Portugal, em 1759. Terão sido destruídos durante a Reforma Pombalina e entulhados durante as obras do Iluminismo.

Alguns vestígios dos colégios jesuítas de Coimbra tinham começado a surgir antes, no momento das obras de requalificação do *Laboratorio Chimico*, correspondentes à primeira fase do projeto Museu da Ciência da Universidade de Coimbra [1], mas é a descoberta destes modestos pedaços de cerâmica que permitiu sem sombra de dúvida concluir que os azulejos hoje espalhados por museus nacionais e por coleções particulares ensinaram ciência nos colégios jesuítas em Coimbra.

Nota: Nas figuras 1, 2, 3, 4, 5 e 9 estão reproduzidos azulejos didáticos pertencentes ao acervo do Museu Nacional de Machado de Castro, fotografados por José Pessoa. Nas figuras 7 e 8 está reproduzido um azulejo didático com o hemisfério norte, pertencente ao acervo do Museu Nacional de Arqueologia, foto de Luísa Oliveira. A autoria dos azulejos é desconhecida. Os autores agradecem a cedência das imagens à Direção-Geral do Património Cultural / Arquivo de Documentação Fotográfica (DGPC/ADF).

Referências

[1] Casaleiro, Pedro; Pires, Catarina; Filipe, Sónia; Morgado, Paulo. 'Memória do *Laboratorio Chimico'*, in *Museu da Ciência – Luz e Matéria*. Catálogo de exposição. Universidade de Coimbra, pp. 38-61, 2006.

[2] Eco, Umberto. *A Ilha do Dia Antes*, tradução de *L'Isola del Giorno Prima* (1994), Difel, pp. 302-303, 1995.

[3] Hooper, W., Rational recreations, in which the principles of numbers and natural philosophy are clearly and copiously elucidated by a series of easy, entertaining, interesting experiments. Among which are all those commonly performed with the cards. London: Printed for L. Davis [etc.], 1787.

[4] Leal Duarte, António; Simões, Carlota (ed.), *Azulejos que Ensinam*, Catálogo de Exposição, Universidade de Coimbra, 2007.

[5] Leitão, Henrique; Gessner, Samuel, Euclid in tiles: the mathematical azulejos of the Jesuit College in Coimbra, *Mathematische Semesterberichte*, 61.1, pp. 1-5, 2014.

[6] Pacheco, António. "Acerca da Proveniência dos Azulejos", in António Leal-Duarte, Carlota Simões (ed.), *Azulejos que Ensinam*, Catálogo de Exposição, Universidade de Coimbra, pp. 8-9, 2007.

[7] Simões, Carlota. 'Azulejos com história – a peça que faltava', *Revista Rua Larga*, nº 31, Universidade de Coimbra, pp. 38-41, 2011.

[8] Tacquet, André. Elementa geometriae planae ac solidae. Quibus accedunt selecta ex Archimede theoremata. Antuerpiae: Apud Iacobum Meursium, 1672. (BGUC 4 A-14-27-11).

[9] Tacquet, André. Elementa geometriae planae ac solidae. Quibus accendut selecta ex Arquimede theoremata. Patavii, Typis Semiinarii. Apud Joannem Manfrè, 1672.

[10] ZAHN, Johann. *Specula physico-mathematico-historica notabilium ac mirabilium sciendorum*. Nuremberg: Johann Christoph Lochner, 1696. (OGAUC).

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_8

The scholarly context of the Colégio de Jesus / das Artes in Coimbra in the second half of the 17th century, through the eyes of four 'extranei' (I. Hartoghvelt; F. Verbiest; A.Aigenler; A. Thomas)

Nöel Golvers
Katholieke Universiteit Leuven, Belgium
ORCID: 000-0001-7517-7191

Abstract: Coimbra's Jesuit College was a center of learning, but in spite of many studies in past and present several aspects of its intellectual climate emerge only from so far less well known or overlooked testimonies from 'foreign' visitors. Four of them were Jesuit candidates for the mission in the Portuguese 'padroado' (China), so-called 'Indipetae', who lived, between 1654 and 1678, during one semester to two years in the Colegio. In these 24 years they report unknown details on the 'daily life' in the college, in its material, social and intellectual aspect (Ignatius Hartoghvelt); on the curricular and extra-curricular (mathematical) courses they taught (Ferdinand Verbiest; Adam Aigenler; Antoine Thomas), the courses's organization and contents, the latter reflected in Thomas's 'Synopsis mathematica' (1685); on the problematic book supply in the College Library (Verbiest; Thomas) versus some well provided 'private' libraries; on the stereotypic theological and philosophical instruction, the former still dominated by the Soares-heritage, the latter 'peripatetical' and rejecting 'novelties' such as Cartesian discourse; on the still strong presence and influence of 'Spanish' models, in preaching and theology (Hartoghvelt); on the problematic printing services (Thomas). Together these four mutually independent eyewitness reports are, by their direct character a welcome complement to the 'official' sources for a period of relative 'stagnation' of the scholarly climate.

Keywords: Indipetae; Coimbra; Colégio das Artes; 17th cent; Jesuits in Coimbra; daily college life; mathematical courses; Descartes; Cartesianism; I. Hartoghvelt; F. Verbiest; A. Aigenler; A. Thomas.

0. Introduction

Of the many 'foreign' Jesuits for China who in the 17th-18th centuries passed by for a short time in Coimbra and its *Colégio*, only very few have left substantial reflections on the city and the *Colégio de Jesus / das Artes*, probably because of the transitory aspect of their stay. At this occasion, I would like to present the 'portrait' of the *Colégio*, as seen / experienced by four of them. They were all Jesuit 'novices' for the China mission, coming from the Northern provinces, viz. two from the *Provincia Flandro-Belgica*, one from the *Gallo-Belgica* and one from *Germania Superior*; three of them were sent to teach 'mathematics' – as you may know a 'weak' point in the instruction in the SJ colleges of Portugal in the second part of the 17th century; all but Hartoghvelt were engaged in this instruction, during a period which spanned one long semester to two years. All this will obviously have 'colored' their experience, and the information they give on the college, as we will see.

1. Ignatius Hartoghvelt

He was a son of a Catholic printer in Amsterdam, born in 1629, and educated in the Jesuit colleges of the *Provincia Flandro-Belgica* (Antwerp; Louvain). In the latter, that of Louvain, he heard Martino Martini (1614-1661), the Chinese mission procurator who passed in the first half of 1654 through the 'Spanish' Low Countries, 'provoking' by his public presence and his private talks with Jesuit novices a series of vocations for the China mission; among these vocations was Hartoghvelt, Philippe Couplet (1622), François de Rougemont (1624), and others. Arriving too late in Lisbon in April 1654 to catch the ships of the *Carreira da India* of that year, Couplet was stationed in the *Casa Professa* of São Roque (cf. ARSI, Lus. 45n ff° 111 ff. [Cat. 1655], n° 29), both Hartoghvelt and Rougemont were sent by the Portuguese provincial to Coimbra, to learn Portuguese, or the finish their theological studies. Their stay covered the period from 6 May 1655 until the early spring of 1656, but the report spans only the first phase of it (until 23 May 1655). The report (6 ½ fos.), written in Dutch, in a rather difficult handwriting, was in all probability addressed to Balthasar II Moretus in Antwerp (one of the successors in the '*Officina Plantiniana*'), who was their protector. It describes, in a rather humoristic way, without much logical structure or literary flavor the daily life in the College, in its religious, educational, material and social aspects; many things

aroused their amazement, but often also their admiration, and a repeated comparison with the simultaneous situation in the 'Flemish' Jesuit colleges, mainly those of Brabant (Antwerp and Louvain), where life appeared to be much more 'wealthy' and secular, made that they considered and appreciated the 'austere' Coimbra college as a welcome preparation on the 'harsh' life in the China mission.

Apart from a short topographical description of the college – experienced as great as a village, with all its departments, shops and a printing office – the individual rooms of the more than 200 fathers were characterized as similar to those of Capuchin fathers: spacious, Spartan, with a window without glass, a primitive bed, a wooden cross and a chair. The menu was rather monotonous and basic, without roasted beef or *antipasta*; about the cloths they were rather amused.

They admired the respectful mutual communication among the fathers, and the great concern for ill colleagues; only their behavior in the church, and their free shouting during the Mass H. did not appreciate. He was surprised by the absence of religious "*sodalitates*", with only one exception. Preachers were in high esteem through the entire country. Their topics they took from Spanish books, but they didn't offer anything with regard to the 'way of Christian living'. His criticisms on these preaches and their excesses (*conceptismo*?) are remarkably parallel with those of Antonio Vieira in his *Sexagesima* Sermon III, as Prof. L. Brockey showed me; as this sermon antedates H.'s arrival in Setubal – Lisbon only with some months, H. may have been inspired by this speech, which he may have known from hearsay or through one or other written comment, report or summary.

As for the intellectual life: the *library* of the College – which was very well 'funded' – he considered as 'bad', without further details, but this seems to be supported by similar assessments from other visiting fathers (Verbiest; Thomas) – on which I return further.

Coimbra still enjoyed the 'glory' of the theological courses once taught by Francisco Suarez, who died some 40 years before († 1617); actually there were six professors of theology (incl. Hebrew and Greek), but, according to Hartoghvelt, the students didn't learn anything, and he assumed the teaching was only continued for the remuneration. Their students excelled by the degree of 'shouting' instead of reasoning; their weekly '*casus*' were only 1/10th of what the curriculum prescribed in Leuven (Louvain; Lovaina) and they were all presented in Portuguese, while speaking Latin was forbidden. Still there was a severe examination at the end of the 4th year, on which they prepared themselves very seriously – more serious

than in Louvain –, as this was the only way to get the statute of "*Professus*", without which they couldn't find any 'job'.

Philosophy counted four Professors, with ca. 300 disciples, mostly for one half year; they dealt also only with 'Spanish questions', taken from Spanish authors, in fact traditional themes from Late Scholastic philosophy; the '*cursus Conimbricenses*' are not mentioned by name but this is what Hartoghvelt must have had in mind. The style of the teachers was the same as that of the theology courses: developing the topics in a 'cursory' way – 'they run over the topics as a rooster over burning coals' – and they considered them the subtler, to the same extent as they were more obscure. No wonder that, when H. tried to introduce some question from *Cartesian* philosophy in the discourse of the local professor- by this being one of the first to introduce Descartes in Portugal, after Dutchman Jean Gillot (in the early 1640s) and the Flemish Jesuit Joh. Cosmander (Ciermans; † 1648) – this was not received well, as 'not subtle' enough.

All in all, a fresh 'photograph' of this milieu, made by an empathic and attentive outsider: his remarks, made against the background of what happened in the colleges of the Low Countries, reflect, among others, the in 1655 always strong 'Spanish' influence in Coimbra, the weak practice of Latin, the faded glory of the theology, the rejection of 'modern' philosophy (Cartesianism), all probably facilitated by the lack of a well instructed college library. On the reverse, he admired the 'Spartan' way of life in the Portuguese college – compared to the more 'relaxed' and 'wealthy' way of life in the colleges of Brabant as the best possible preparation on the 'harsh' life in the China mission.

2. Ferdinand Verbiest

Verbiest – the future famous Jesuit missionary in China (from 1659 to 1688) – arrived in similar circumstances in Coimbra: waiting for the transfer to China, he was sent to Coimbra with the explicit task to teach mathematics there, even when it is not clear where / when he acquired this knowledge, or this reputation; most probably it happened by '*studium privatum*' during part of his curriculum, and was it intensified during the ½ year of his stay in Genoa (1st half of 1655).

Anyway, of his stay in Coimbra there is – to my knowledge – only one direct 'testimony': an autograph letter, addressed to Athanasius Kircher in Rome, dated Coimbra, 16 Dec. 1656 (APUG 568, f° 71).

It can be inferred that he arrived in the Coimbra college in the Spring or early Summer of 1656, i.e. shortly after his compatriots Hartoghvelt and François de Rougemont had left Coimbra in the Spring of 1656. He would stay until the early Spring of 1657, as he left Lisbon on 4 April 1657 for Macau.

The letter contains some personal information on his alleged 'limited' competences in teaching ("I learn more than I teach it"), which may have been only the echo of an Ancient 'topos', going back as far as Seneca. What is more interesting to our purpose is the reference in his letter to the absence of Kircher's books in Coimbra. Quite significantly Verbiest adds that he did find these books in a *private* collection, more precisely that of a "*Medical Doctor, an authority (if not 'the' authority) of the local University, who owned almost all of Kircher's books*". Elsewhere (Golvers 2017: Euphrosynè), I proposed to identify this 'prominent personality' as Francisco Rodrigues Cassão (1596 – 1666), famous Professor of Coimbra University, a prominent physician and astronomer – not an unusual combination in this period – and owner of an important library: "*composta de todas as sciencias*" (Barbosa Machado). As during Verbiest's presence in Coimbra his age was about 60 years, he is certainly a very probable candidate for this identification. That a private book owner made his collection accessible to some select visitors, in this case a visiting Jesuit from the *Colégio das Artes* has nothing special, and was rather a common 'good practice'. Irrespective of who it was, he had a good reason to do this, as Verbiest could give him direct contact to A. Kircher and copies of his newest editions, which he eagerly ("*avide*") was expecting to receive. Verbiest closes his letter also with transmitting this request to the author, which, after all, may have been also the 'incitement' and reason of writing this letter.

Although Verbiest does not say it in explicit terms, his reference to a private collection seems silently to confirm Hartoghvelt's words of one year earlier, namely, that the College library was 'bad' ("*slecht*"), that means in this context 'badly provided', more precisely with recent (mathematical) books, etc. And this attracts our attention to the complementary role of such 'private' libraries in the circulation of 'up-to-date' knowledge to and in Coimbra. By the way, Verbiest had a similar experience two years before, in 1654, when he was a theology student in the college of San Ermenegildo in Seville, from where he wrote to Kircher with the same question, this time to the behalf of a local Jesuit Antonio Araoz.

Without entering here into detail on private 'scholarly' libraries in the Coimbra context of this period, I may refer to some other 'book

owners', such as Antonio Soares, of whom many mathematical books are now in the BNP; in the first half of the 17th century, there was also André de Almada (1570 – 1642) and his academy (Carolino). And – on a smaller scale – there is the remarkable case of that very young, 17 year old Jesuit '*scholasticus*', born in Angra do Heroismo, called Francisco Pereira de la Cerda, who died in the Colégio on 20 August 1656, i.e. in the interval between Hartoghveldt's and Verbiest's presence, who owned 'advanced' mathematical books of Adrianus Metius; William Oughtred; Nicolà Cabeo and Christophorus Clavius, printed in Holland, England, Italy and Switzerland, which arrived after his death in the library of the Portuguese college in Peking, where they are still now. This one example suffices also to demonstrate how 'foreign' learned, even 'specialized' books were circulating in Coimbra, albeit in the periphery of the College Library; it confirms also the presence of Kircher's books in these private collections, even when the 'penetration' of his books on the Iberic peninsula turns out to have been in general difficult (Gluck).

We still need some more investigation before we understand precisely *how* these books were acquired in Coimbra: I guess probably through foreign bookshops in Lisbon? At any rate, this circulation of 'international' publications in the context of the College – but outside the local library – is a promising track for further research, the more that lists of still more private book collections are to be found in the *Biblioteca Geral* in Coimbra, as Dr. Hervé Baudry kindly mentioned to me.

When in the Spring of 1657 Verbiest left Coimbra, there was a 'window' on the college life, which was closed for us. Quite by fortune, some 15 years later, another Jesuit succeeded in his place.

3. Adam Aigenler

This was Adam Aigenler, a Bavarian Jesuit, born in 1633, and a professional mathematical teacher in Ingolstadt. In the *Universitätsbibliothek* of Munich are preserved several of his courses (in the form of student notes), giving us a clear idea about the level of his instruction. Also he had direct, albeit epistolary contacts with Athanasius Kircher in Rome, and he had dedicated one of his recent books to the same. He arrived – with a Swiss colleague, Beat Amrhyn from Luzern – in Lisbon in the Spring of 1672, and – again for reasons of 'missed ships' – he was transferred to Coimbra after Easter (i.e. 17 April) 1672, with the precise commitment to teach mathematics and *Hebrew* – also a not uncommon combination. To

his own statement, this was 'because the respective chairs were vacant since 'a long time'.

Aigenler's activities, which finished – as in the previous cases – in the Spring in order to pick up the fleet of 1673 would have passed completely unobserved, if his colleague Amrhyn hadn't written a long (preserved) letter to the Jesuit College of Genoa (where they stayed for a while before sailing out for Lisbon) and in this letter he gives interesting details on Aigenler's teaching. I quote this passage in translation:

> '*Pater Adamus [Aigenler] is teaching our (Jesuit) novices mathematics and Hebrew, but often a lot of our fathers are gathering at his door, in order to catch from him his words. On Sundays, he expounds some more select problem, and the entire college is concoursing, which is appraising his efforts as strongly, as it enjoys them exceedingly*".

Even when taking into account some exaggeration – as was somewhat typical for this kind of letters from Jesuits-in-diaspora to the Society's authorities – we are far away from Hartoghvelt's reference to the 'low' degree of interest the Coimbra fathers / students manifested for their study. Most interesting in this fragment is the distinction Amrhyn – the writer of the letter – suggested between the more 'current', i.e. the normal curricular instruction ("*instruit*") to the Jesuit Fathers ("*nostri*"), the 'private' talks to some individual students and the special 'Sunday courses', dealing with some 'select', specialized mathematical problem attended by the 'whole' college; this, I suppose, may have been inclusive, i.e. comprise both Jesuit and non-Jesuit, secular students.

In a letter to Kircher, Aigenler himself reflects very briefly on his *editorial* activities during his period in Coimbra, in supporting his didactical commitments, which were falling between Easter 1672 and the Spring of 1673, spanning thus the Summer semester of the academic year 1672 and the following Winter semester. In this letter, he refers to:

> *"have finished this year (1672) a 'Rota astronomica" – an "astronomical Wheel" – together with a small explanation ('elucubratiuncula'), for publication by the Coimbra College, if the Provincial*[1] *could / would have given his authorization; (I also) finished an 'Ars Grammatica' of the Portuguese language to be*

[1] It was Em. Monteiro.

published in Germany. Both texts he recommends to the Assistant of Germany in Rome[2]*, in order to be sent to Germany', etc."*

A very revealing passage, indeed! Aigenler's teaching and self--study had produced some text-books or pedagogical 'instruments', which for the time being existed only as a manuscript.

As for the '*Rota astronomica*': we know that Aigenler made in 1673 a manuscript transcription of it, and sent it to Ingolstadt ("*Mathesi Ingolstadiensi transcribit auctor*"); it was apparently acquired by Count Carlo Archinto (Milan 1670-1732), pupil of the Ingolstadt college (cf. Matricul.), and his heirs sold this family library in Paris in 1863[3]. As the parcel was withheld ("*rétirée*"), this precious item is since lost. Curiously enough, I found a homonymous work already in 1807 presented by Jo. August Gottlob Weigel, bookseller in Leipzig, (1773 – 1846) in his *Apparatus literarius, sive Collectio Librorum Lectissimorum, quos empturientibus offert August Gottlob Weigel* (…), p. 106, and attributed to one 'Rigenler': " *Rota Astronomica (..). 'Adam Rigenler* (sic). *Ein Himmelatlas in Kupfer gestochen, aus 14 Tafel, abgedruckt, alles in Chinesischer Schrift*" ('a celestial Atlas engraved in copper plate, printed in 14 Tables, all-in Chinese scripture')! Also this is lost so far. We need not much phantasy to recognize in this further unknow' 'Rigenler' our Father Aigenler. The accompanying Latin description, refers also in this case clearly to the *didactical* purpose of the piece: '*praecipua astronomiae problemata unico ductu resolvens ad latitud(inem) 40 grad(uum)',* i.e. as a tool by which it was possible 'to solve, in one 'movement' the most important problems of astronomy to the latitude of 40 degrees' (i.e. the latitude of Peking)[4]. However, as Aigenler never

---

[2] I.e. Charles de Noyelle.

[3] *Catalogue d'une petite collection de livres rares et précieux (…) provenant de la bibliothèque de feu M. Le Comte Archinto de Milano*, Paris, 1863, n° 32: described as follows: "*Ope cuius praecipua astronomiae problemata a quovis etiam matheseos ignoto dicto citius resolvi possunt constructa et cum scientifica eiusdem analysi in lucem educta per P. Adamum Aigenler SJ, anno 1673. Ms. autograph. Conimbricae, Kal. Jan. Anno 1673. Signed by the author: "Mathesi Ingolstadianae transcribit auctor 1673*". Literally repeated by C. Sommervogel, s.v. Aigenler, quoting from this catalogue.

[4] Repeated half a century later in Weigel's *Katalog Achte Abtheilung. Medicin. Chirurgie. Mathematik. Astronomie. Astrologie. Geheime Wissenschaften*, Leipzig, 1860 (68?), quoted in *Serapeum. Zeitschrift für Bibliothekwissenschaft, Handschriftenkunde und ältere Litteratur*, n° 18, Leipzig, 1865, p. 275. I know one other example of a 'rota astronomica', described in English as follows: *'An astronomical rota and perpetual almanack, shewing I. The rising and setting of the sun, the length of day, and the signs the sun and the moon are in at any time in the year; II. To find the*

arrived in Peking but died 'in via' in 1673, it appears now that his work has been continued – and translated – in Chinese by a colleague, who, however, did not 'delete' the original author's name.

At any rate, to find back both items, of which the first one, i.e. the original version was produced in Coimbra remains an open 'desideratum'. Aigenler's stay learns, anyway, that it was possible to be a 'up-to-date' mathematical teacher in the Coimbra context of the early 1670s, but the Jesuit authorities, in this case the Provincial of the Portuguese Province was reluctant for printing his piece.

Some five years after Aigenler left Coimbra in 1673, we arrive at what may be called the 'apogee' of 'foreign' Jesuits at the Coimbra college, the arrival of Antoine Thomas, from the *Provincia Gallo-Belgica*.

4. Antoine Thomas

Also this Jesuit (°1644 in Namur, Belgium) had a substantial didactical background, as a young teacher in the SJ *'Collège d'Anchin'* of Douai, but, in addition, he had also personal (professional) contacts with Jean de Fontaney, Prof. of mathematics in the *Collège de Clermont* in Paris, who would become soon a missionary in China as well (arr. in 1687).

Thomas arrived in Coimbra – in the same circumstances as his predecessors, on March 25, 1678 – where he would stay for two years. His didactical and editorial experiences in Coimbra are described in a continuous series of letters to some Fathers of his Province, especially his book agent and permanent academic contact person Father Alexandre de Bonmont, and to his main sponsor, Maria de Guadalupe, Duchess of Aveiro living in Madrid. These letters – now mostly in two private collections in Japan – enable us to follow his experiences from nearby. Also for him, his main commitment had been to teach mathematics – in the broadest sense of the word – starting from his personal experience in the *Collège d'Anchin* in Douai. To say it with his own words:

---

moon's age in any day and year; III. To find in what point of the compass the moon is on at any given hour. And IV. The moon being on any point of the compass to know the hour etc.(...)'. For medieval precedents: cf. *Die mittelalterliche lateinischen Handschriften der Electoralis-Gruppe*, p. 204 Ms. El. (UB and LB in Jena). See probably also the *'rota astronomica'* of Eise Eisinga (1744-1828) in Franeker (Holland): suggestion from my friend Ad Dudink.

> *"I am here [in Coimbra] a futile servant; I am pursuing my mathematical courses, with nearly (only) one result, viz. that I will take some of my students with me [to China], for whom I am applying myself in a special way'.*

This passage confirms the China-vocation of some of his students; at least one of them would follow Thomas to China and would become one of his collaborators, José Soares (1656-1736).

Except from this, the same passage does not say much about the context and circumstances in which these courses were taught. This information we do find in other letters to the Duchess of Aveiro, to begin with the autograph of March 28 1678, written in the beginning of these courses:

> *"In a few days, I will start my courses, almost destitute of all possible support of books, because in these areas (i.e. in the Coimbra region) almost no mathematical books could be found. I will have much moral comfort during this one-year delay (i.e. delay in sailing out) because there are, among my pupils and the students of the SJ some, who are very ardent candidates for the Chinese mission, and some of them, I suppose, will become fellows on the journey thither'.*

These 'pupils' we already met in the previous fragment; nor is wholly unexpected his statement about the 'rareness' of mathematical books in the Coimbra area, some 20 years after the remarks of Hartoghvelt and Verbiest. Probably – as he just arrived – he had not yet the occasion to build up personal relationships of trust in the area with private book owners, as did, for instance, Verbiest before him. Anyway, we learn from other letters that he continued teaching for a second year, protracting his stay until March 1680.

The *contents* of his courses, however, we can guess particularly well, as these were clearly the basis of his text book, entitled '*Synopsis Mathematica'*, which –although probably already 'conceived' before in Douai – was really written in Coimbra, and transcribed in a 'fair copy' by local 'amanuenses' (transcribers). This *Synopsis* was expressely intended for '*tyrones*', i.e. '*grands débutants'* in mathematics, both Jesuits and not-Jesuits, offering an average instruction in 15 different mathematical disciplines, excluding only algebra. It was all expressed in a 'simple', that means not-specialized (Latin) discourse, and interspersed with references to more specialized books for 'further reading' to the behalf of those who were

interested in pursuing their study; this was in most cases Claude François Milliet De Chales.

Through the text, of more than 1,000 pages in Latin, we recognize the Coimbra background, from which the book originated:

- in the reference to a series of eclipse observations made on the roof of the College church: II, 394-395;
- in a series of references to the topographical context: the Rio Mondego / Monda (I, 340; 397);
- in the distances from Coimbra to Peking, etc. (I, 232; II, 265);
- in some features of the class room, such as a 'World Map', which was apparently in Spanish (as it mentioned: "*Mar del Nort':* I, 275f.)!; we remember the 'Spanish' influence visible in Hartoghvelt's report!;
- one more substantial reference brings us again to the aforementioned Rodrigues Cassão. Thomas refers to his opinion on the observation of the Sun and the effect of the parallax, which he must have taken from Soares Lusitano (1651), *Tract. de Caelo*, n. 34 and 35, where these observations are described at length by a contemporary.[5]
- in a reference to 'local' teachers of the past, such as Pedro Nunez (I, 229).

Finally, through the consecutive letters in this corpus we are also in detail informed on the *printing process* of the Synopsis ms., fascicle after fascicle. From these, it appears that the Coimbra printers were 'too busy with academic printing' to make a serious progress with the printing of this book, and for this reason, a printer was choosen outside this circuit, and again Douai came to the fore. It is hard to assess this unexpected 'switch', but it seems in line with what happened, some years before, to Aigenler's ms. '*Rota Astronomica',* even when Thomas did get the permission of the General to publish the work in the Coimbra college: should this be explained as a sign of 'resistance' from the side of Portuguese SJ authorities towards 'foreign' Jesuits?; or is this a sign of financial weakness, or should the reason be sought on the level of the local printers, as Thomas refers, on 18 Dec. 1678 (FECM, II, 163): "*Dederat facultatem P. Generalis ut hîc tam revisa imprimeretur, sed defuit tempus impressoribus*": it is for the moment not clear to me how to interpret this failed enterprise. Anyway, it looks as a

[5] Cf. Cardoso (1652-1744), vol. 3, p. 396; Barbosa Machado (1752), pp. 241-242; Gomes (1941), pp. 296-297.

'missed chance': even when Thomas's book afterwards was no big 'box office hit', it was quoted as reliable textbook for mathematical students in Portugal until the middle of the 18th century (Soares in the *Aula da Esfera*; Inácio Monteiro, in Coimbra).

Some short conclusion

Although these four reports- spanning a period of less than 25 years (1655-1678) reflect personal experiences, and although these are written from one particular point of view and interest, there are some recurrent themata, which 'bind' these four testimonies to each other. One of them is the 'Spanish' influence as late as the 3rd quarter of the 17th century in this Portuguese center of instruction; another one the stereotypic theological and philosophical instruction, the former still dominated by the Soares-heritage, the latter 'peripatetical' and rejecting 'novelties' such as Cartesian discours; another one the fairly good circulation of recent international publications in private libraries / collections. As for the College Library: from Hartoghvelt (1655) to Thomas (1678) we find a repeated complaint about the 'absence' of appropriate books, i.e. books appropriate for an 'up-to-date' instruction, even when this was not expected to be on a specialized level, this despite the fact that since the beginning of the 17th century serious budgetary efforts are reported to acquire books from abroad (R. Musser, 126[6]): the effects were apparently not 'appreciated' by foreign visitors from abroad, coming from Provinces and Colleges with particularly well provided libraries (Antwerp; Louvain; Douai; Ingolstadt). Finally both Aigenler and Thomas report to have been 'hindered' by a deficient printing policy.

Together these four mutually independent eyewitness reports are, by their direct character a welcome complement to the 'official' sources: basically, they are reflecting 'from inside' a period of relative 'stagnation' of the scholarly climate, which can partly be due to absence of a real College Library, in a separate building, which was only realized in 1717, with the Biblioteca Joanina.

Even when, for a fair assessment, this picture should be further verified and refined at the hand of another, probably also more

[6] R. Musser, in M. Berbara and K.A.E. Enenkel, in: *Portuguese Humanism and the Republic of Letters* (Intersections, 21-2012), p. 126.

'synthetical' materials, but still they offer an unexpected, and so far unknown 'snapshots' on the Coimbra College milieu.

Abbreviations

APUG – Archivum Pontificiae Universitatis Gregorianae

ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal

Bibliography

Barbosa Machado, Diogo, *Bibliotheca Lusitana*, vol. 1, Lisboa, 1752, pp. 241-242.

Cardoso, Jorge, *Agiologio Lusitano*, Lisboa, 1666, vol. 3, p. 396.

Carolino, Luis Miguel, 'Science, patronage, and academies in early seventeenth-century Portugal: The scientific academy of the nobleman and university professor André de Almada', in: *History of Science*, Vol. 54(2), 2016, 107-137.

Glick, T.F., 'On the influence of Kircher in Spain', in: *Isis*, 62, 1971, p. 379 ff.

Gomes, João Pereira, 'Crise da cultura em Portugal no século XVII?', in: *Brotéria*, 35, 1941, pp. 284-301.

Golvers, Noël, 'Scientific books and individual curricula among Jesuit Indipetae in Portugal and China (17th-18th cent.)', in: *Euphrosynè. Revista de Filologia Clássica*. Nova série, vol. XLV, 2017, pp. 205-227.

Golvers, Noël, 'Antoine Thomas, SJ and his Synopsis Mathematica: biography of a Jesuit mathematical textbook for the China mission, in: *East Asian Science, Technology and Medicin*, 45, 2017, pp. 121-185.

Golvers, Noël, 'Mathematical Instruction at the Colégio das Artes in Coimbra: Adam Aigenler's "rota astronomica" (1672)', in: *Almagest*, 9.1, 2018, pp. 4-17.

Golvers, Noël, 'A Ray of Light on Private Mathematical Culture in Coimbra in the mid-17th Century: Francisco Pereira de La Cerda (†1656, Coimbra)', in: *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 27, n° 53, 2018, pp. 65-76.

Musser, Ricarda, 'Building up Networks of Knowledge: Printing and Collecting Books in the Age of Humanism in the University City of Coimbra', in: M. Barbara and K.A.E. Enenkel (eds.), *Portuguese Humanism and the Republic of Letters* (Intersections, 21-2012), p. 126.

COMPANHIA DE JESUS E CULTURA

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_9

Coimbra e a Missão do Japão no Século XVI
numa perspetiva histórico-artística
Coimbra and the Japan Mission in the 16th Century
from a historical-artistic perspective

Alexandra Curvelo
Universidade Nova de Lisboa
Instituto de História da Arte da NOVA-FCSH
Departamento de História da Arte da NOVA-FCSH
ORCID: 0000-0002-2064-9021

Resumo: As relações entre a cidade de Coimbra, e em particular do Colégio das Artes, e a missão do Japão no século XVI são aparentemente ténues, mas uma observação atenta da documentação escrita atesta elos importantes e que importa analisar.

Coimbra foi a cidade a que ficou para sempre associado Bernardo de Kagoshima, o primeiro japonês que se sabe ter estado em terras europeias, como também desempenhou um papel essencial nas relações estabelecidas com os missionários a trabalhar no Japão, tanto ao nível da sua formação, como na disseminação, na Europa, das notícias que chegavam do arquipélago. Algumas das obras então impressas vieram mesmo a revelar-se fundamentais para a história da própria Companhia de Jesus.

A cidade foi igualmente cenário importante na passagem da primeira missão japonesa enviada à Europa católica, que decorreu entre 1582 e 1590. Através de duas obras que fazem eco deste projecto maior dos Jesuítas a trabalhar no Japão – o ***De Missione Legatorum Iaponesium*** (Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana) e o ***Tratado dos Embaixadores Japões que forão de Japão à Roma no anno de 1582*** – analisamos como Coimbra e a sociedade de então receberam esta comitiva, e o impacto que ela causou junto dos diferentes agentes locais.

Palavras-chave: Coimbra e os Jesuítas; Missão cristã do Japão; Embaixada/Missão Tenshō.

Abstract: The relations between the city of Coimbra, and in particular the Colégio das Artes and the mission of Japan in the 16th century are apparently tenuous, but a careful observation of the written documentation attests to important links that are worth analyzing. Coimbra was not only the city forever associated with the first Japanese who is known to have been in European lands: Bernardo of Kagoshima. Moreover, it also played an essential role in the relations established with the missionaries working in Japan, both in terms of their training, as in the dissemination, in Europe, of the news that arrived from the archipelago. Some of the works then printed even proved fundamental to the history of the Society of Jesus itself. The city was also an important stage in the passage of the first Japanese mission sent to Catholic Europe, which took place between1582 and 1590. Through two works that echo this larger project of the Jesuits working in Japan – the *De MissioneLegatorum Iaponesium* (Dialogue on the Japanese Ambassadors' Mission to the Roman Curia) and the *Tratado dos Embaixadores Japões que forão de Japão à Roma no anno de 1582* – we analyze how Coimbra and the society of that time received this entourage and the impact it had on the different local agents.

Keywords: Coimbra and the Jesuits; Christian mission in Japan; Tenshō Embassy/Mission.

Introdução

De entre os acontecimentos que associam a missão cristã do Japão à atividade da Companhia de Jesus em Coimbra, importa destacar dois eventos que datam dos primeiros anos da presença portuguesa no Japão.

O primeiro reporta a 1551, quando Bernardo de Kagoshima (? -m.1557) e Mateos de Yamaguchi (?-m.1552) acompanharam Francisco Xavier a Goa. O destino da viagem destes japoneses era a Europa, num trajeto que os levaria de Lisboa à Roma papal. Porém, Mateos veio a morrer ainda em 1552, e Bernardo faleceu em Coimbra em 1557, quando se preparava para regressar à Ásia. Apesar de ter sido o primeiro japonês documentado na Europa, a sua morte prematura gorou as expectativas de um projeto que permitiria revelar em primeira mão aos japoneses o esplendor da Europa cristã e, simultaneamente, fazer publicidade da missão cristã no Japão junto das cortes ibéricas e da corte papal.

O outro episódio relevante ocorre no exato ano em que Xavier chega ao Japão e dá início à missão cristã no território, momento

em que entra na Companhia, em Coimbra, a 2 de Outubro de 1549, o pintor Manuel Álvares (c.1526-1571). Enviado para a Índia, onde chega em 1560, já circulavam no território algumas das suas pinturas, havendo registo documental de que obras da sua autoria haviam chegado também ao Japão. Porém, e por uma série de circunstâncias, não coube a Manuel Álvares entrar na missão do Japão na qualidade de pintor. O primeiro a fazê-lo, ainda que por um período brevíssimo de tempo, foi Melchior Dias S.J., nascido c.1534, que foi enviado para Goa e daí para o Japão.

O facto de estes dois eventos – a chegada de Bernardo de Kagoshima à Europa, e de Manuel Álvares à Ásia –, não terem tido o alcance previsto, levou a que os projetos que lhes estavam associados – a divulgação das notícias sobre uma Europa cristã junto dos Japoneses e da missão japonesa na Europa cristã, por um lado, e a introdução da produção de pintura europeia no Japão, por outro – viessem a ser retomados anos mais tarde. O primeiro concretizou-se através da "embaixada Tenshō" (1582-1590), que incluiria Coimbra no seu périplo, e o segundo, de forma consistente, quando o pintor italiano Giovanni Niccolò (c.1558-1626) chegou ao Japão em 1583, abrindo um seminário de pintura cerca de 1590.

A cronologia destes episódios cruza-se com a do próprio Colégio da Companhia de Jesus em Coimbra, pelo que a sua análise poderá permitir perspetivar de que forma é que estes momentos fundadores foram importantes para repensar a própria missão japonesa, interessando-nos sobretudo examinar o que lhe veio a estar associado do ponto de vista artístico, e em que medida é que a ação dos Jesuítas a partir de Coimbra moldou este processo.

Coimbra, o Colégio das Artes e a missão do Japão

O Colégio das Artes de Coimbra teve os seus começos em 1542, tendo sido lançada a primeira pedra do edifício definitivo em Abril de 1547. Em 1555 a direção da instituição é entregue à Companhia de Jesus, e a construção da igreja iniciou-se em 1598, numa campanha de obras que se prolongou até finais do século XVII.

Esta cronologia coincide com a da presença portuguesa no Japão, com destaque para o papel desempenhado pela Companhia de Jesus no arquipélago: em 1542/43 dá-se o desembarque dos Portugueses em Tanegashima; em 1549 Francisco Xavier (n.1506-m.1552) chega a Kagoshima; em 1598, ano da morte de Filipe II de Espanha (n.1527), falece também Toyotomi Hideyoshi (n.1534), conhecido como o segundo unificador do Japão, e chegam ao território D. Luís de

Cerqueira (n.1552-m.1614), o novo bispo, e o Visitador Alessandro Valignano (n.1539-m.1606), naquela que foi a sua terceira e última visita à missão cristã do país.

Desta série de acontecimentos, merece particular destaque o início da missão cristã, nomeadamente a partida, em Setembro de 1550, de Francisco Xavier de Kagoshima deixando para trás o intérprete nipónico Yajirō (o Anjiro das fontes coevas ibéricas), lugar que foi ocupado por um recém-batizado japonês de 18 anos de idade, chamado Bernardo.[1]

Bernardo de Kagoshima, que permaneceu fiel a Xavier e o acompanhou no seu périplo japonês, seguiu-o depois para a Índia, em Novembro de 1551,[2] continuando a viagem para Portugal, onde chegou em Setembro de 1552 (ano em que Xavier morreu em Sanchuão).

Foi em Portugal que Bernardo decidiu entrar na Companhia, tendo sido admitido em Janeiro de 1554. Ainda nesse ano partiu para Roma, a pedido de Inácio de Loyola (1491-1556), regressando no ano seguinte a Portugal, onde faleceu em Coimbra, na Primavera de 1557.

Bernardo foi, assim, o primeiro japonês a entrar na Companhia e o primeiro japonês documentado na Europa. Porém, o sucesso desta embaixada ficou comprometido com a morte de Bernardo, quando se preparava para regressar à Ásia.[3]

Durante a breve estadia de Bernardo de Kagoshima em Coimbra, estava a lecionar no Colégio uma das figuras que se iria revelar uma das personalidades intelectualmente mais proeminentes da missão do Japão: Pedro Gomez (1535-1600).

Gomez nasceu em Antequera, diocese de Málaga, e foi admitido na Companhia em Alcalá de Henares, a 21 de Dezembro de 1553, tendo seguido para Coimbra, onde foi Professor entre 1555 e 1563, período durante o qual foi ordenado sacerdote (em 1559). Partiu para a Índia em Abril de 1579, e em 1581 colaborou com Michele Ruggieri (1543-1607) na composição de um catecismo em chinês.

De Macau partiu para o Japão em 1582, mas o navio naufragou na Formosa, pelo que só no ano seguinte terminou a viagem com sucesso. Começou por ser superior da missão de Bungo e, em 1590,

---

[1] Cf. *Documentos del Japón 1547-1557*, I, pp. 400-401; Léon Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1570. La Fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551-1570)*, p. 548.

[2] *Vide* Gonoi, "Relations between Japan and Goa in the 16th and 17th centuries", pp. 101-102.

[3] Bourdon, Op. Cit., pp. 547-548 e Valignano, *Historia del principio...*, Cap. 23, p. 192.

sucedeu a Gaspar Coelho como vice-provincial, cargo que desempenhou até à sua morte, em Nagasaki, em 1600.[4]

No momento em que Gomez lecionou no Colégio de Coimbra, o matemático e astrónomo de origem germânica Christopher Clavius (1538-1612) era aluno na instituição, como o viriam a ser anos mais tarde os futuros missionários da missão japonesa Pedro Ramón (c.1550-1611), a quem voltarei a fazer referência, e Cristóvão Ferreira (c.1580-1654). Este último ficaria conhecido pela sua ação no Japão, onde foi superior da Companhia no Miyako (Kyoto) entre o final de 1614 e os últimos meses de 1615, ou seja, já após a expulsão dos missionários do território, tendo chegado a ser vice-provincial e administrador apostólico entre 1632 e 1633. Ferreira acabou por ficar sobretudo conhecido por ter apostatado em Outubro de 1633, o que levou a que fosse demitido da Companhia em 1636, quando já era conhecido pelo nome japonês de Sawano Chûan.[5]

Com o passar dos anos, o Colégio foi-se afirmando paulatinamente como uma referência fundamental dentro da rede de colégios jesuítas, de que os nomes referidos são testemunho. Como bem observou José Miguel Pinto dos Santos, o Colégio estava no auge do seu sucesso enquanto instituição de estudo e de pesquisa na viragem do século XVI para o século XVII: "It was between 1592 and 1606 that the *Comentarii Colegii Conimbricenses* were edited. These renowned commentaries on Aristotle's *libri naturales*, often misleadingly credited to the neighboring, and better funded, Coimbra University, exerted a substantial influence on natural philosophy taught for over a century at the universities of both Catholic and Protestant countries."[6]

Chegado ao Japão em 1583, Gomez foi nomeado por Valignano Superior da província do Bungo, tendo trabalhado no Colégio de Funai (atual Ōita, no nordeste da ilha de Kyūshū). Foi sob a sua supervisão que o curso de Filosofia ou de Artes Liberais começou a funcionar em Outubro do mesmo ano. Quando, em 1585, o curso havia terminado, Gomez introduziu um programa de estudos

[4] Para o percurso de Gomez, veja-se sobretudo Hiraoka; Watanabe, "A Jesuit Cosmological Textbook in 'Christian Century' Japan: De sphaera of Pedro Gomez (Part II)".

[5] Para uma breve biografia de Ferreira, veja-se Costa, *O Cristianismo no Japão e o Bispado de D. Luís Cerqueira*, Apêndice "Jesuítas no Japão". O percurso final da vida de Cristóvão Ferreira inspirou o romance histórico de Endō Shūsaku, *Silêncio* (*Chinmoku*, no original japonês), publicado em 1966, adaptado recentemente ao cinema por Martin Scorsese (*Silence*, 2016).

[6] Santos, *A Study in Cross-Cultural Transmission of Natural Philosophy: The Kenkon Bensetsu*, p. 204.

teológicos, e em 1590 era Vice-provincial da missão jesuíta no Japão. Três anos depois acabou de escrever o seu *Compendia*, dividido em três partes: 1) *De sphaera*, relativo a cosmologia; 2) *De anima* (Da alma) fundamentalmente baseado no livro de Aristóteles com o mesmo título, e 3) *Compendium catholicae veritatis* (*Compendium* da fé católica) sobre matéria de fé.

O *Compendia* foi pensado como um livro de textos para os estudantes europeus e japoneses, tendo sido usado nos colégios jesuítas do Japão e de Macau, afirmando-se como a primeira obra de fôlego a introduzir a ciência, filosofia e teologia europeias no Japão. A análise ao seu conteúdo[7] revela alguns dos autores referenciais e a forma como a informação foi trabalhada/adaptada, nomeadamente a obra de Christopher Clavius, *In sphaeram Joannes de Sacrobosco commentarius*, que, como referimos, foi aluno do Colégio em Coimbra. Outro dos nomes mencionados, o de Pedro Ramón, cruza-se com Gomez e a missão do Japão na medida em que foi ele quem supervisionou a tradução da compilação para japonês, provavelmente em 1594, que foi usada durante mais de vinte anos, até ao final da missão em 1614.[8] Contudo, mesmo após a expulsão dos missionários cristãos do território, uma parte da obra de Gomez – a secção cosmológica do *Compendium* – foi difundida, ainda que não como um livro cristão, mas como um tratado confucionista alegadamente escrito pelo astrónomo e geógrafo japonês Nishikawa Joken (1648-1724).[9]

Nos anos anteriores a este período áureo da instituição, Coimbra e o Colégio da Companhia foram determinantes não apenas na formação dos missionários, mas também na disseminação, na Europa, das notícias que chegavam do Japão. É esta atividade da imprensa que pretendo destacar, começando por evocar novamente o nome de Francisco Xavier, cujas cartas escritas em Kagoshima foram impressas na Europa assim que chegaram, primeiro em Coimbra, logo em 1551, e no ano seguinte em Roma e Veneza.[10]

---

[7] Girard, "Adaptation et accueil de la mission jésuite au Japon: La traduction japonaise récemment découverte du Compendium de Philosophie (De Anima) et de Théologie (1595)" e "Aristote au Japon: la version japonaise du Compendium de Gómez"; Hiraoka; Watanabe, Op. Cit.

[8] Santos, Op. Cit., pp. 107-108.

[9] Girard, "Adaptation et accueil de la mission jésuite au Japon: La traduction japonaise récemment découverte du Compendium de Philosophie (De Anima) et de Théologie (1595)".

[10] 1551 (?) Copia de vnas cartas del padre mestre Frãcisco y del padre M. Gaspar y otros padres dela compañia de Iesu que escreuieron de la India a los hermanos

A partir deste momento, Coimbra é a cidade a partir da qual as notícias do Japão são impressas e divulgadas, importando elencar quatro compilações de inegável importância para a própria Companhia de Jesus:

> 1555: *Copia de vnas cartas que algunos padres y hermanos dela compañia de Iesus que escriuieron dela India, Iapon, y Brasil alos padres y hermanos dela misma compañia, en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Fuerõ recebidas el año de mil y quinientos y cincuenta y cinco. Acabaronse a treze dias del mes de Deziember*. Por Ioan Aluarez. Año MDLV;
>
> 1562: *Copia de algunas cartas que los padres y hermanos de la compañia de Iesvs, que andan en la India, y otras partes orientales, escreuieron a los de la misma compañia de Portugal. Desde el año de MDLVII, hasta el de lxj*. Tresladadas de portugues en castellano. Impressas en Coimbra por Ioan de Barrera 1562;
>
> 1565: *Copia de las cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus que andan en el Iapon escrevieron a los de la misma Compañia de la India, y Europa, desde el año de MDLVII que começaron, hasta el passado de LXIII*. En Coimbra. Por Juan de Barrera, y Juan Alvarez. MDLXV;
>
> 1570: *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus, que andão nos reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India e Europa desd o anno de 1549 ate o de 66*. Coimbra, em casa de Antonio de Marijs. Anno de 1570.

Saliente-se que a edição das Cartas de 1565 corresponde à primeira publicação dedicada exclusivamente ao Japão, através da reunião de missivas escritas pelos missionários entre os anos de 1557 e 1562, a que se seguiu a edição datada de 1570.[11] Acrescente-se ainda que a edição das Cartas do Japão impressas em Coimbra em

---

del colegio de Iesus de Coimbra tresladadas de portugues en castellano, recebidas el año de MDLJ [Coimbra, João de Barreira e João Álvares].

Não se pode assegurar com rigor absoluto que esta edição tenha vindo a público ainda em 1551, embora se afigure como o mais provável. *Vide* Costa, "O Japão e os Japoneses nas obras impressas na Europa Quinhentista".

[11] O sistema das Cartas ânuas foi introduzido e regulamentado mais tarde, em 1579, tendo começado a ser publicadas em Roma em 1581, continuando a surgir numa base semi-regular até, pelo menos, 1619. Lach; Kley, *Asia in the Making of Europe*. Vol. III: *A Century of Advance*; Book One: *Trade, Missions, Literature*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1993, pp. 315-320; 367-368.

1570, teve uma tiragem de 1000 exemplares que foram distribuídos gratuitamente.[12]

Este caudal de informação não apenas informava a Sociedade de Jesus do que estava a suceder na missão cristã mais distante de Roma, e que era considerada uma das missões de sucesso e aquela onde se depositavam grandes esperanças, como, em paralelo, constituía uma das fontes de notícias em primeira mão sobre um território que foi colocado no mapa-mundo a partir do momento em que pilotos, mercadores, missionários e agentes locais colaboraram para a construção cartográfica do Japão, a que se juntava a formação de uma imagem sobre as suas gentes, costumes e religião.

a. Missão Tenshō de 1582-1590: a passagem por Coimbra

Após a morte prematura de Bernardo de Kagoshima, seria necessário aguardar pela década de 1580 para que a Europa assistisse novamente à chegada de Japoneses, neste caso através de uma embaixada que foi cuidadosamente preparada pela missão cristã do Japão.

A *Tenshō Ken'ō Shisetsu*, ou missão Tenshō,[13] como ficou conhecida, foi enviada no ano de 1582 em nome dos dáimios, ou grandes senhores, cristãos da ilha de Kyūshū, tendo como destino a visita de seus representantes ao Sumo Pontífice. Era composta por dois jovens nobres do seminário de Arima – Itō Mâncio (1569-1612), enviado do dáimio de Bungo, Otomo Yoshishige (D. Francisco), e Chijiwa Miguel (Chijiwa Seizayemon, c.1569/70-?), em representação dos senhores de Arima (Arima Harunobu) e Ōmura (Bartolomeu Ōmura Sumitada) -, acompanhados por dois japoneses também estudantes em Arima, Hara Martinho (1569-1629) e Nakaura [Nakawa] Julião (1569-1633), vassalos de Ōmura Sumitada. O séquito compunha-se ainda do padre Diogo de Mesquita (1551-1614); do irmão nipónico Jorge de Loyola (?-1589) e do padre Nuno Rodrigues, este último porém, só a partir de Goa.[14] A liderar a comitiva ia o seu mentor, Alessandro Valignano que, no entanto, acabou por ficar retido

---

[12] Lach, *Asia in the making of Europe*. Vol. I: *The Century of Discovery*. Book 2, p. 675.

[13] Tenshō é o nome de um período cronológico da história do Japão entre os anos 1573-1592.

[14] Sobre a constituição da embaixada, e de entre uma vastíssima bibliografia, refira-se Moran, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth--century Japan*, sobretudo pp. 6-19. Para um perfil dos jovens japoneses, vide Pacheco, *Os quatro legados dos dáimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*.

na Ásia ao ser nomeado Provincial dos Jesuítas na Índia (de que dependia o Japão).

A embaixada partiu de Cochim rumo a Lisboa a 20 de Fevereiro de 1584, tendo Valignano nomeado como líder do grupo o Provincial cessante, Nuno Rodrigues. Em carta escrita no final de 1583, Valignano previa que a passagem desta comitiva pela Europa fosse um sucesso, embora no seu entender se afigurasse igualmente fundamental antecipar o seu regresso ao Japão. Para tal, era imperativo que os jovens nipónicos regressassem com uma ideia favorável da civilização europeia e da Europa católica, o que implicava não conhecerem algumas das suas realidades, sobretudo a tensão e fissura religiosa e política entre as fações católica e protestante:

> "(...) Os mininos Japões não os encomendo a V. R. Porque me pareçe que com eles há de ter tanto alvoroço em Roma que se lhe fora ainda mais do que eu desejo, e como a N. Padre escrevo importa mujto que sejão favorecidos e venhão satisfeitos e contentes das cousas de Europa, e que não saibão senão o bem que há na nossa Xpandade e não o mal, o que tudo se podera fazer mujto bem se forem guiados conforme ao parecer do padre Diogo de mesquita que sabe o que convem aos Japões (...)."[15]

Chegados a Lisboa em Agosto de 1584, seguiram caminho por Espanha em direção a Roma, tendo sido entretanto recebidos por Filipe II no Escorial. Após a travessia por mar até à Península itálica, já aqui participaram em inúmeras cerimónias de boas vindas em várias cidades, até chegarem à Roma papal, término do périplo, a 22 de Março de 1585, onde foram escoltados por cavaleiros pontifícios. Foram recebidos por Gregório XIII (1502-1585), Papa desde 1572, que já então se encontrava doente, tendo morrido alguns dias mais tarde, e chegaram a assistir à coroação de Sisto V (1521-1590).

A todos causaram uma viva impressão, cumprindo desta forma um dos objetivos que se pretendia alcançar, isto é, o de mostrar, na Europa católica e especialmente na Corte papal, o que há muito a epistolografia jesuíta divulgava sobre o Japão, cuja realidade ultrapassava toda a imaginação. Neste sentido, esta embaixada surge também como a tentativa de materializar ou corporizar o indizível e o extraordinário que caracterizava a civilização nipónica aos olhares dos missionários europeus.

---

[15] ARSI, Jap.Sin 9-II, Carta de Alessandro Valignano ao Padre Manuel Rodrigues, Assistente de Portugal em Roma, Goa, 16 de Dezembro de 1583, fl.226. Cf. Curvelo, *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas. A Arte Namban e a sua circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova-Espanha (c.1550-c.1700)*, p. 271.

De regresso à Península Ibérica passaram ainda por Veneza, palco de uma receção grandiosa, e novamente em Castela voltaram a encontrar-se com Filipe II. Antes, porém, de chegarem a Lisboa, Coimbra foi visitada pelos jovens japoneses.

Um dos mais famosos relatos desta visita encontra-se na obra atribuída a Duarte de Sande SJ, *De Missione Legatorum Iaponesium* (*Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*), publicada em Macau em 1590.[16] O Colóquio XXXI é justamente intitulado "Sobre a cidade de Coimbra e o célebre Colégio da Companhia de Jesus nela existente, e com que generosidade foram os embaixadores tratados, por ordem do rei Filipe, no regresso à Índia. E sobre as causas da riqueza da Europa".

Contudo, a referência mais detalhada a este episódio insere-se no *Tratado dos Embaixadores Japões que forão de Japão a Roma no anno de 1582*, texto que se encontra no início (fólios 1 a 114) de um volume manuscrito de 558 fólios que fazia parte da coleção Paul Sarda, de Toulouse, tendo por isso sido denominado Kodex Sarda A. O mesmo Kodex Sarda A contém, dos fólios 115 a 545v, com dois anexos nos fólios 347-349 e 545v-558, um volume intitulado *Apparatos para [a] Historia Eccleziastica do Bispado de Macao*, que corresponde à história geral da missão do Japão dos anos 1583-1587. A proveniência do Codex encontra-se nos manuscritos que ficaram nos Arquivos da Companhia em Macau até ao momento em que o Padre José Montanha os copiou, a partir de 31 de Outubro de 1742, para os Arquivos romanos da Companhia de Jesus. Foram enviados para o Colégio de Santo Antão de Lisboa para serem reenviados para Roma, mas o édito de proscrição de 3 de Setembro de 1759[17] levou a que os volumes fossem remetidos para a Biblioteca da Ajuda, dando origem à célebre Coleção *Jesuítas na Ásia*, desconhecendo-se por que é que este volume saiu da Ajuda.[18]

O *Tratado* apresenta-se em duas versões, uma contínua e outra intercalada, e os *Apparattos* correspondem ao trabalho preparatório

---

[16] Sande, *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*. Sobre a controvérsia em torno da autoria do texto, *vide* Ramalho, "Father Duarte de Sande, S.J., Genuine Author of De Missione Legatorum Iaponesium ad Romanam Curiam… Dialogus" e Moran, "The Real Author of the De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam… Dialogus. A Reconsideration".

[17] Refiro-me à "Lei de Extermínio, Proscrição e Expulsão dos seus Reinos e Domínios Ultramarinos dos Regulares da Companhia de Jesus" de 3 de Setembro, pelo Rei Dom José I.

[18] ANNEXE A "Les textes et leur auteur», pp. xxiii-xxx in *La Première Ambassade du Japon en Europe 1582-1592. Première Partie: Le Traité du Père Frois*.

com vista à continuação da *Historia de Japam*,[19] obra que começou a ser redigida em 1585 e cujo conteúdo reporta à missão cristã do Japão para os anos de 1549 a 1595. O autor dos textos, o padre Luís Fróis (1532-1597), foi uma das figuras axiais da missão, e um dos colaboradores mais próximos de Alessandro Valignano, sendo contemporâneo dos acontecimentos relatados, ainda que no momento em que decorre a embaixada ele se encontrasse no Japão.

O *Tratado dos Embaixadores Japões...* foi pela primeira vez publicado em Tóquio em 1942 numa edição anotada por João do Amaral Abranches Pinto, Yoshitomo Okamoto e Henri Bernard SJ. sob o título *La Première Ambassade du Japon en Europe, 1582-1592. Première Partie: Le Traité du Père Frois*, sendo a obra de referência para a descrição detalhada do périplo da missão Tenshō.

Deste modo, e de acordo com o texto,[20] em Dezembro de 1585 Coimbra preparou-se para receber o séquito, estando naturalmente presentes o Bispo D. Afonso, Conde de Castelo Branco (1522-1615) e o Padre Reitor do Colégio, João Correia, "... havia na Cidade, e Universidade grande alvoroço" e foi no Colégio da Companhia que os jovens nipónicos ficaram alojados:

> "Tinhãolhe preparados seos apouzentos em o collegio com quatro camaras ricamente armadas de boa, e fresca tapeçaria, com seos leitos dourados de revelo com cortinas, e sobrecéus de damasco carmezim franjados de ouro, as camaras alcatifadas, e em cada huã dellas sua cadeira de veludo carmezim; alem destas quatro camaras havia outras três armadas huã com sua meza, e cadeiras para os dous Japones convictores[21] Agostinho e Constantino, outra para nella receberem os hospoedes, e a 3.ª para comerem.
>
> Chegado ao Collegio de Coimbra o Padre Nuno Rodrigues hūa segunda feira antes do Natal [23 de Dezembro], e fazendo a saber como já vinhão perto, se alvoraçou a Cidade muito mais do que estava dantes: E Dom João de Bragança, filho do Marquez de Ferreira lhe tinha já dantes mandado seu coche.
>
> Sahio fora da Cidade a recebelos o Bispo [Afonso de Castelo Branco], levando consigo todo o Cabbido, e muita outra gente de

[19] A obra está publicada em 5 volumes numa edição de José Wicki SJ. Ver Fróis, *Historia de Japam*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1976-1984.

[20] "Do recebimento que se lhes fez na Cidade de Coimbra", *La Première Ambassade du Japon en Europe 1582-1592. Première Partie: Le Traité du Père Frois*, pp. 256-265.

[21] Ou seja, os que viviam num seminário ou colégio, mas sem pertencer necessariamente à comunidade. *Ibidem*, nota 903, p. 256.

cavalo, Dom João de Bragança, Dom Francisco sobrinho do Arcebispo Dom Theotonio, e a Camara, o Corregedor da Cidade, o Conservador, com muitas outras pessoas Ecleziasticas, e Seculares (…)

Foi o concurso tamanho do Povo e de Estudantes, que assim nas Escollas, como a Vniversidade teve assueto, por não aparecer em toda a Vniversidade pessoa viva secular; e ainda que na Theologia havia alguns Ouvintes, não de manteo, e roupeta, com estar o Mestre desejozo de ler, foi porem tanta a pateadura com que lhe acudirão dezejozos de ver o recebimento, que foi forçado o Mestre descerse da cadeira; e assim se dividirão os ouvintes pelas janelas dos geraes a ver pelo menos o grande concurso de gente que havia pelos muros, pontes, e areaes de S. Francisco, o que fazia hum fermoso espectaculo."[22]

(…)

Entretanto, à entrada da cidade:

"(…) havia grande concurso pelas ruas, portas, e janelas, das quaes as mulheres lhes deitavam de cima aguas cheirozas muito preciosas; outras alevantando as mãos davão graças ao Senhor por verem em seos diaz couza tão nova: as janelas estavão alcaifadas como em procissão solemne (…)

Houve na Cidade m.tos, e muy solemnes repiques, assim na Sé, como nas outras Freguezias todas. Era a multidão de gente tanta, que chegando perto do Collegio não havia lugar para poderem descavalgar (…)

O Padre Reytor cõ os Padres e Irmãos antigos do Collegio os estavão esperando; e os Padres Jorge Serrão, Luiz Perpinhão, Nuno Rodrigues, Diogo de Mesquita, e outros sahirão fora da porta da Igreja; e assim chegarão athe o altar mór; junto do qual sobre ricas alcatifas estavão quatro almofadas grandes de veludo carmezim para se porem de joelhos, e hum encosto mais alevantado para o Bispo, aonde lhes deo a beijar as reliquias do Lenho da Cruz, e huma das Cabeças das onze mil virgens (…) havendo neste tempo a melhor muzica de toda a Cidade com muita diversidade de instrumentos (…)".[23]

O relato prossegue com as celebrações do dia de Natal, em que foram ouvir missa à Sé, e as visitas que receberam e fizeram nas "Oitavas de Natal", entre 26 de Dezembro e 1 de Janeiro (de 1586),

[22] *Ibidem*, pp. 256-257.

[23] *Ibidem*, pp. 257-258.

que incluíram uma passagem pela Universidade, o mosteiro de Santa Clara para visitar o túmulo da Rainha Santa, o mosteiro de Celas, pois "de que envejozas as freiras de Celas importunavão o Bispo que os fizesse lá hir, e assim forão"[24], e o mosteiro de Santa Cruz.

No "Dia de Jesus", isto é, a 1 de Janeiro:

> "(...) pregou o Senhor Bispo na nossa Igreja, dizendo muitos, e mui grandes louvores, assim da Companhia, como da Christandade de Japão; e jantou no mesmo dia em nosso Refeitorio com os Senhores Jappoens.
>
> Houve pregação em nove Línguas, sc. Hebraica, Grega, Latina, Franceza, Italiana, lngleza, Hybernia [Irlandesa], Portugueza, e não ficou sem seo lugar a Japoneza: porq pregou nella o Irmão Jorge de Loyola aguiza de sua terra; a qual fez o Bispo grande applauzo, louvando logo na meza alta voce a boa graça, e efficacia do Irmão."[25]

A estadia continuou com uma visita à Quinta do Bispo, ou seja, à Quinta de São Martinho, e de novo à Universidade, onde foram recebidos pelo Reitor "(...) e os foi receber ao Geral [claustro para onde davam as salas], e Salla dos Actos públicos, levandoos pelos geraes de cada faculdade, descendo em cada hum o Lente de sua cadeira."[26]

No dia de Reis representou-se uma peça ("hua tragedia de vida") com a degolação de São João Baptista, e a 9 partiram rumo a Lisboa, levando-os "(...) o P. e Reitor em hua embarcação pelo rio a baixo bem consertada (...)".[27]

De Lisboa, a comitiva partiu em Abril de 1586 para Goa, onde chegaram só em Maio de 1587 devido aos ventos desfavoráveis que apanharam ao largo de Moçambique. Uma vez em Macau, onde desembarcaram em Julho de 1588, partiram para o Japão em 1590 e entraram em Miyako a 27 de Fevereiro de 1591, onde tiveram audiência com Toyotomi Hideyoshi a 3 de Março, no palácio do Jurakudai.

A chegada da missão Tenshō ao Japão: 1590

A versão de sucesso que os Jesuítas no Japão dão desta embaixada deve ser lida com especial cuidado. De acordo com Moran,

---

[24] *Ibidem*, pp. 259-260.

[25] *Ibidem*, pp. 260-261.

[26] *Ibidem*, p. 261.

[27] *Ibidem*, p. 262.

"The 1585 embassy to Rome had the desired effect on Europe but not, in the end, on Japan, and according to Matsuda Kiichi this was mainly because the returned legates lacked the firm grounding in Japanese language and culture which would have enabled them to influence their countrymen as Valignano had hoped they would."[28]

Se a médio prazo podemos estar de acordo com Moran, no espaço de tempo imediato cremos que o impacto desta embaixada, sobretudo junto da elite militar japonesa, terá sido relevante, não tendo sido de somenos importância para a própria missão cristã, nomeadamente através da entrada de instrumentos valiosos para o trabalho missionário que estava a ser desenvolvido. A este nível, a imprensa merece particular destaque, importando referir que a primeira de todas as obras impressas no Japão foi o *Sanctos no Gosagyo*, datado logo de 1591. Nesse mesmo ano transferiu-se o Colégio e a imprensa para o arquipélago de Amakusa, continuando-se a imprimir textos, e, mais tarde, para Nagasaki. O primeiro trabalho que claramente menciona Nagasaki como local de impressão é a famosa *Doctrina Christam*, e o último, o *Fides no Kyo* (Nagasaki, 1611). No total, surgem contabilizadas cerca de uma centena de obras publicadas no Japão sob a tutela da missão.[29]

Não apenas a imprensa foi introduzida no Japão com o regresso da missão Tenshō, como chegaram então pinturas e obras impressas com gravuras inclusas.

O recurso à imagem, no contexto da presença jesuíta no Japão, surge como uma das referências centrais da epistolografia da Ordem, num fenómeno que se enquadra plenamente no espírito de uma Europa contra-reformista e pós-tridentina.

Porém, às dificuldades da chegada ao Japão das pinturas e gravuras que se pedia que fossem enviadas da Europa, mas que, na melhor das hipóteses, tardavam a chegar, acrescia ainda a errância a que os missionários se viam obrigados dada a turbulência política e social do Japão de então.

Logo nos primeiros anos da missão procurou-se trazer diretamente de Goa os instrumentos necessários para suprir a necessidade de imagens. Foi o que sucedeu em Janeiro de 1553, quando os jesuítas do Japão decidiram que o Irmão Pedro de Alcáçova, chegado

---

[28] Moran, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*, p.189. O trabalho de Matsuda Kiichi referido pelo autor é o artigo "Japan and the West". *Japan Quarterly*, Oct-Dec. 1582.

[29] Laures, *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Missions in Japan. With special reference to the principal libraries in Japan and more particularly to the Collection at Sophia University. Tokyo.*

ao território meio anos antes, retornasse à Índia para preparar o envio de coisas necessárias a esta comunidade ainda incipiente. No rol do inventário que se guarda desta expedição, ressaltam "Dous retábolos de Nossa Senhora. (…) Outros dous da Paixão (…) Outro da Paixão, que veio de Purtugal, que fez o irmão Manuel Alvarez".[30]

Sobre Manuel Álvares (c.1526-1571), contemporâneo de Bernardo de Kagoshima, Ruiz-de-Medina refere que entrou para a Companhia a 2 de Outubro de 1549, em Coimbra. Chegado à Índia em 1560, já lá circulavam obras da sua autoria, tendo algumas sido enviadas para o Japão.[31]

Destes anos data também a chegada ao Japão do pintor Melchior ("Melchor", como aparece na documentação) Dias, que terá nascido c.1534 e exercia o ofício de pintor ainda antes de ter entrado na Ordem em 1551, evento que ocorreu na cidade de Lisboa. Enquanto noviço, foi enviado para Goa, tendo daí transitado para o Japão em 1554.

Como salienta Ruiz-de-Medina, Melchior foi o primeiro pintor europeu jesuíta destinado ao Japão, ainda que só lá tenha permanecido uns escassos quatro meses. Se produziu ou não alguma obra, é um dado sobre o qual a documentação é omissa, porém há indícios que apontam para o início de uma prática de pintura europeia no Japão ainda antes da abertura do seminário de pintura pela Companhia de Jesus.[32]

O começo deste seminário de pintura coincide precisamente com a chegada da missão Tenshō ao Japão e a partir dos factos conhecidos, não restam dúvidas sobre a importância de Giovanni Niccolò (c.1558-1626) para o arranque e posterior desenvolvimento da prática artística jesuíta no contexto da missão japonesa. O seu percurso enquanto artista continua por se conhecer, apesar de ser lícito supor que tenha decorrido, pelo menos parcialmente, em Roma. Não há nenhuma pintura que lhe possa ser seguramente atribuída e, da sua mão, conhece-se apenas uma carta. Contudo, e a partir da informação recolhida, podem-se retirar alguns elementos, de que salientamos a chegada a Nagasáqui em 1583, cidade onde pintou as primeiras obras – duas imagens de Cristo como Salvador do Mundo («Salvator Mundi») realizadas entre 1583 e 1584 para as comunidades católicas de Nagasáqui e de Arima – e de onde partiu

[30] Fonte: ARSI, Jap.Sin 4, fl. 40-42v. Apud *Documentos del Japón*, #102, p. 478--488: "Inventario del bagaje de la expedicion de 1554 a Japon, Goa, Abril de 1554".

[31] *Documentos del Japón,* nota 10, pp. 481-482.

[32] Curvelo, "«Vencer no pincel a Zeuxis e a Apeles» na Ásia. A produção e consumo de pintura nas missões do Japão e da China no século XVII".

em 1614 para Macau após o édito de expulsão dos missionários do Japão.[33]

As histórias cruzadas da chegada de Bernardo de Kagoshima à Europa, e de Manuel Álvares à Ásia, e o facto de o primeiro não ter vivido o suficiente para conseguir contar em primeira mão, no Japão, tudo o que havia visto e ouvido na Europa, e de o segundo não ter chegado a trabalhar no arquipélago, adiaram quer a divulgação presencial das notícias sobre uma Europa cristã junto de um público nipónico, quer uma prática de pintura europeia no Japão. Foram projetos protelados, que de alguma forma tiveram Coimbra como um dos cenários, e cuja prorrogação coincidiu com um acontecimento chave para a Companhia de Jesus: o desenvolvimento do Colégio das Artes. Assim, quando se concretiza a "embaixada Tenshō", Coimbra entra no périplo dos embaixadores japoneses de forma claramente expressiva da importância de que se revestia no mapa de Portugal de então, em geral, e da atividade religiosa e pedagógica da Companhia de Jesus, em particular. É essa mesma atividade que explica não apenas o âmbito em que foi aberto o seminário de pintura no Japão, mas também o papel que a imprensa assumiu no contexto da missão cristã. Imprensa essa que acompanha, inequivocamente, a história que aqui foi narrada.

Bibliografia

BOURDON, Léon, *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1570. La Fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551-1570).* Paris; Lisbonne: Centre Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian / Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 1993.

COSTA, João Paulo Oliveira e, *O Cristianismo no Japão e o Bispado de D. Luís Cerqueira*. Dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa. 2 vols. Lisboa, 1998.

_____, "O Japão e os Japoneses nas obras impressas na Europa Quinhentista". *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, pp. 189-290 (Col. Memória Lusíada).

CURVELO, Alexandra, *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas. A Arte Namban e a sua circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova-Espanha (c.1550*

[33] Sobre Niccolò, ver Curvelo, *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas. A Arte Namban e a sua circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova-Espanha (c.1550-c.1700)* e Curvelo; Cattaneo, "Le arti visuali e l'evangelizzazione del Giappone. L'apporto del seminario di pittura dei gesuiti".

– *c.1700)*. Tese de Doutoramento em História da Arte, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2007.

_____, "«Vencer no pincel a Zeuxis e a Apeles» na Ásia. *A produção e consumo de pintura nas missões do Japão e da China no século XVII". Viagens, produtos e consumos artísticos. O espaço ultramarino Português, 1450-1900*, Isabel Soares de ALBERGARIA; Duarte Nuno CHAVES (Coord.). CHAM EBOOKS // DEBATES #3, 2018, pp. 24-41.

CURVELO, Alexandra; CATTANEO, Angelo, "Le arti visuali e l'evangelizzazione del Giappone. L'apporto del seminario di pittura dei gesuiti". Tanaka Kuniko (Ed.), *Geografia e cosmografia dell'altro fra Asia ed Europa. Geography and Cosmology Interfaces in Asia and Europe (Proceedings of the III Dies Academicus of the Accademia Ambrosiana, Milan, 22-23 October 2010)*. Roma: Bulzoni, 2011, pp.31-60 [«Asiatica Ambrosiana 3. Saggi e ricerche di cultura religioni e società dell'Asia»].

Documentos del Japón 1547-1557. Editados y anotados por Juan Ruiz-de-Medina, SJ. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990 (Monumenta Historica SJ, 148).

GIRARD, Frédéric: "Adaptation et accueil de la mission jésuite au Japon: La traduction japonaise récemment découverte du Compendium de Philosophie (De Anima) et de Théologie (1595)", *Mondes et Cultures*, T. LXXI, Vol. 1. Paris: Académie des Sciences d'Outre-mer, 2013, pp. 177-201.

_____, "Aristote au Japon: la version japonaise du Compendium de Gómez". *Empires éloignés. L'Europe et le Japon (XVIe-XIXe siècle)*. Dir. Dejanirah Couto; François Lachaud. Paris: École Française D'Extrême-Orient, 2010, pp. 25-37.

GONOI, Takashi, "Relations between Japan and Goa in the 16th and 17th centuries". *Goa and Portugal. Their cultural links*, Edited by Charles J. Borges and Helmut Feldmann. New Delhi: Concept Publishing Company, 1997, pp. 101-110 (XCHR Studies Series, 7).

HIRAOKA, Ryuji; WATANABE, Akihiko, "A Jesuit Cosmological Textbook in 'Christian Century' Japan: De sphaera of Pedro Gomez (Part II)", *SCIAMVS* 16 (2015), pp. 125-223.

LACH, Donald, *Asia in the making of Europe*. Vol. I: *The Century of Discovery*. Book 2. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1965.

LACH, Donald; KLEY, J. van, *Asia in the Making of Europe*. Vol. III: *A Century of Advance*; Book One: *Trade, Missions, Literature*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1993.

LAURES, Johannes SJ, *Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Missions in Japan. With special reference to the principal libraries in Japan and more particularly to the Collection at Sophia University, Tokyo*. Tokyo: Sophia University, 1940. (Monumenta Nipponica Monographs, 5).

MORAN, J. F., *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth century Japan*. London; New York: Routledge, 1993.

_____ "The Real Author of the De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam… Dialogus. A Reconsideration". *Bulletin of Portuguese- Japanese Studies*, Lisboa: Centro de História de Além-Mar / Universidade Nova de Lisboa, Vol.2, June 2001, pp. 7-21.

PACHECO, Diego, *Os quatro legados dos dáimios de Quiuxu após regressarem ao Japão*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1990.

La Première Ambassade du Japon en Europe 1582-1592. Première Partie: Le Traité du Père Frois. Ouvrage Edité et Anoté par J. A. Abranches Pinto; Yoshitomo Okamoto; Henri Bernard SJ. Tokyo: Sophia University, 1942. (Monumenta Nipponica Monographs, 6).

RAMALHO, Américo da Costa, "Father Duarte de Sande, S.J., Genuine Author of De Missione Legatorum Iaponesium ad Romanam Curiam… Dialogus". *Religion and Culture. An International Symposium Commemorating The Fourth Centenary of the University College of St. Paul. Macau, 28 November to 1 December 1994*. Ed. John W. Witek, SJ. Macau: Instituto Cultural de Macau; Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 1999, pp. 89-101.

SANDE, Duarte de SJ, *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*. Prefácio, tradução do latim e comentário de Américo da Costa Ramalho. Macau: Fundação Oriente; Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

SANTOS, José Miguel Pinto dos, *A Study in Cross-Cultural transmission of Natural Philosophy: the Kenkon Bensetsu*. Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2011.

VALIGNANO, Alessandro SJ, *Historia del Principio y Progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*. Ed. Josef Wicki SJ, Roma: Institutum Historicum SJ, 1944 (Col. Bibliotheca Instituti Historici SJ, Vol. II).

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_10

A Companhia de Jesus entre Coimbra e Macau: espiritualidade e ciência
The Society of Jesus between Coimbra and Macao: spirituality and science

Maria de Lurdes Craveiro
Universidade de Coimbra
Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património (CEAACP)
Faculdade de Letras da UC
ORCID: 0000-0002-2938-2941

Resumo: A eficácia da missão evangelizadora da Companhia de Jesus passa pela utilização das ferramentas mais adequadas à natureza específica de uma Ordem religiosa vocacionada para uma formação científica exigente e aos superiores compromissos assumidos com a Igreja e com os interesses régios também dirigidos para Oriente. A construção de um território cristianizado passa assim pelas práticas devocionais apoiadas pela imagem (com uma iconografia especialmente alimentada pela Companhia), superiormente gerida pelos jesuítas num enquadramento cultural que conjuga o pensamento humanista com as diretrizes mais enérgicas da Igreja vigilante da Reforma Católica.

Entre os séculos XVI e XVII, em triangulação estabelecida com os colégios de Santo Antão de Lisboa e do Espírito Santo de Évora, o Colégio de Jesus de Coimbra desempenha um papel central nos trânsitos culturais e religiosos ativos no Oriente. Uma dinâmica concertada entre religião e ciência (e em inter-relação com a Universidade) transforma Coimbra em placa giratória de formação científica experimentada que teria efeitos decisivos em Macau.

A construção de um espaço cultural coeso implica a organização credível do espaço físico pensado pela arquitetura. A igreja jesuíta transporta sempre os níveis de erudição que permitem o seu reconhecimento enquanto baluarte científico da Fé, mas a inteligência criativa da Companhia de Jesus promove e estimula também a capacidade simultânea da reprodutibilidade e da

adaptação à especificidade no terreno concreto das operações. Disso mesmo dão conta os laços estabelecidos entre as igrejas de Jesus de Coimbra e da Madre de Deus em Macau, sempre "*para maior glória de Deus*".
Palavras chave: Companhia de Jesus; arquitetura; iconografia; transferências artísticas; Macau

Abstract: The effectiveness of the evangelizing mission of the Society of Jesus involves the use of the most appropriate tools for the specific nature of a religious Order dedicated to a demanding scientific formation and to the superior commitments assumed with the Church and with the royal interests also directed towards East. The construction of a Christianized territory goes through the devotional practices supported by the image (with an iconography especially nourished by the Jesuits), superiorly managed within a cultural setting that combines humanistic thinking with the most energetic guidelines of the vigilant Church of the Catholic Reform. Between the 16th and 17th centuries, in a triangulation established with the colleges of Santo Antão in Lisboa and the Espírito Santo in Évora, the Colégio de Jesus in Coimbra plays a central role in the cultural and religious transits active in the East. A concerted dynamic between religion and science (and in connection with the University) turns Coimbra into a rotating plate of experienced scientific training that would have decisive effects in Macao.

The construction of a cohesive cultural space implies the credible organization of the physical space designed by architecture. The Jesuit Church always carries the knowledge that allow it to be recognized as a scientific stronghold of the Faith, but the creative intelligence of the Society of Jesus also promotes and stimulates the simultaneous ability to reproduce and adapt to specificity in the concrete field of operations. The links established between the churches of Jesus in Coimbra and Madre de Deus in Macao give the exact measure of this, always "for the greater glory of God".
Keywords: Society of Jesus; architecture, iconography; artistic transfers; Macao

1. "Construir" o território

A ocupação portuguesa de Macau obriga a uma análise específica que não pode ausentar-se de um historial complexo de compromissos assumidos ao longo de séculos. Primeiro por via da fixação de mercadores, depois pela chegada das ordens religiosas, o território

adquiriu um estatuto de grande interposto comercial, âncora segura da rota de viagem entre Goa, Malaca e Nagasaki (Mattoso, 2010: 467-477). Em 1576, quando se constituiu a diocese de Macau, a extensão do Padroado Português atingia então uma dimensão política e espiritual a que a Companhia de Jesus nunca foi alheia até 1759. A partir do século XVI, as alianças firmadas entre a Santa Sé e o rei de Portugal configuraram o protagonismo dos jesuítas e a extensão dos territórios de administração régia. De alguma forma, poderá considerar-se que a Companhia de Jesus funcionou como um braço ativo do rei, também a Oriente, arvorando a bandeira do cristianismo e da fé católica. A instituição da *Propaganda Fide*, em 1622, viria então perturbar a ordem estabelecida e as relações de poder e compromissos estabelecidos (como aconteceu com a controvérsia dos ritos na China em que, uma vez mais, os jesuítas se distinguiram pela defesa da conciliação entre a ortodoxia romana e as práticas culturais e religiosas chinesas) (Araújo, 2000: 58-68), mas não beliscou a importância de Macau como diocese sede do Padroado Português no Extremo Oriente.

Seria precisamente o jesuíta Melchior Carneiro Leitão (1516-1583) (Soares, 2015: 39-43), nascido em Coimbra e com um *curriculum* de serviços que passa pelo reitorado dos colégios de Évora e Lisboa ou pela missionação na costa indiana do Malabar, que assumiria a administração da diocese de Macau entre 1576 e 1581, a data de chegada do bispo Leonardo Fernandes de Sá. Nunca nomeado como bispo (como nunca seriam nomeados os jesuítas para Macau) as primeiras iniciativas de Melchior Carneiro em Macau passam também pela fundação de um hospício, "*para cristãos como pagãos*" (Barreto, 2006: 117) e pela criação da Misericórdia (1569).

Sem necessidade de recurso a outros argumentos, a prática assistencial da Companhia, com atenção à saúde física e mental, consubstancia, desde logo, uma filiação ao sentido humanista cristão que inspirou Inácio de Loyola nos seus *Exercícios Espirituais*. Tal como a publicação em Lisboa, em 1627 (com edições também em Évora e depois em Coimbra ainda em 1705), do *Breve aparelho, e modo facil pera ajudar a bem morrer hum christão*, do Padre Estêvão de Castro (1575-1639) explicita, numa vigência duradoura, a trajetória cultural que a *ars moriendi* tinha lançado para a religiosidade moderna.

É sobretudo saindo da Europa que se visualiza melhor a eficácia jesuítica no capítulo da interação social. Se à escala do Império português, os padres António Vieira ou Manuel da Nóbrega serão, porventura, os expoentes maiores e mais bem estudados de uma prática humanitária na defesa do elemento autóctone do Brasil,

estará ainda por apurar o real esforço jesuíta na construção, por via da catequização, de um equilíbrio humanizado a Oriente. A energia inter-relacional alargada ao mundo verifica-se através de múltiplos ingredientes, nem sempre de leitura imediata, criteriosamente fabricados. Quer por via de uma iconografia própria e reconhecível, quer por uma prática concertada no terreno da missionação, quer ainda pelos critérios qualitativos na área da formação, os jesuítas construíram um "império" de influências sem paralelo em cerca de dois séculos de intensa atividade.

Deste modo, se é, coerentemente, a marca da internacionalização que se cola à Companhia de Jesus desde a sua fundação, Portugal funciona como a plataforma que viabiliza este processo. Da Europa chegam os jesuítas que, juntando-se ao contingente português, serão depois enviados para as Américas e para o Oriente por via marítima, saindo do porto de Lisboa, atravessando o Atlântico, o Índico e embrenhando-se pelo Pacífico. De Macau sairiam também outros grupos que alimentavam este fluxo migratório dirigido aos territórios mais inacessíveis, como aconteceu nos inícios do século XVII com a fundação das primeiras missões jesuíticas no Vietname.

A visão estratégica e esclarecida do rei D. João III fez chegar os primeiros elementos (requisitados a Inácio de Loyola) em 1540, encontrando-se, entre eles, Simão Rodrigues (que lançará as bases da Província de Portugal, estabelecida em 1546, como a primeira da Ordem e será o responsável pela fundação do colégio de Coimbra em 1547) e, logo depois, Francisco Xavier. A partir deste momento decorrerá, de forma imparável, a mais emblemática aventura de um contacto cultural e civilizacional que, a muitos níveis, seria encabeçado pela Companhia de Jesus. E dessa relação intercontinental faria também eco uma prática contínua ou a evocação de registos que sobrevivem até hoje. É assim que na igreja do Colégio de Jesus de Coimbra permanece a memória do Irmão Bernardo, primeiro jesuíta japonês enviado à Europa e a Roma por Francisco Xavier, que, já no regresso para o Oriente, aqui morreu em 1557; da mesma forma que no colégio de Macau se perpetuou a imagem pintada do vietnamita Andrés Catequista martirizado por 1640 (Guillén Nuñez, 2009: 80).

O reforço do valor da imagem na prática jesuítica observa-se sempre no quotidiano dos padres. Por via da instalação das ferramentas pintadas ou esculpidas e pela divulgação dos valores marianos/cristológicos defendidos por uma iconografia específica da Companhia, a imagem é uma bandeira laboriosamente construída na Europa que se transporta aos confins do planeta e que,

por seu turno, encontra também aí os mecanismos da reprodução. Da eficácia dessa transmissão tiveram, desde logo, consciência Francisco Xavier ou Matteo Ricci, preocupados com esse preenchimento na sua bagagem de missionários. Mesmo que, por vezes, e como acontece com a representação do Crucificado, a comunicação estabelecida com as culturas chinesas possa suscitar perplexidade e incompreensão, a imagem assume sempre uma presença constantemente reivindicada aos centros produtores mais qualificados.

As artes são assim convocadas "*para a maior glória de Deus*", no pressuposto de que a imagem é um dos fios condutores da espiritualidade. Longe da sobriedade que a historiografia tem muitas vezes colado à plasticidade forjada, o espaço jesuíta anima-se com o movimento, a luz e a cor que estimulam o sentido emocional da observação. Poderoso instrumento também na matéria sensível da evangelização e da concorrência entre as ordens religiosas, a iconografia desencadeia os sinais de uma identidade própria e reconhecível através de espaços, formas e temas que transportam a divisa da autoridade.

A força da iconografia mariana da fachada da igreja de Macau, que já foi aproximada à possível interferência do teólogo jesuíta D. Diogo Correia Valente († 1633), governador e administrador apostólico do bispado de Macau nos últimos anos da sua vida (Guillén Nuñez, 2009: 137), encontra correspondência na insistente projeção da imagem da Virgem. Sem que seja exclusivo da relação entre Coimbra e Macau, o tema da Senhora do Pópulo aproxima também os dois espaços. O culto, com grande divulgação a partir do ataque corsário que vitimou em 1570, no mar das Canárias, os *40 mártires do Brasil*, reporta-se à imagem da Virgem com o Menino na igreja romana de Santa Maria Maggiore que a tradição diz ter sido pintada por S. Lucas, sendo, na realidade, uma pintura datável dos séculos XII-XIII (Martins, 1993: 122; Osswald, 2008). O Padre Inácio de Azevedo obteve, em 1569, autorização do Geral Francisco de Borja para a reprodução de uma cópia que seria destinada à rainha D. Catarina. Na viagem de regresso, de Roma a Portugal, Inácio de Azevedo foi juntando voluntários para a missão de evangelização no Brasil e, até ao embarque em Lisboa, a comitiva passou também por Coimbra, Évora e Charneca da Caparica (Vale do Rosal). Dela fazia parte o Irmão João de Mayorga (c. 1535-1570), pintor e natural de Saint Jean Pied-de-Port, pertença de Espanha até ao Tratado dos Pirinéus (1659), altura em que passou a constituir território francês. Durante a sua estadia em Coimbra (de Setembro de 1569 aos primeiros meses do ano seguinte), João de Mayorga terá

executado outras cópias que deixou no colégio da Companhia, tal como há relatos de que a sua produção foi também dirigida para os colégios de Évora, Santo Antão de Lisboa e da Madeira, para além da imagem (porventura em lâmina de cobre) com que o Padre Azevedo foi abraçado ao mar por ocasião da tragédia, ocorrida a 15 de Julho de 1570 (Craveiro, 1986: 91-109). A abundante iconografia dos *Mártires do Brasil* haveria de transportar este episódio, muitas vezes associado à figura de Santa Teresa de Ávila que, no mesmo dia, visionou o martírio jesuíta **(FOTO 1)**.

Permanecendo incerta a autoria das pinturas da Senhora do Pópulo existentes em Portugal, a verdade é que subsistem poucas comprovadamente do século XVI. Entre elas, contam-se as tábuas no Museu de S. Roque em Lisboa e no Hospital da Universidade de Coimbra, esta proveniente do colégio das Artes tutelado pela Companhia de Jesus. Seja qual for a sua filiação, a sua presença clarifica uma devoção que acabará por se tornar extensiva às diversas casas dos jesuítas. Na igreja do colégio de Coimbra ainda se mantém uma tela do século XVII (na designada capela de Santo António), atribuída (com reservas) ao pintor romano Andrea Francia (Martins, 2014: 103-111). No Seminário de S. José em Macau, e seguramente proveniente do colégio da Madre de Deus, a lâmina de cobre, pintada nas duas faces com o tema da Senhora do Pópulo, atesta, no século XVII, o mesmo grau devocional de que os jesuítas nunca prescindem **(FOTO 2)**.

1.Visão de Santa Teresa de Ávila do martírio dos 40 mártires de Marrocos em 1570, Francisco Spier, gravura, Roma, c. 1670. Foto M.L. Craveiro

2. Nossa Senhora do Pópulo
Pintura sobre cobre, séc. XVII, Seminário de S. José, Macau. Foto M.L. Craveiro

Um outro culto intensamente projetado nos dois colégios de Coimbra e Macau foi o das Onze Mil Virgens, popularizado por Santiago Vorágine na *Legenda Dourada*. A igreja da Madre de Deus dedicou-lhe a capela que, à Epístola, definia o braço direito do transepto; a igreja de Jesus do colégio de Coimbra dar-lhe-ia um relevo extraordinário através das relíquias que se expunham, a partir dos finais do século XVII, nos retábulos-relicários nos topos do transepto. A devoção a Santa Úrsula e à numerosa milícia que padeceu martírio em Colónia tornou-se uma espécie de estandarte da Companhia de Jesus que podia socorrer-se de uma imagem estratégica na ambição das conversões em massa.

A associação entre os relicários e os mártires, criteriosamente divulgados pela parenética jesuítica, fez construir na rede colegial da Companhia todo um circuito devocional sustentado, desde logo, pelas suas figuras maiores. Por isso mesmo a insistência nos ciclos pintados das vidas de Santo Inácio de Loyola e S. Francisco Xavier, como se encontram na Casa Professa de S. Roque, mas também na generalidade das casas jesuítas portuguesas. Na sacristia de Coimbra (Craveiro; Trigueiros, 2011: 90-129) persistem as quinze telas (de Domingos da Cunha, o Cabrinha (?), c. 1640) dedicadas a Santo Inácio (Serrão, 1992, II: 119-146) e cinco (de Manuel Henriques, c. 1640) a Xavier; tal como ainda subsiste a tela, também de Manuel Henriques (c. 1630-1640, MNMC) dedicada ao mártir na Índia Francisco Aranha. Não por acaso, um dos corredores ligado ao coro da igreja de Macau estava, em 1644, "*cheo de imagens dos martyres, e confessores da Companhia*" (Guillén Nuñez, 2009, p. 80) e o altar dedicado ao Espírito Santo (no cruzeiro da igreja à Epístola) ostentava o santuário das relíquias. A via do martírio era assim acionada como ferramenta essencial para a conversão. Em Coimbra funcionou como exemplo maior de Fé, em Macau como exortação a um modelo de vida que conduzia à salvação. Em todos os casos, é sempre matéria de propaganda eclesial, particularmente ativa em Macau, território mais próximo das delicadas operações da evangelização.

No que à imagem pintada diz respeito, os resultados da interculturalidade ativa obtêm-se também a partir de uma circulação de número insuspeito dos artistas que viajam, transportando a diferença, absorvendo a novidade e gerindo os (des)equilíbrios. O exemplo mais explícito será, porventura, o de Giuseppe Castiglione (1688-1766) que, ingressando nas fileiras da Companhia em Génova, em 1709, cedo é destinado à China. Na trajetória normalizada que implicava a passagem por Portugal, Goa e Macau, Castiglione estaria no colégio de Coimbra entre 1710 e 1714. Para

aqui executou obra desaparecida, como uma série de painéis da vida de S. Francisco de Borja (canonizado em 1670) para a capela dedicada ao Geral da Companhia (Martins, 1994, I: 730-731), situada no plano superior do trânsito (destruído na Reforma Pombalina) estabelecido entre o colégio de Jesus e o refeitório. Em 1715 estava na China e teria, em Pequim (adotando o nome de Lang Shining), um percurso de reconhecimento a partir da proteção dos três imperadores Kangxi, Yongzheng e Qianlong. O conjunto de pinturas que sobrevive constitui evidente sinal de partilha cultural em rede cruzada de técnicas pictóricas e sensibilidade adaptada em temas como o retrato, motivos florais ou as etéreas paisagens com cavalos.

O caso de You Wenhui deve ler-se nos mesmos circuitos de união de esforços e procedimentos artísticos interculturais. Depois de convertido, e adotando o nome de Manuel Pereira, o chinês que acompanhou grande parte do périplo realizado na China por Matteo Ricci, viajou para o Japão onde se iniciou na pintura, tendo nesta área um desempenho ainda não totalmente apurado. Viria a pintar o mais famoso retrato de Ricci em 1610, no exato ano da morte deste (AAVV, 2010: 83-97). Destacado sobre uma paisagem rochosa e "lunar", o mais laborioso missionário da China ganha um simulacro de terceira dimensão num tratamento de ingénuo realismo que não negligencia as potencialidades da luz. O emblema "incendiado" da Companhia acompanha o homem que ultrapassa a idade avançada com o olhar determinado e preenchido pelos ideais que se adivinham colados ao Cristianismo. A inscrição em latim, que identifica Matteo Ricci e data a tela, corrobora a sujeição aos critérios ocidentais e explicita o grau de proximidade cultural que, tão intensamente e por via da ação da Companhia de Jesus, se processa na China.

2. A Companhia de Jesus. A inteligência criativa

A Companhia de Jesus incorporou, desde muito cedo, o signo da evangelização. E a dimensão deste desígnio só teve extraordinária projeção a uma escala planetária porque foi sistemática e criteriosamente acompanhada por um programa formativo moderno, atualizado e combativo. Nos objetivos da formação da milícia ficou clarificada uma estratégia colegial de preparação dos missionários que puderam assim transmitir uma cultura religiosa qualificada e apoiada em critérios científicos e pedagógicos credíveis nas diversas áreas do conhecimento. Na consolidação do Império e

da cristandade em alargamento serviria como arma de arremesso eficaz em resposta aos múltiplos desafios colocados.

Como já tantas vezes foi avançado (AAVV, 2008; Leitão, 2007), não é possível fazer uma história da ciência em Portugal, dos meados do século XVI até 1759, sem atender à ação da Companhia de Jesus. As estruturas de ensino mais fortes passaram pela "Aula da Esfera" no colégio de Santo Antão em Lisboa, por Coimbra e pelo colégio do Espírito Santo em Évora (com rápida extensão à Universidade criada em 1559). Através do ministério da lecionação desenvolveram-se aqui todos os circuitos científicos que debateram os saberes teóricos e práticos que, de uma forma ou de outra, passaram ao Império. Se a teologia é então matéria incontornável, a matemática, a geometria, a cosmografia e astronomia ou a física (Martins, 2000: 193-212) deram origem a estudos sobre náutica, geografia, hidrografia ou cartografia; ao mesmo tempo que os investimentos sobre a ótica, perspetiva e cenografia reverteram também a favor de uma maior sofisticação técnica nas áreas da arquitetura e engenharia militar. A construção dos instrumentos científicos que apoiavam as aulas transformou-se em prática pedagógica ao mais alto nível e clarifica o carácter experimental do ensino, muito antes do arranque da Reforma Pombalina da Universidade de Coimbra em 1772 (AAVV, 1997; AAVV, 2004). Os azulejos didáticos, que se preservam sobretudo no Museu Nacional de Machado de Castro, e cujos desenhos saíram maioritariamente da obra seiscentista de André Tacquet, *Elementa geometriae planae ac solidae. Quibus accedunt selecta ex Archimede theoremata* (AAVV, 2007), ilustram bem, nos domínios da matemática, da geometria, da física ou da astronomia, o grau de atualização científica e pedagógica em curso no colégio jesuíta de Coimbra.

Os professores, recrutados nas fileiras da Companhia, e muitos deles saídos das melhores estruturas de ensino estrangeiras, haveriam de circular entre Lisboa, Coimbra, Évora ou Bragança. Dando forma e substância a um patamar de internacionalização do conhecimento científico, são os casos mais expressivos dos matemáticos e astrónomos Cristoph Grienberger (1564-1636), Cristóvão Borri (1583-1632), Jan Vreman (1583-1620/21), Simon Fallon (c. 1604-1642) ou ainda John Rishton (c. 1615-1656). Quando as aulas começam com regularidade em Santo Antão, em 1553, é já de Coimbra que vão os primeiros mestres como Melchior Carneiro (nomeado reitor), Cipriano Suárez, Manuel Álvares ou João Delgado (1553-1612), o grande impulsionador da cientificidade da matemática. Mas também foi em Coimbra que Cristóvão Clávio (1537-1612) estudou e se preparou para assumir a chefia da fortíssima "Academia de

Matemática" no *Collegio Romano*, em Roma. Tal como foi no colégio jesuíta de Coimbra (onde deu aulas) que o padre matemático, cartógrafo e astrónomo Anthoine Thomas (1644-1709), como muitos outros estrangeiros, se preparou também para o Extremo-Oriente, chegando a Macau em 1682 e a Pequim em 1685. Aqui, e na proximidade ao imperador Kangxi, teria um papel muito significativo nos vários domínios científico, político e diplomático.

O caudal onde se reconhece a inteligência estrangeira ativa em Portugal (e em grande parte identificada nos trabalhos de Henrique Leitão), sobretudo até aos finais do século XVII, não fez o circuito completo pelos colégios portugueses. Alguns ficar-se-iam especialmente pelo colégio de Santo Antão como Giovanni Paolo Lembo (c. 1570-1618), Ignace Stafford (1599-1642), Jan Ciermans – Cosmander (1602-1648) ou Heinrich Uwens (1618-1667), todos com relevantíssima atuação nos vários domínios da matemática, da astronomia, da arquitetura ou da engenharia militar.

Entre os séculos XVI e XVIII, a valia dos professores matemáticos e astrónomos portugueses, numa lista que tem vindo a ser sistematicamente compilada por Henrique Leitão, sobretudo em torno do colégio de Santo Antão, justifica a sua itinerância entre os institutos jesuítas no país no âmbito da formação e da docência. Esclarece também o elevado nível científico e de rápida atualização face ao conhecimento que chega a Portugal.

Com um percurso científico que rivalizou muitas vezes com o colégio de Lisboa, o colégio de Coimbra não deixou de fabricar assinalável conjunto de homens aptos para a tarefa de consolidação de um território espiritual montado a partir de um sentido modelar de Cristianismo esclarecido. O maior exemplo e mais revelador de uma prática concertada entre religião e ciência seria Matteo Ricci (1552-1610) que, depois de Roma, completou a sua formação entre Coimbra e Goa. Ainda sem comprovação documental que o localize em Coimbra, todos os autores são unânimes em referenciá-lo no colégio de Jesus, partindo depois para o Oriente e chegando a Macau em 1582. Muitas vezes acompanhado por Michele Ruggieri (1543-1607) ou com o português saído de Coimbra João Soeiro, e com posições secundadas pelo Visitador para o Oriente Alessandro Valignano (1539-1606), haveria de ser o responsável, nos anos cruciais da transição dos séculos XVI e XVII, pela implementação de um circuito relacional entre o Cristianismo e o Império do Meio, do qual dão conta, tanto a elaboração do primeiro dicionário português-chinês como também o primeiro mapa-mundo em língua chinesa. Seria ainda exímio diplomata na articulação aos sentidos religiosos expressos em território chinês (AAVV, 2010: 15-35).

Também a partir da investigação crucial de Henrique Leitão (Leitão, 2007; AAVV, 2008), no fundamental capítulo da Astronomia, quando em 1610 Galileu publicitava as novidades extraídas da utilização do telescópio e a Europa hesitava em seguir as teorias heliocêntricas de Copérnico, Tycho Brahe (1546-1601) dominava em grande parte as opções jesuítas com o compromisso onde impera ainda a visão geocêntrica do universo. Mas enquanto G. Paolo Lembo (1570-1618) fazia já observações com o telescópio no colégio de Santo Antão em 1615, Cristoforo Borri (1583-1632) fá-las-ia em Coimbra entre 1626 e 1627. Na realidade, o mérito da divulgação de Galileu e do sistema heliocêntrico na China seria do jesuíta Manuel Dias (1574-1659) que ingressa na Companhia em 1593 e estuda Filosofia em Coimbra. Em 1610 está na China e em 1613 em Pequim; a sua rápida ascensão a um patamar de credibilidade junto da corte imperial justifica-se talvez a partir da execução do primeiro globo da China (1623) e da escrita de um texto, *Tianwen lüe* (Sumário das questões sobre o Céu), em 1615, em chinês sob a forma de diálogo, com tabelas de latitudes e longitudes ainda desconhecidas na China (AAVV, 2013).

Da mesma forma, e nas ligações ao poder, foram porventura os talentos para a música que aproximaram Tomás Pereira (1645-1708) a Kangxi (AAVV, 2010: 109-119). Com formação em Coimbra e já em Macau em 1672, rapidamente ascenderia ao lugar de professor de música do imperador que lhe atribuiu outros desempenhos que exploraram o seu domínio da língua chinesa. É, ainda hoje, considerado o introdutor da música europeia na China, acessível por via da criação de uma nomenclatura traduzida para chinês.

O carácter científico da atuação da Companhia de Jesus alarga-se às práticas construtivas. Na Europa e por todo o império, seriam os jesuítas os grandes obreiros de uma iconografia específica nos capítulos do espaço e das formas que se inscrevem na rede colegial montada, nas missões que asseguram um quotidiano de matriz cristã ou nas estruturas fortificadas que protegem o território. Ideando os traçados, resolvendo problemas técnicos, acompanhando obras ou retificando soluções construtivas, são os potenciais científicos envolvidos nos vários quadrantes da matemática, da geometria, da astronomia, da estereotomia, da hidráulica ou da cenografia que justificam a sua presença constante nos estaleiros e certificam um grau de atualização de que a Companhia nunca prescinde. Por via de uma plasticidade, ideologicamente conduzida, ou pela capacidade de adaptação aos modelos mais operativos em cada momento, a força motriz da Companhia de Jesus alimenta um caudal de energia e

inovação na arquitetura religiosa e militar de que, justamente, dá conta a fortaleza do Monte, na intimidade física com o colégio de Macau.

3. Arquitetura e ciência. Uma rede à extensão do mundo

Num primeiro olhar de confronto entre o edificado nos dois colégios jesuítas de Coimbra e Macau, dir-se-ia haver uma distância que inviabiliza o reconhecimento imediato de uma mesma identidade religiosa com sentido espiritual e práticas formativas de proximidade. Ao mesmo tempo, também, é necessário ultrapassar um pensamento historiográfico que identificava em tempos o "estilo jesuítico" (Craveiro; Trigueiros, 2011: 53-60) e compreender que a Companhia de Jesus (tal como as outras Ordens religiosas) se foi adaptando e reconfigurando estratégias compositivas em função da natureza de tempos e lugares distintos.

A vários níveis, a igreja da Madre de Deus do colégio de Macau é exemplo maior desta capacidade simultânea de adaptação e criatividade. A solução encontrada para a fachada assume um compromisso original e único em toda a arquitetura jesuítica do mundo cristão. Sendo devedora dos formulários racionalizados da tratadística europeia, a igreja reivindicou, inteligentemente, uma mão-de-obra autóctone (onde, como está apurado, se incluíam artistas japoneses) (Guillén Nuñez, 2009: 118-119) e expôs uma cultura miscigenada onde os símbolos da cristandade se encontram com a expressão oriental. Aos santos mais emblemáticos da Companhia de Jesus **(FOTO 3)** (Santo Inácio de Loyola, S. Francisco Xavier, S. Francisco Borja e S. Luís Gonzaga) juntam-se a Virgem da Assunção com os anjos músicos, **(FOTO 4)** os anjos portadores dos símbolos da Paixão ladeando o Menino Jesus e, rematando a iconografia que encerra o processo de leitura da fachada, a representação do Espírito Santo enquadrado pelo Sol e pela Lua. **(FOTO 5)** Mas os elementos decorativos que preenchem os campos intermédios afastam-se da matriz cristã para, afinal, a reencontrar no diálogo estabelecido. Se, no segundo registo, as tabelas que identificam os quatro santos da Companhia se expressam (abreviadamente) em latim, os caracteres chineses que acompanham a vertente pedagógica implícita nos relevos dizem bem de uma conjugação de esforços que não pode ser fortuita. Da mesma forma que Alessandro Valignano e Matteo Ricci se bateram pela aprendizagem das línguas e cultura religiosa chinesas pelos missionários, o resultado operado na fachada da igreja de Macau também não constitui nenhuma cedência. É uma prática política ditada pela necessidade de uma estratégia de sobrevivência em território nem sempre pacífico.

3. Beato Francisco de Borja
Escultura em bronze, c. 1625, fachada da igreja da Madre de Deus de Macau.
Foto M.L. Craveiro

4. Virgem da Assunção e anjos músicos
Escultura em bronze e pedra, c. 1625, fachada da igreja da Madre de Deus de Macau.
Foto M.L. Craveiro

5. Fachada da igreja da Madre de Deus de Macau (pormenor)
Bronze e pedra, 1ª metade do século XVII. Foto M.L. Craveiro

Os relevos da fachada têm sido alvo de várias interpretações, não obstante permaneça claro o sentido didático contido nas diversas faixas ornamentais que se dispõem em assumida simetria. No terceiro registo, **(FOTO 6)** a *Hidra das sete cabeças* (a recuperar um velho tema medieval de amplas repercussões no ocidente cristão), com silhueta orientalizante de dragão chinês e com a Virgem acima, explicita o eterno confronto entre o bem e o mal, reforçado pela legenda vertical que adverte que "*A Santa Mãe calca a cabeça do dragão*". No campo simetricamente oposto, à esquerda, **(FOTO 7)** a *Nau da Salvação* (uma iconografia cara à Companhia de Jesus) assenta sobre as ondas com uma fauna marinha e mantém a presença protetora da Virgem. Nas reservas correspondentes às aletas, acentua-se a dualidade do discurso: à esquerda, **(FOTO 8)** o dragão alado jaz agonizante trespassado pela seta simbolizando o *Triunfo sobre o Mal*, como aclara a inscrição "*o diabo tenta o homem para praticar o mal*"; à direita, **(FOTO 9)** o esqueleto deitado, espécie de imagem grandiloquente da *omnia vanitas*, vigilante e aterradora, remete para o *Triunfo sobre a Morte* ("*quem se lembra da morte é sem pecado*", diz a legenda em chinês) (Guillén Nuñez, 2009: 128-130).

6. Hidra das sete cabeças
1ª metade do século XVII, fachada da igreja da Madre de Deus de Macau. Foto M.L. Craveiro

7. Nau da Salvação
1ª metade do século XVII, fachada da igreja da Madre de Deus de Macau. Foto M.L. Craveiro

8. Dragão agonizante
1ª metade do século XVII, fachada da igreja da Madre de Deus de Macau. Foto M.L. Craveiro

9. Esqueleto deitado
1ª metade do século XVII, fachada da igreja da Madre de Deus de Macau. Foto M.L. Craveiro

O programa iconográfico da fachada, assumidamente tutelado pela Companhia de Jesus e inscrito em alucinante estrutura retabular, identifica, em suma, um projeto pedagógico de salvação articulando também a poderosa sugestão do Oriente. Os frisos e os campos ornamentais integram, por um lado, a representação de estrelas, uma custódia ou, em abundante decoração vegetalista, romãs (símbolo de fertilidade); por outro, leões da China (como se configuram as gárgulas), uma serpente, as líchias ou os crisântemos (a "flor de ouro" do Oriente) que acompanham com abundância a Virgem da Assunção. Ou seja, a sugestão de uma cultura oriental encontra eco e substância num discurso cristianizado a partir da inclusão de uma argumentação própria e do tratamento orientalizante e "exótico" dos temas cristãos. Na fachada da igreja, com a alusão explícita à iconografia da Igreja Triunfante e da Igreja Militante (Dias, 2005: 45), constituía-se assim o mais eloquente programa intercultural que em Macau dava voz a uma prática política desenhada pelos jesuítas.

A fachada da igreja **(FOTO 10)** imprime, no domínio de uma cota elevada e na colagem à Fortaleza do Monte, a monumentalidade dos seus quatro registos rematados pelo frontão triangular. Da sua complexa organização compositiva ressalta o domínio da

coluna em detrimento da pilastra em assumido perfil tratadístico que enquadra o conhecimento das ordens arquitetónicas projetadas a partir do jónico, coríntio e compósito nos dois últimos registos. A primeira evidência no confronto entre as duas fachadas de Macau e da igreja do colégio de Jesus de Coimbra **(FOTO 11)** passa pela assimilação conjunta dos processos diferenciados de reconhecimento do clássico. Quer em Coimbra, que joga na alternância de linhas e volumes contidos a partir da utilização obsessiva da pilastra, quer na expressão exuberante de Macau, o ritmo estabelecido expõe uma estratégia racionalizada a partir da perceção geometrizada da composição. Em Coimbra, a leitura dos cinco registos extraídos na vertical desdobra-se e complexifica-se em Macau numa estrutura retabular alargada a toda a fachada que foge ao comportamento mais comum do portal-retábulo, generalizado em todo o contexto europeu e, desde logo, em Portugal. A imposição da pilastra em Coimbra substitui-se em Macau pelo protagonismo da coluna, mas coincide a estratégia de elevação e monumentalidade que preside à ambição de uma espiritualidade dominante numa geografia urbana de acentuados propósitos cenográficos. De facto, a opção pela coluna na fachada de Macau deve mais ao universo jesuíta europeu (vejam-se, por exemplo, as fachadas das igrejas de San Fedele em Milão, iniciada em 1569 sob desenho de Pellegrino Tibaldi (Sale, 2003: 60-62) ou da Casa Professa de S. Paulo e S. Luís de Paris – c. 1625 –, projetada pelo jesuíta François Derand (Bösel, 2003: 95)) do que a Portugal, sempre muito mais preso à severidade formal ditada pela pilastra. No mundo português, raros são os casos em que a coluna assume um papel de relevância na fachada jesuítica e, quando isso acontece, a sua presença é remetida para o enquadramento dos portais na obediência ao modelo do Gesù em Roma. Assim se verifica nas igrejas do colégio do Santo Nome de Jesus de Baçaim (c. 1550-1560), da Casa professa do Bom Jesus de Goa (1597), do colégio de Todos os Santos de Ponta Delgada (1625-1666 e reformulada c. 1740), do colégio de S. João Evangelista do Funchal (1624) ou do colégio de S. Lourenço do Porto (1614?). Por isso mesmo, a fachada de Macau constitui como que uma espécie de irreverência "corpórea" sem paralelo no espaço português.

10. Fachada da igreja da Madre de Deus de Macau
1ª metade do século XVII. Foto M.L. Craveiro

11. Fachada da igreja de Jesus de Coimbra
Baltazar Álvares (?), 1ª metade do século XVII. Foto Pedro Medeiros

De qualquer forma, a relação entre as duas igrejas, de Coimbra e Macau, dita um respeito idêntico pelas regras da sobreposição das ordens: na primeira, o dórico (em projeção colossal) e o jónico, enquanto em Macau a ordem jónica dá acesso à coríntia e à compósita (nos dois últimos registos). No primeiro caso, a alternância do ritmo aposta também no jogo entre o frontão triangular, curvo, interrompido ou, no registo superior mais movimentado, o frontão ondulado que protege as formações triangulares no remate da fachada. As referências clássicas acentuam-se em Macau pela utilização do motivo dos losangos (com filiação na decoração da *Domus Aurea*) nas pilastras da fachada, com uma atuação paralela, aliás, na igreja próxima de S. Domingos.

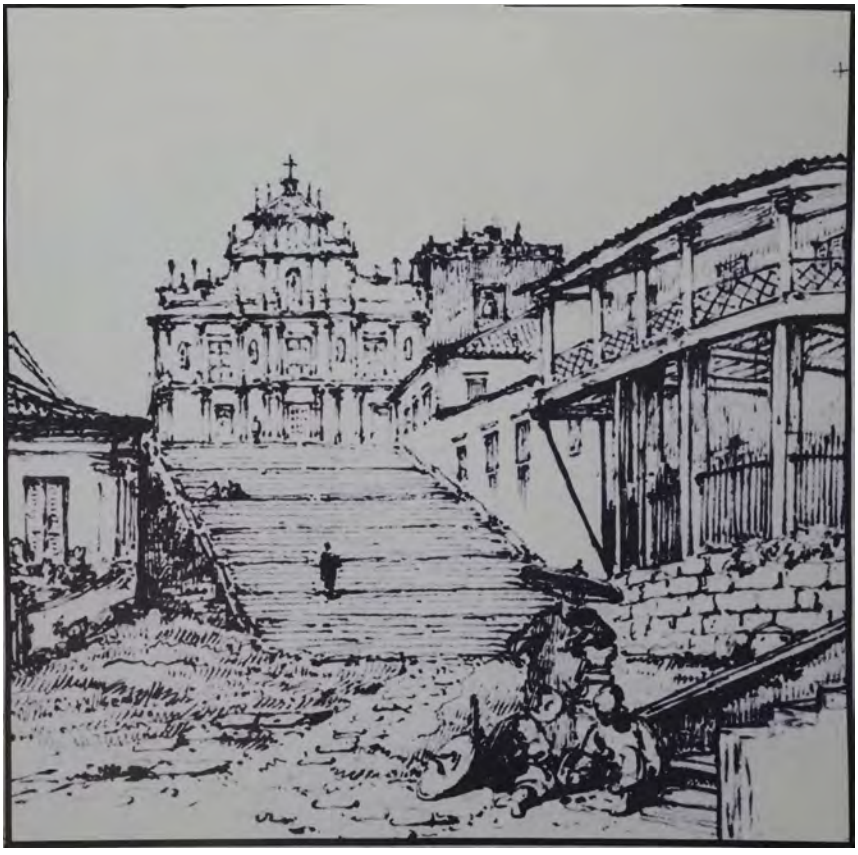
O que verdadeiramente distingue as duas fachadas processa-se no capítulo do ornamento: emocional em Macau, "chão" (como lhe chamou George Kubler) e racional em Coimbra, onde só os mascarões (extraídos do universo gravado em circulação) do registo elevado imprimem uma nota de inquietação. A Reforma Pombalina da Universidade suprimiu aqui os emblemas da Companhia (embora os tivesse poupado no interior da igreja) e acrescentou o escudo régio que reivindica a tutela do Estado para o novo espaço religioso (convertido em renovada Sé). Mas permaneceu a iconografia mais cara à Companhia: em estratégia correspondente a Macau, mas em nichos sobrepostos, Santo Inácio alinha com S. Francisco de Borja enquanto S. Francisco Xavier se articula com S. Luís Gonzaga. Desapareceu em Macau a pintura a vermelho e dourado das esculturas de bronze, fundidas por Manuel Tavares Bocarro por 1625 (tal como não existem hoje a meia lua aos pés da Virgem – que sugeria a iconografia da Imaculada –, os anjos que a coroavam, e a coroa e a bola do Mundo no Menino Jesus) que acentuava a riqueza expressiva da fachada (Guillén Nuñez, 2009: 132-135). Comum às duas fachadas é a presença dos dois apóstolos S. Pedro e S. Paulo. Em Coimbra, em escultura avulsa no remate das aletas que estabelecem a ligação entre o primeiro e o segundo registo; em Macau numa localização remetida para o fecho da linha curva que enquadra o registo do Salvador do Mundo, no prolongamento das colunas compósitas logo abaixo. S. Pedro e S. Paulo estão apenas aqui identificados pela inscrição e fazem-se substituir pelos pináculos que ainda se mantêm.

Sob o olhar indiferente ou mais depreciativo dos poderes no Império do Meio, a agitação cromática e volumétrica da fachada da igreja de Macau impunha-se assim numa cenografia axializada e reforçada pelos rituais processionais que ocorriam com uma frequência semanal em torno da figura de Francisco Xavier. Por via

da arquitetura jesuítica, foram raros os momentos em que Portugal levou tão longe esta energia propagandística. Depois da derrota holandesa no ataque a Macau em 1622, no território delicado que funciona como interface entre o Oriente e o Ocidente, consolidou-se também o ideal romano que esgrimia ainda argumentos na Europa dividida entre católicos e protestantes.

A grande torre na linha da fachada, que George Chinnery ainda registou nos inícios da década de 30 do século XIX **(FOTO 12)**, inscreve-se no plano geral da monumentalidade criada. Por regra, as torres laterais ausentam-se da fachada das primeiras igrejas da Companhia. Assim o determina o modelo protagonizado por Giacomo Della Porta no Gesù e assim se perfila a igreja jesuíta até ao século XVII (Craveiro, 2016: 703-722). Pelos meados da centúria anterior, a Reforma Católica e a emergência das novas catedrais em Portugal (Leiria, Miranda do Douro e Portalegre) ditaram a redefinição do espaço litúrgico e impuseram a torre, eterno símbolo de poder civil ou religioso. As catedrais joaninas (particularmente Miranda do Douro e Portalegre) apostam nas duas torres laterais e seria esta opção a chegar à igreja lisboeta de S. Vicente de Fora, verdadeiro emblema da união ibérica a partir de 1580. Mas a Companhia de Jesus resistiria a este modelo como exemplifica, em 1676, a igreja de Santarém (mesmo que o projeto inicial da fachada – aprovado em Roma em 1673 – contemplasse a presença de duas torres depois suprimidas na construção) (Silva, 1986: 170).

A primeira vez que as torres se insinuam na fachada é precisamente na igreja de Jesus de Coimbra. Com risco atribuído a Baltazar Álvares e fundada em 1598, a sua fachada estaria concluída por 1640, ano da abertura ao culto, e integra as duas torres recuadas. A partir dela ficou lançado o mote que se refletiria na igreja de S. Lourenço do Porto ou na mais longínqua igreja da Bahia no Brasil, solução que encontra também correspondência no espaço europeu, como no caso explícito da fachada da igreja de S. Carlo Borromeo em Antuérpia, construída entre 1615 e 1621 sob projeto dos arquitetos jesuítas François Aguillon e Pieter Huyssens (Bösel, 2003: 106-107).



12. Vista sobre a igreja da Madre de Deus de Macau
George Chinnery, desenho, 1834. Foto M.L. Craveiro

A timidez desta solução seria rapidamente ultrapassada. No desenho para a fachada da igreja de Santo Inácio em Roma (Orazio Grassi, c. 1628), os volumes laterais que rematam na balaustrada superior perfilam-se de forma ambígua com a emergência das torres que ainda não excedem a linha geral da fachada (Bösel, 2003: 78). São as opções, preferencialmente encontradas nas ilhas portuguesas, da igreja do Funchal ou das açorianas da Horta, Angra do Heroísmo e Ponta Delgada. Ao longo do século XVII, como se verifica com as outras ordens religiosas, as igrejas da Companhia irão progressivamente incorporar as torres laterais em expressão de força espiritual, como acontece tantas vezes no território de Goa (como na igreja do colégio de Rachol, 1622-1640, ou na igreja de Talaulim, 1682-1689) (Gomes, 2011), ultrapassados os exemplos da Casa Professa do Bom

Jesus de Goa ou da mais distante igreja de Diu, que devem ser vistos à luz de específico enquadramento (Gomes; Lobo, 2012: 514-516). A igreja de Macau tem uma única torre, no que se aproxima das soluções, bem mais modestas, detectadas no Brasil (S. Paulo e Rio de Janeiro) e na igreja do colégio de S. Francisco Xavier na Ilha de Moçambique. Por via da arquitetura jesuítica, em Macau, como na generalidade do Império português, a torre ia ganhando o relevo que confirmava a assinatura da Igreja Católica triunfante.

A igreja primitiva de Macau perdeu-se no grande incêndio de 1601; a nova construção que cresceu depois (registando-se fortes possibilidades de readaptação do plano e da própria fachada) adquiriu então uma outra estatura. Foram sobretudo as últimas campanhas arqueológicas aqui ocorridas que permitiram uma melhor perceção do espaço interno. A solução adotada passou, dir-se-ia inusitadamente, pela planta em cruz latina, com transepto alargado e a formação de três naves separadas por oito colunas de madeira. O que teria levado os jesuítas a esta definição espacial terá de ser encontrado, mais uma vez, na Europa e na Espanha Católica.

A comummente designada arquitetura da Reforma Católica assenta num plano retangular de nave única e capelas laterais intercomunicantes. Assim o desenvolveu também Vignola na igreja do Gesù e com ele pactuou a Companhia de Jesus que viu na consagração do espaço único a eficácia litúrgica. Mas este modelo, de grande impacto em toda a Europa e exportado para os territórios colonizados, não foi exclusivo no momento de adensar as fileiras da Cristandade. A igreja jesuíta de Nossa Senhora da Assunção de Colónia (Christoph Wamser, 1618) funciona como um dos grandes exemplos onde se percebem outras filiações (Bösel, 2003: 105), perfilando-se numa estratégia diferenciada que aposta nas três naves nervuradas "goticizantes" que, aparentemente, prolongam as heranças medievais. Foi sempre assim que a historiografia artística viu a adoção deste formulário: a ausência de criatividade na utilização de sistemas formais "fora de tempo" e, portanto, inscrita num universo conceptual de menoridade. De facto, não foram ainda desenvolvidas as potencialidades contidas neste modelo, adaptado agora pela Contra Reforma a uma cultura que reivindica também os pressupostos teóricos basilares da *devotio moderna* (tal como, afinal, o fazem os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio). Uma vocação que encontra na prática espiritual do Cristianismo primitivo a sua fonte primordial de inspiração não prescinde da utilização das ferramentas formais e espaciais mais operativas: a igreja de três naves e cobertura que foge ao clássico. Daí, porventura, a opção pelo plano em cruz latina com três naves e daí a fortíssima

simbólica do *martyrium* que Guillén Nuñez sondou na igreja de Macau (Guillén Nuñez, 2009: 95-101) que aqui se justifica ainda mais pela proximidade física ao palco da encenação do sacrifício pela Fé. A igreja de três naves adensa a observação emocional dirigida ao altar (na experiência sequencial da leitura da fachada) e constitui a grande lição ditada pela arquitetura paleocristã que percorreu toda a designada "Idade Média". Antes que Alberti tenha fornecido à arquitetura classicizante um carácter científico irreversível, Brunelleschi, talvez o primeiro arquiteto humanista que propôs a eficácia do plano centralizado, aderiu também à estratégia das três naves metodológica e geometricamente organizadas. As igrejas de S. Lourenço e do Espírito Santo em Florença provam, na sua disposição em cruz latina e nave central com cobertura plana de madeira (como acontece na igreja de Macau), uma axialidade dirigida ao altar-mor que recupera os ingredientes fundamentais dos primeiros templos da Cristandade.

A compreensão de uma dinâmica discursiva que aposta na diversidade, com a necessária adaptação à especificidade dos territórios culturais, e acredita na força apostólica das ferramentas utilizadas pelos primeiros cristãos em concorrência com outros credos religiosos, é vital na percepção multifacetada da Contra Reforma. Desta forma se decifram melhor as orientações de S. Carlo Borromeo, no capítulo da organização espacial da igreja, e ganham inteligibilidade as recomendações de Pietro Cataneo (*I Quattro Primi libri di Architettura,* 1554) no tocante ao plano ideal da igreja; esta deveria apresentar, não uma solução de centralidade (que não serve nem o palácio nem a igreja), mas a disposição em três ou cinco naves que inscrevem o tradicional plano em cruz latina. Por isso mesmo, também não surpreende, nestas cronologias, a divulgação da igreja-salão no horizonte construtivo da segunda metade do século XVI e século XVII em Portugal ou a proliferação das abóbadas nervuradas, particularmente ativas no contexto ibérico.

Desta dualidade forjada dá conta a atuação do Cardeal D. Henrique († 1580), personagem que assegura em Portugal os mais elevados cargos da Igreja e do Estado. Bastaria a consciência da sua intervenção em espaços tão emblemáticos como a igreja do Convento de Valverde em Évora (Miguel de Arruda, c. 1544), a igreja de Santo Antão de Évora (Manuel Pires, 1557-1563; 1568-1577) ou a igreja de Santa Maria do Castelo em Estremoz (Miguel de Arruda, 1559-1562) para compreender que a Contra Reforma se exprime a várias vozes (Craveiro, 2013: 377-381). Enquanto a primeira é, reconhecidamente, um dos espaços mais carismáticos do Humanismo renascentista, em dimensão miniatural de um mundo

ideal e centralizado, as outras pactuam com os modelos mais próximos das novas catedrais e da igreja-salão protegida pelas abóbadas nervuradas. A legitimidade desta solução não deixou de ser avançada por Philibert De L'Orme no seu texto, *Nouvelles inventions pour bien bastir et a petits fraiz*, publicado em Paris em 1561. Se não está em causa a sua filiação tratadística, ganha força um outro sentido monumental que nunca prescinde da vertente ornamental e pedagógica do espaço. O mesmo é dizer que se a igreja portuguesa é, por regra, "chã" no exterior, no interior oferece, generosamente, todos os ingredientes que concorrem para a "*maior glória de Deus*". Por via da pintura, da escultura, avulsa ou retabular, do têxtil, do azulejo ou da ourivesaria, os programas iconográficos, meticulosamente montados numa encenação acompanhada pela música e pelo teatro, põem em causa o "estilo chão" e vão ao encontro das práticas paleocristãs que negam o acesso espiritual e a felicidade da salvação aos ímpios e os reserva para os crentes. A lógica da igreja de Macau atua de forma diferente: desde a observação da fachada até ao usufruto interno, processa-se um efeito de aprendizagem com sentido ecuménico que, embora tutelado, aposta no diálogo civilizacional.

A organização do colégio que se ergueu em Macau nas primeiras décadas do século XVII já foi alvo das conjeturas possíveis tendo em conta o panorama de destruição que começou com o grande incêndio de 1835. Baseado sobretudo nos escritos do Padre José Montanha e nos resultados das escavações arqueológicas ocorridas já neste século, Guillén Nuñez traçou o perfil aproximado de uma construção que se foi ajustando à sua peculiar implantação e à sua colagem à Fortaleza do Monte, também ela com a direta intervenção dos jesuítas, embora seja ainda pouco nítida a decifração material desta convivência entre as duas estruturas, militar e religiosa.

A primeira residência dos missionários, depois da sua chegada em 1565, passou pela ocupação de um espaço próximo à igreja de Santo António (Guillén Nuñez, 2009: 62), estabelecendo a marca urbanística que também distinguiu os jesuítas. Em 1592, com o estímulo de Alessandro Valignano, regressado do Japão, todos os investimentos convergiram para uma outra situação de centralidade no território que teve de se moldar às operações de terraplanagem efetuadas.

O plano sumário esboçado por Guillén Nuñez apresenta as instalações colegiais dispersas pelas diferentes cotas do terreno (Guillén Nuñez, 2009: 72-78). À direita da igreja e na continuidade da torre, no patamar do adro, alinhava-se a fachada da portaria do colégio com arcaria assente sobre pilares que Chinnery desenhou já arruinada. **(FOTO 13)** No respeito às disposições de Alberti quanto

à arcaria sobre pilares (não sobre colunas), tal como aconteceu na igreja, o projeto inspirava-se nas mais elementares regras da arquitetura tratadística. Não foi, até ao momento, possível o apuramento de outras situações formais ligadas ao colégio da Madre de Deus, mas não é difícil adivinhar uma estrutura sóbria e regulada pelo carácter de funcionalidade que assiste às casas da Companhia.

13. Vista sobre a torre arruinada e a portaria do Colégio de S. Paulo em Macau
George Chinnery, desenho, 1835. Foto M.L. Craveiro

A distribuição dos vários edifícios pelo declive teve, assim, de promover uma rede de acessos que deveria incluir corredores, túneis e vários lanços de escadas. Enquanto a leste da igreja se organizava a sacristia e o claustro, a sul, a partir da portaria, desenvolvia-se o complexo colegial que acompanhava a grande escadaria para a igreja e incluía as salas de aula e diversos cubículos. A este sentido de visibilidade para o exterior contrapunha-se o bloco da enfermaria, mais recolhido e paralelo ao pano da muralha ocidental da fortaleza. Em 1760, momento da entrega do complexo às autoridades macaenses, o colégio tinha 35 cubículos associados às diversas dependências (Dias, 2005: 147), sem que se possa, em rigor, determinar a sua geografia precisa.

Mais claro é o plano que se ergueu em Coimbra, pese embora a morosidade das obras e as sucessivas adaptações a que foi sujeito. A composição que chegou a 1772, altura em que a Reforma Pombalina da Universidade alterou as funções do edifício (mas não a sua estrutura básica), permanece hoje no essencial. Os primeiros jesuítas, chefiados por Simão Rodrigues, chegaram a Coimbra em 1542 e, logo em 1547, reuniram as condições para a fundação do seu colégio de Jesus com traças realizadas pelo arquiteto Diogo de Castilho. Mas ainda em 1560 o Padre Bartolomeo Bustamante, acompanhando Francisco de Borja a Coimbra, elaborou um desenho sumário com um espaço quadrangular em que três das alas seriam ocupadas pelas classes de Artes, Humanidades e Teologia, estando a quarta reservada aos mestres, num esquema de absoluta regularização (Martins, 2014: 284-290). O desenho, provavelmente de Afonso Álvares, que se guarda na Biblioteca Nacional de França em Paris (Martins, 2014: 289), assume a regularidade de um projeto que, embora não tenha sido seguido, clarifica o cuidado seguido nas etapas de idealização e maturação dos espaços. A construção que ganhava forma a partir da segunda metade do século XVI e com obras até ao século XVIII, acabou assim por ser o resultado de contribuições várias em que avultam jesuítas como Silvestre Jorge († 1608), na área da construção, ou o matemático João Delgado († 1612). Usufruindo da plataforma constituída junto à muralha da cidade (com a destruição de alguns troços), a Companhia escolhia a proximidade física ao Paço Episcopal e à Universidade, recentemente instalada no Paço Régio (1544), e afirmava a força da concorrência por via do conhecimento.

É a gravura de Carlo Grandi, de 1732, **(página 20)** que melhor clarifica os espaços formados em Coimbra. O grande quadrilátero do colégio que integra a igreja subdivide-se em 4 pátios definidos por uma planta cruciforme, exatamente à maneira das estruturas

hospitalares em voga na Europa do Renascimento. Os exemplos mais expressivos desta arquitetura hospitalar que orienta espacialmente sexos e enfermidades (desenvolvendo a regularidade já projetada em 1419 por Brunelleschi no hospital florentino dos Inocentes ou por Filarete, cerca de 1456, no hospital de Milão), encontram-se também no espaço ibérico com os hospitais Real de Granada (1492), Toledo (1494), Real de Santiago de Compostela (1501-1511) e, em Portugal, no Hospital Real de Todos-os-Santos (1492).

O colégio de Jesus organizava assim os quatro pátios a partir dos dois blocos perpendiculares. O bloco N/S, correspondente à igreja e à biblioteca, sofreu uma deslocação para poente originando a assimetria entre os pátios e define, à esquerda, a sul, um espaço aberto e a sacristia, enquanto do lado direito se perfila o grande pátio que serve a portaria do colégio e em cuja frente se instala o pórtico semelhante a tantas outras formações na portaria jesuítica (tal como se observa ainda nos colégios de Santarém ou Ponta Delgada). A simulação dos "torreões" que rematam os ângulos das linhas das fachadas, interrompendo a monotonia do ritmo alinhado dos vãos nos dois pisos, faz parte de uma estratégia milenar que se identifica já na Antiguidade e na construção de uma espécie de "palácio-fortaleza". A nascente, erguiam-se, em estruturas separadas e com passagem autonomizada, o refeitório com as cozinhas e o colégio das Artes. Na sua dimensão humanista, este constituiu-se como um dos grandes emblemas da Universidade reformada e levada por D. João III a Coimbra em 1537. Estrutura laica e sem vínculos definidos a ordens religiosas, o colégio das Artes assumiu as funções de um ensino propedêutico no acesso aos cursos maiores de Teologia, Medicina, Cânones e Leis, e funcionou a partir de 1548 na parte baixa da cidade. A proteção dos poderes régios, a partir da credibilidade nos potenciais jesuítas e das expectativas geradas em torno da sua vocação educacional colocaram o colégio sob a tutela da Companhia logo a partir de 1555. Em 1565, a entrega do espaço à Inquisição ditou a deslocação do colégio das Artes também para a parte alta, acompanhando todo o circuito jesuíta. No reinado de D. Sebastião (em carta régia de 5 de Setembro de 1561), o colégio das Artes, tal como o colégio de Jesus, já tinha sido incorporado na Universidade de Coimbra, de modo a "*que os reitores, padres e colegiais dêles, e seus criados, familiares e pessoas que os servirem, e dêles tiverem mantimentos e ordenado em cada um ano, gozem e usem daqui em diante de todos os privilégios, liberdades, graças e franquezas de que ela gozar*" (Vasconcelos, I, 1987, p. 190).

A primeira pedra do colégio das Artes, lançada em 1568, haveria de configurar uma estrutura regular de quatro alas com colunata arquitravada no interior e foi dotada com um pórtico clássico virado a sul. Nos pisos superiores corriam os dormitórios com a capela e nos inferiores as salas de aula. A tipografia, instalada no piso inferior da ala poente, protegia o programa pedagógico, científico e espiritual liderado pela Companhia de Jesus.

Até 1759, Coimbra seria o palco vibrante de um dinamismo científico que, em Portugal, encontrava sobretudo correspondência com o colégio jesuíta de Santo Antão de Lisboa. Seria exatamente o controlo da Universidade e do Ensino (tal como acontecia em Évora), o grande "pecado" jesuíta que o dirigismo pombalino não podia aceitar. Através do *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, foi então fabricada toda a sorte de razões que culpou os Padres pela manutenção de um Ensino peripatético, obsoleto, indesejável e impossível num sistema educativo iluminado, finalmente, pela Razão e pela experiência.

Sob o apertado controlo do marquês de Pombal, acolitado em Coimbra pelo Reitor da Universidade D. Francisco de Lemos, o Gabinete das Obras, chefiado pelo inglês William Elsden, dava início à reforma dos espaços que não se cingiram ao complexo jesuítico. Aqui, o vendaval reformista ocorrido a partir de 1772 manteve a igreja (erigida agora na nova Sé que desativava das suas funções a velha catedral românica), a sacristia e reservou o pátio S/E para o Cabido; ou seja, toda a frente sul reservada às novas funções eclesiásticas. A restante área seria adaptada aos novos objetivos de uma Universidade reformada que aposta no alegado progresso e na visibilidade da ciência experimentalista. No interior desenvolviam-se os espaços dedicados ao Museu de História Natural, ao Gabinete da Física Experimental, ao Dispensatório Farmacêutico ou ao Teatro Anatómico. Em articulação com todo o conjunto, o Hospital Público (que iniciou funções em 1779) movimentava uma circulação ativa nos dois pátios livres e tinha a entrada principal virada a poente. Do outro lado, na praça formada em renovação urbanística, e desmantelados os acessos ao refeitório e ao colégio das Artes, ergueu-se a mais neoclássica das construções, o Laboratório Químico (hoje Museu da Ciência da Universidade). O colégio das Artes (sobre o qual não houve intervenções de monta) passaria a ser ocupado pela "*Mocidade Nobre*" e apto a projetar os autoproclamados efeitos regeneradores da Escola. O Real Colégio das Artes estaria pronto a funcionar em 1778 (AAVV, 2004).

Clareza e funcionalidade são os propósitos que norteiam a Reforma Pombalina que intervencionou o recinto jesuítico em

Coimbra (Araújo, 2000). O reportório científico, a instalar num espaço iluminado pela experiência e pela Razão, teria o suporte dos formulários e da cultura clássica como ferramenta de inteligibilidade. Não estava, por isso mesmo, tão longe do ideário jesuíta como alegadamente fez crer a propaganda pombalina.

A trajetória dos jesuítas em Coimbra resulta assim diferente daquela que se movimentou no colégio de Macau. Mas é em Coimbra que são lançadas as bases do que viria a ser, em 1546, a Província de Portugal, a primeira província de toda a Ordem, tal como o colégio de Macau (em conjugação de esforços com o colégio de Goa) se assume como a primeira frente de evangelização no Extremo Oriente. Poderá assim dizer-se que os grandes objetivos que traçaram o perfil de Coimbra serão plenamente realizados em Macau; e Macau levou os desígnios da Companhia de Jesus a uma escala gigantesca e universal. Quando, no terreno concreto das operações, é necessária a inteligência de uma readaptação contínua às situações mais ou menos agrestes de um quotidiano difícil, o universo jesuíta responde ao repto. Os resultados desse trabalho regressarão à Europa e a Portugal renovados e em sistemático refrescamento energético. Esta cadeia, em permanente vaivém que alimenta o circuito da ciência e do conhecimento encerrará, no espaço português, em 1759. A partir de então, os protagonistas serão já outros que, não obstante, manterão vivo o legado jesuíta.

Bibliografia sumária:

AAVV, *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa: *Brotéria* / Fundação Oriente, 2000.

AAVV, *Azulejos que ensinam*, Catálogo de Exposição, Coimbra: MNMC/UC, 2007.

AAVV, *Do Sul ao Sol. A Universidade de Coimbra e a China*, Catálogo de Exposição, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

AAVV, *Laboratório do Mundo. Idéias e Saberes do Século XVIII*, Catálogo de Exposição, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

AAVV, *O Engenho e a Arte. Colecção de Instrumentos do Real Gabinete de Física*, Catálogo de Exposição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

AAVV, *O Orientalismo em Portugal (Séculos XVI-XX)*, Porto: CNPCDP, 1999.

AAVV, *Os Construtores do Oriente Português*, Porto: CNPCDP, 1998.

AAVV, *Portrait of a Jesuit. Matteo Ricci*, Macau: Macau Ricci Institute, 2010.

AAVV, *Sphaera Mundi: A Ciência na Aula da Esfera. Manuscritos científicos do colégio de Santo Antão nas colecções da BNP*, Lisboa: BNP, 2008.

ARAÚJO, Ana Cristina (Coord. de), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000.

ARAÚJO, Horácio Peixoto de, *Os Jesuítas no Império da China. O primeiro século (1582-1680)*, Macau: Instituto Português do Oriente, 2000.

BARRETO, Luís Filipe, *Macau: Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, Lisboa: Ed. Presença, 2006.

BÖSEL, Richard, "L'Architettura della Compagnia di Gesù in Europa", in *Ignazio e l'Arte dei Gesuiti*, Milano: Jaca Book ed., 2003, pp. 65-122.

CRAVEIRO, Maria de Lurdes, "João de Mayorga, um pintor aragonês em Portugal no século XVI", in *Relaciones artísticas entre Portugal y España*, Salamanca: Junta de Castilla y Leon, 1986, pp. 91-109.

CRAVEIRO, Maria de Lurdes; TRIGUEIROS S.J., António Júlio, *A Sé Nova de Coimbra*, Coimbra: DRCC, 2011.

CRAVEIRO, Maria de Lurdes, "D. Henrique e a autoridade das ordens na gestão da arquitetura da Igreja e do Estado", in *Alma Ars. Estudios de Arte e Historia en homenaje al Dr. Salvador Andrés Ordax*, Valladolid: Universidad de Valladolid / Universidad de Extremadura, 2013, pp. 377-381.

CRAVEIRO, Maria de Lurdes, "A fachada da igreja jesuítica no espaço concorrencial da Contra Reforma em Portugal", in *Universos en Orden. Las Órdenes Religiosas y el Patrimonio Cultural Iberoamericano*, vol. II, *Opus Monasticorum* IX, Santiago de Compostela: Alvarellos Editora, 2016, pp. 703-722.

DIAS, Pedro, *História da Arte Portuguesa no Mundo (1415-1822). O espaço do Índico*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.

DIAS, Pedro, *A Urbanização e a Arquitectura dos Portugueses em Macau, 1557-1911*, Lisboa: Portugal Telecom, 2005.

GOMES, Paulo Varela, *Whitewash, Red Stone. A History of Church Architecture in Goa*, New Delhi: Yoda Press, 2011.

GOMES, Paulo Varela; LOBO, Rui, "Arquitectura de los jesuítas en Portugal y en las regiones de influencia portuguesa", in Actas del Simposio Internacional, *La arquitectura jesuítica*, Zaragoza: Institución «Fernando El Católico», 2012, pp. 497-521.

GUILLÉN NUÑEZ, César, *Macao's Church of Saint Paul. A Glimmer of the Baroque in China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2009.

LEITÃO, Henrique, *A Ciência na "Aula da Esfera" no colégio de Santo Antão. 1590-1759*, Lisboa, 2007.

LOBO, Rui, *Os colégios de Jesus, das Artes e de S. Jerónimo. Evolução e transformação no espaço urbano*, Coimbra: e|d|arq, 1999.

LOPES, Rui Oliveira, *Arte e Alteridade. Confluências da Arte Cristã na Índia, na China e no Japão, séc. XVI a XVIII*, Tese de doutoramento polic., Lisboa: FBA/UL, 2011.

KUBLER, George, *Portuguese Plain Architecture. Between Spices and Diamonds 1521-1706*, Middle-town: Wesleyen University Press, 1972.

MARTINS, Décio Ruivo, "As ciências físico-matemáticas em Portugal e a Reforma Pombalina", in ARAÚJO, Ana Cristina (Coord. de), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000, pp. 193-262.

MARTINS, Fausto, "Notícia sobre o autor e a data do quadro da «Virgem de S. Lucas» do Colégio de Jesus de Coimbra", in *Lusitania Sacra*, 2ª Série, 5, Lisboa, 1993.

MARTINS, Fausto Sanches, *A arquitectura dos primeiros colégios jesuítas de Portugal: 1542-1759. Cronologia. Artistas. Espaços*, 2 vols., Tese de doutoramento polic., Porto: FLUP, 1994.

MARTINS, Fausto Sanches, *Jesuítas de Portugal 1542-1759. Arte/ Culto/ Vida Quotidiana*, Porto: ed. de autor, 2014.

MATTOSO, José (coord.), *Património de origem portuguesa no mundo. Ásia Oceania. Arquitetura e Urbanismo*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

O'MALLEY S.I., John W., "Sant'Ignazio e la missione della Compagnia di Gesù nella cultura", in *Ignazio e l'Arte dei Gesuiti*, Milano: Jaca Book ed., 2003, pp. 15-30.

OSSWALD, Maria Cristina, "Aspectos de devoção e iconografia dos Quarenta Mártires do Brasil entre os séculos XVI e XIX", in *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, vol. 15, Porto: CITCEM, 2008.

PEREIRA, Paulo, "A Arquitectura Jesuíta. Primeiras fundações", in *Oceanos*, nº 12, Lisboa, 1992, pp. 104-111.

SERRÃO, Vítor, *A pintura proto-barroca em Portugal. 1612-1657*, 2 vols., Tese de Doutoramento polic., Coimbra: FLUC, 1992.

SILVA, Jorge Henrique Pais da, *Estudos sobre o Maneirismo*, Lisboa: Ed. Estampa, 1986.

SOARES, Kevin Carreira, *Os Bispos de Macau (1576-1782)*, Dissertação de Mestrado polic., Coimbra: FLUC, 2015.

SOROMENHO, Miguel, "Classicismo, italianismo e «estilo chão». O ciclo filipino", in *História da Arte Portuguesa*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, pp. 377-403.

VASCONCELOS, António de, *Escritos Vários*, 2 vols., Coimbra: AUC, 1987.

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_11

Técnicas constructivas de la antigüedad clásica en la arquitectura jesuita del siglo XVII en Etiopía: un modelo para la restauración del patrimonio histórico actual

Constructive techniques of classical antiquity in Jesuit architecture of the 17th century in Ethiopia: a model for the restoration of current historical heritage

Mª Paz Sáez-Pérez
Universidad de Granada
Departamento de Construcciones Arquitectónicas, E.T. Superior Ingeniería de Edificación, UGR.
ORCID: 0000-0001-9725-1153

Jorge Alberto Durán-Suárez
Universidad de Granada
Departamento de Escultura y Conservación-Restauración, UGR
ORCID: 0000-0002-9714-3555

Resumen: El amplio conocimiento de los Jesuitas respecto de materiales y técnicas constructivas posibilitó que durante un periodo inferior a cien años se erigieran construcciones civiles y religiosas basadas en los cánones occidentales. En la región de Amhara en Etiopía, circundante al Lago Tana, donde hay un elevado número de construcciones arquitectónicas Jesuitas en deplorable estado de conservación, se procedió al estudio de sus materiales constructivos que facilitaran la ulterior restauración y puesta en valor de este importante circuito turístico e histórico declarado por la UNESCO, Patrimonio de la Humanidad en 1979. Los materiales analizados con, aparentemente, mayor alteración son los morteros, hormigones y revocos que se contextualizan en una arquitectura moderna, basada en la mampostería. Por el contrario los mampuestos son fragmentos procedentes de rocas ígneas y presentan gran durabilidad. Los aglomerantes de las referidas mezclas fueron caracterizados mineralógica, textural y químicamente. Ellas proceden de la producción de cal aérea, enriquecida, tras su calcinación y añejamiento, con aditivos silíceos de tierras de diatomeas de origen lacustre en el contexto geológico etíope. La mejora técnica

introducida por los jesuitas produjo hormigones, morteros y revocos de gran resistencia mecánica, elevada durabilidad y posibilidad de endurecimiento en ausencia de CO2 atmosférico. Actualmente, gracias a esta caracterización de materiales y técnicas, los hormigones, morteros y revocos introducidos históricamente por los jesuitas pueden ser empleados como productos de restauración económicos y sostenibles en Etiopía y/o regiones adyacentes, donde el contexto político es poco favorable para la importación de productos de conservación y restauración arquitectónica.
Palabras-Clave: Jesuitas, siglo XVII, patrimonio arquitectónico, aditivos hidráulicos, diatomita, restauración-conservación.

Abstract: The broad knowledge of the Jesuits concerning material and construction techniques made it possible that during a period inferior to a century, civil and religious constructions were built based on the western canons. In the region of Amhara in Ethiopia, surrounding Lake Tana, where there is a high number of Jesuit architectural constructions in a deplorable state of conservation, the study of its constructive materials has proceeded to facilitate the subsequent restoration of this important tourist and historical circuit was declared UNESCO World Heritage in 1979. The materials analyzed with, apparently, the biggest alteration, are the mortars, concretes and plasters that are contextualized in modern architecture, based on the masonry walls. On the contrary, the masonry are fragments from igneous rocks and present great durability. The agglomerates of the said mixtures were characterized mineralogical, texturally and chemically. They were originated from the production of aerial lime, enriched, after its calcination and engineering, with silicon additives from diatomaceous earth of lacustrine origin in the Ethiopian geological context. The improved technique introduced by the Jesuits was the production of concretes, mortars and plasters of great mechanical resistance, high durability and possibility of hardening in the absence of atmospheric CO2. Nowadays, thanks to this characterization of materials and techniques, the concretes and mortar masonry historically introduced by the Jesuits, they could be used as economic and sustainable restoration products in Ethiopia and in the adjacent regions, where the political context is not so favourable for the importation of conservation products and architectural restoration.
Keywords: Jesuits, XVII century, architectural heritage, hydraulic additives, diatomite, restoring-conservation.

1. Introducción

En la actualidad el desarrollo sostenible combinado con los modelos de conservación del patrimonio histórico suponen una simbiosis perfecta en la que desarrollar la investigación en el campo de la intervención restauradora y la caracterización de materiales en localizaciones de valor universal que requieren del apoyo de diversas organizaciones, los sectores público y privado así como la promoción de actividades y programas de índole internacional.

Tal es el caso del plan integrado que se desarrolla en Etiopía entre la UNESCO y la ONU, concretamente en la zona del presente estudio, las construcciones jesuíticas del área del Lago Tana en el que se incluyen y relacionan la cultura, la ciencia y el desarrollo local, incluido en ellos su población, tratando de utilizar las mejores prácticas, para entre otros mejorar la conservación de la tierra y la biodiversidad, los valores ambientales e incluyendo en paralelo la intervención en núcleos de gran valor patrimonial, recurriendo para ello al uso de medios y materiales sostenibles, la reutilización de material original y el mantenimiento de lo existente.

Complementariamente en el ámbito privado la organización World Monuments Fund (WMF) [1] también en colaboración con la UNESCO [2] viene desarrollando trabajos de restauración en la misma zona, tratando así de preservar sitios de gran valor arquitectónico e histórico a través del trabajo de campo, su promoción y formación.

Paralelamente a estos trabajos, en un ámbito más local y concreto se están desarrollando otros proyectos en el importante circuito del turismo cultural de la Etiopía histórica (Gondar, Lalibela, Aksum, etc.). Desde el año 2006 un equipo multidisciplinar de diversas instituciones (Universidad Complutense de Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Granada, Centre National de la Recherche Scientifique de Francia e Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE-IUL)), lleva a cabo una labor de investigación histórica y arqueológica de los monumentos realizados por los Jesuitas, en especial los más importantes situados en las cercanías de la que fue capital del Imperio Abisinio durante los siglos XVII y XVIII, la ciudad de Gondar.

En 2009 se obtiene financiación por parte de Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) para promover la protección del Patrimonio histórico-cultural de esta región, incluyendo entre otros el Complejo Palacial declarado por la UNESCO EN 1979, Patrimonio de la Humanidad. Posteriormente se han desarrollado campañas de prospección arqueológica en los años 2010, 2011, 2012, 2013 y 2015, las cuales han permitido diversos resultados de investigación. [3-6].

Centrándonos en el ámbito de la intervención de las construcciones históricas, como eje principal de la presente investigación, destacar que cuando estas forman parte del patrimonio arquitectónico y cultural de una zona geográfica concreta presentan singularidades propias respecto a cualquier otra, ya sea a nivel estrictamente conceptual, formal o compositivo, o desde un punto de vista material a nivel constructivo, conservacional, de intervención, recuperación y de puesta en valor.

En relación con la localización geográfica del presente estudio (Etiopía, área del Lago Tana) se destacan las construcciones de diferente tipología (iglesias, residencias, palacios para la clase dirigente, cisternas, fortificaciones, etc.), de un indiscutible valor arquitectónico, las cuales suponen el principal reclamo cultural de la zona. En consecuencia la consolidación y puesta en valor de tales monumentos redundaría en un mayor provecho patrimonial y económico para el país [7, 8].

Para proceder a la caracterización de los morteros, hormigones o revocos se ha recurrido a técnicas cuantitativas analíticas, de igual forma que los estudios realizados por [9-14], siendo la cualidad más buscada la compatibilidad, tanto con otros materiales como con los productos de restauración que puedan mejorar su comportamiento [15-23]. Igualmente se hace necesario conocer el proceso de fabricación de este tipo de manufacturados pues condiciona el comportamiento del material [24] y permite inferir la posible degradación que hayan tenido [25-27].

Más recientemente y de forma complementaria se han realizado trabajos de investigación en los que se ha comprobado el comportamiento de aditivos que puedan mejorar los morteros de restauración, tal y como exponen [28-34], recurriendo a los materiales tradicionales así como la utilización de recursos naturales y orgánicos, incluso material bacteriológico que mejoren sus propiedades mecánicas [35-38], obteniéndose una reducción de costes y consumos.

En relación con el mortero de fábricas, estudios previos en otras localizaciones singulares, tal es el caso de [12, 31, 39-42], destacan la importancia de la caracterización de estos materiales, con objeto de garantizar la adecuada intervención, la compatibilidad material y su durabilidad, lo que ha ayudado a la caracterización del existente en mampostería, material cerámico y revestimientos, destacando por su complementariedad el estudio, en otros casos, de cualidades y características fundamentales en su comportamiento, destacando la importancia del mismo frente a las variaciones de temperatura y humedad provocando estrés en la interface y alterando gravemente el material como lo expone [43-47].

La climatología del área de estudio se caracteriza por ser heterogénea. En la temperatura del aire no existen variaciones desmesuradas aunque son importantes. El régimen de precipitaciones es muy alto durante cuatro meses, siendo las temperaturas en este periodo poco contrastadas. Las precipitaciones medias anuales, del área del Lago Tana están comprendidas entre 1308 y 1140 mm, con 142 y 115 días de lluvia al año. El principal problema climático de la zona está en la asociación de temperatura (temperatura media alta), con un importante nivel de humedad. Paralelamente y de manera grave se debe destacar la insolación, que es altísima durante dos tercios del año, provocando enormes gradientes de temperatura en las construcciones que son sometidas a mucho estrés térmico [cita final 1 y 2].

2. Objetivo de Investigación

Concretamente en el presente artículo se aborda el estudio de cuatro localizaciones arquitectónicas en las que se construyeron distintos edificios por iniciativa de los misioneros Jesuitas en la región de Gondar (Etiopía) en su mayoría durante el siglo XVII (1610 a 1634). Se han caracterizado sus morteros y hormigones como material ampliamente presente tanto en muros (traba de fábrica) como revestimiento exterior de aquellos, los materiales pétreos utilizados en las mamposterías y los materiales cerámicos con función constructiva.

A partir de este estudio se posibilita el desarrollo de materiales y técnicas adecuadas de conservación que permitan reducir el impacto de intervenciones restauradoras anteriores, aunando la compatibilidad con los materiales originales, la resistencia de los mismos a las acciones ambientales, (afección medioambiental de los mismos), conservación de piezas y elementos de singular valor que forman parte del patrimonio, recurriendo al material existente en las canteras de la zona para utilización de material pétreo natural (mampuestos), producción de aglomerantes aéreos e hidráulicos y utilización de aditivos naturales que mejoren las prestaciones de los hormigones, morteros y recubrimientos de restauración.

3. Materiales y Métodos

De las 14 misiones creadas por los Jesuitas en la cuenca del Tana, muy cerca de las ciudades de Gondar y Bahir Dar, únicamente se conoce hoy el emplazamiento de siete de ellas. En todos los monumentos, de gran valor patrimonial, se presentan estados de conservación,

en mayor o menor medida, de ruina avanzada y deterioro constante. El material recogido para los análisis corresponde en concreto a cuatro emplazamientos (figura 1) pertenecientes al edificio, residencia de Jesuitas de Gorgora Nova (Maryam Gəmb, c. 1610) al estanque del complejo de Azäzo (Gännätä Iyäsus, c. 1620), al gran palacio de Susenyos de Dänqäz (c. 1625), y la casa del patriarca Däbsan (Enfraz, c. 1630). En la figura 2 se muestran detalles de algunas construcciones existentes en las mencionadas localizaciones.

Geológicamente Etiopía está situada en el sector del África oriental, resultado del accidente tectónico del Gran Rift, fractura que corta el continente africano de norte a sur separándolo en sentidos opuestos. La continua actividad volcánica ha derivado en la formación de grandes conos volcánicos y extensas mesetas, dejando igualmente profundas depresiones lacustres, como la del Lago Tana [48].

Alrededor del Lago Tana afloran materiales que comprenden desde el Paleoceno medio hasta depósitos cuaternarios subactuales. De muro a techo comienza la formación Ashangi de edad Eoceno compuesta por un basalto alcalino con intercalaciones de tobas; seguido por los basaltos de Aiba de edad oligoceno medio-superior, con esporádicos niveles de tobas; a continuación pasamos hacia techo a la formación alcalina de Tarmaber Gussa, de edad Oligoceno-Mioceno, compuesta por basaltos, traquitas y fonolitas; finalmente, la serie termina con dos depósitos cuaternarios, uno más antiguo de origen ígneo, formado por una meseta de basalto y traquita; y finalmente los depósitos más recientes aluviales y lacustres formados por arenas, limos, arcillas, diatomitas y calizas [49].

En la figura 3 se expone el mapa geológico de la zona del Lago Tana, con especificación geográfica de las edificaciones estudiadas. En la tabla 1 se referencian las diferentes muestras estudiadas indicando material y localización.

Se estudiaron las propiedades mineralógicas, físicas y petrográficas de las muestras. En concreto mediante difracción de rayos X (DRX), microscopía óptica, microscopía electrónica de barrido (SEM) y velocidad de pulsos ultrasónicos se ha realizado el reconocimiento de las características de los materiales y la evolución de nuevas fases minerales así como su capacidad estructural (velocidad de ultrasonidos). Las mediciones de reflectancia espectral difusa de todos los materiales (colorimetría) se han empleado como estándares de color para su posterior intervención restauradora.

Las muestras de difracción de rayos X se analizaron utilizando un difractómetro Bruker D8 Advance con geometría 2-theta, un detector Lynxeye de cobre y radiación, del Centro de Instrumentos Científicos (CIC) de la Universidad de Granada. Los compuestos se

determinaron con el programa Xpowder [50], que tiene en cuenta múltiples iteraciones de modelos de mezcla para una mejor precisión con el difractograma real. El error es el mínimo que actualmente puede ocurrir para la interpretación por XRD. Según las especificaciones técnicas del difractómetro, los minerales que se pueden detectar deben tener una proporción relativa en la muestra aumentada al dos por ciento.

La mineralogía, textura y microestructura de las muestras se examinó adicionalmente utilizando un microscopio óptico polarizado (Olympus BX-60) y un microscopio electrónico de barrido (SEM) Zeiss DMS 950 acoplado con Microanalysis Link QX 2000.

Las propiedades elásticas (el grado de compacidad) de las muestras se estudiaron utilizando un generador de pulso ultrasónico Steinkamp BP5 con transductores de 100 kHz de acuerdo con ASTM D 2845 [51], perteneciente al CIC-UGR.

En las muestras en las que fue posible se determinó la velocidad de propagación de ultrasonidos (VP) en 3 direcciones respecto de la fábrica que las contenía, VP1 dirección perpendicular a la disposición del muro, VP2 paralela a la disposición del muro y VP3 perpendicular a las anteriores. Total anisotropy (DM) was determined using the mathematical formulae proposed by [52].

En cuanto a la evaluación colorimétrica, se midieron todas las muestras. Sus curvas de reflectancia espectral difusa se midieron en el rango visible utilizando un espectrofotómetro Konica Minolta CM-2500c, que tiene una longitud de onda de 360 nm a 740 nm y un observador de 2/10 grados (CIE 1931/2, CIE 1964/10), de la Universidad de Granada (España).

4. Resultados y Discusión

Todas las muestras de mortero estudiadas con DRX permiten inferir una elevada presencia de carbonato cálcico, consecuencia de un buen fraguado y óptima carbonatación del aglomerante de cal utilizado en las mezclas. No es posible distinguir con esta técnica los compuestos minerales neo formados (Ca-Si), generados por la adición de diatomitas, dado el carácter vítreo-amorfo de éstos. Respecto al material pétreo de mampostería el análisis DRX muestra presencia mayoritaria de Sanidina y Cuarzo y muy minoritariamente Albita. Por su mayoritaria composición de minerales feldespáticos puede corresponder con una roca ígnea análoga a la traquita, muy abundante en toda la zona de estudio. Por otra parte los materiales constructivos cerámicos que se han estudiado indican

una elevada presencia de cuarzo, moscovita y calcita. La ausencia de nuevas fases minerales, junto a la presencia de calcita subraya la baja temperatura con la que fueron horneados estos materiales cerámicos (750-850 ºC). En la figura 4 se incluyen cinco difractogramas correspondientes a los materiales estudiados.

Las muestras estudiadas con microscopia óptica de luz polarizada (figura 5) ponen de relieve una alta compactación de los morteros de cal aérea empleados en las construcciones del área de Lago Tana, gracias a la óptima carbonatación de la Portlandita ($Ca(OH)_2$) presente en la pasta de cal. Ello está generado, sin duda, por el cuidado proceso de elaboración de la cal aérea y su añejamiento/maduración en condiciones adecuadas, preservada del contacto del aire. Los aglomerantes de los morteros presentan interfaces de reacción con zonas donde se observan aglomeraciones de aditivos silíceos. Esta reacción puede provocar fácilmente la aparición de compuestos hidrolizados que otorguen mayores resistencias mecánicas a los morteros, hormigones y revocos. Los materiales cerámicos estudiados incluyen matrices a base de arcillas fusibles y desengrasantes de rocas trituradas, así como de triturados de otros productos cerámicos.

El estudio de materiales mediante SEM y sus análisis EDX (figura 6) ponen de manifiesto varios aspectos de los morteros de cal aérea a los que se les han incorporado aditivos silíceos y tamaño finísimo, particularmente depósitos de esqueletos de diatomeas que han generado determinada hidraulicidad en las mezclas basadas en cal aérea (portlandita). Los morteros también incorporan áridos de granulometría variable a partir de rocas volcánicas de la zona (basaltos, traquitas, etc.). El análisis químico (Si-Al-Ca) de grumos en algunas muestras pone de manifiesto el proceso de hidrolización y por ende buena compactación de los morteros y hormigones, así como aumento de resistencia mecánica. Por otra parte el material cerámico estudiado está basado en arcillas de la zona y desengrasantes, tanto de tipo silíceo procedente de machaqueo de rocas y arenas como de reutilización de material cerámico triturado. Corresponde con un material horneado a baja temperatura por la alta porosidad y la nula vitrificación de sus componentes. El análisis elemental con EDX muestra un producto característico de alfarería común. No se han detectado neoformados que permitan deducir temperaturas de cocción superiores a 800-850 ºC.

Respecto a las medidas con ultrasonidos, la tabla 2, incluye los valores medios de los morteros, material pétreo y ladrillo recogidos en las diferentes localizaciones, con datos de velocidad media y desviación estándar.

Todos los valores son concordantes con la naturaleza de los materiales estudiados, destacando de manera especial los materiales pétreos naturales (ver figura 8). Estos mampuestos que proceden de rocas masivas y poco porosas tienen elevados valores de velocidad de trasmisión de pulsos ultrasónicos, por lo que su durabilidad está garantizada en el contexto de la construcción. Los morteros, hormigones y recubrimientos a base de cal aérea tienen valores coherentes a su naturaleza e incluso ligeramente superiores a otros morteros de cal aérea [54], por lo que es atribuible este aumento de velocidad de trasmisión, minoración de porosidad y mayor compacidad por la incorporación de aditivos silíceos (diatomitas). Los materiales cerámicos muestran valores análogos al grupo de cerámicas de alfarería común, con temperaturas de producción muy baja, incapaces de provocar sinterización o inicio de vitrificación en los materiales con propiedades plásticas [55].

La figura 7, evidencia velocidades de ultrasonidos similares en todos los morteros reconociéndose valores propios de este material, frente a los valores del material pétreo que duplica la velocidad. Los materiales cerámicos presentan valores claramente análogos con temperaturas de cocción bajas, en el rango térmico indicado anteriormente; en este sentido algunas referencias muestran valores similares para cerámicas tipo alfarería basada en pastas férricas [55].

En relación con la anisotropía estructural (DM) esta oscila entre 1.00% para el caso de lo *mortero de hormigón* y el 5.00% para el material pétreo, lo que pone de manifiesto mínimas diferencias, esto implica reconocer un comportamiento homogéneo de las muestras que no deben ser consideradas en lo que a la reducción de resistencia se refiere.

El color de las muestras de los morteros estudiados pone de manifiesto un tono amarillo con baja saturación, luminosidad media-alta y aspecto visual blanquecino y gris, característico de los morteros, hormigones o acabados impermeabilizantes a base de aglomerantes de la cal aérea. Los materiales pétreos son muy oscuros y poco saturados, por lo que su tono verde no destaca al dominar la ausencia de luminosidad. Este aspecto es coincidente con los materiales pétreos (basaltos y traquitas) del área del Lago Tana-Etiopía. Los materiales cerámicos tienen tonos amarillo-rojos, poco saturados y baja luminosidad. Corresponden con de baja temperatura de producción, con cocciones parcialmente reductora que son habituales en cerámicas de baja calidad. En la tabla 3 se incluyen los valores colorimétricos correspondientes a los distintos grupos de muestras estudiadas.

Los resultados obtenidos tras las diferentes técnicas de caracterización empleadas, permiten tener una visión muy aproximada de

las propiedades físicas y mecánicas de los materiales constructivos utilizados en las construcciones Jesuitas de los yacimientos de Gorgora Nova, Danqaz, Azazo y Dabsan, así como sus condiciones de conservación y durabilidad, pudiendo ser contrastada su adecuación analizando los resultados de diversas publicaciones. Además en el caso de la caracterización colorimétrica, su utilidad viene determinada por dos aspectos: catalogación actualizada de los materiales artificiales estudiados y creación de una carta de color referente para las intervenciones de restauración.

De igual forma y teniendo constatada la composición material de los elementos objeto de estudio correspondientes a las principales construcciones se confirma que la producción y usos de cal aérea, mejorada con aditivos silíceos supone un logro técnico introducido en el contexto local por parte de los misioneros Jesuitas en el siglo XVII. Ello comporta un alto conocimiento de las técnicas de construcción a través de las fuentes clásicas y una puesta en obra mediante la selección de materias primas locales. La incorporación de las tierras de diatomeas es claramente un hecho deliberado para mejorar mecánicamente los morteros, hormigones y revocos, y su impermeabilización al reaccionar la portlandita con el silicio amorfo de los caparazones opalinos de las diatomitas, para conformar compuestos hidrolizables de composición Ca-Si. Se puede deducir que las tierras de diatomeas se incorporaron intencionadamente a la pasta de cal preparada al no detectarse alteración térmica en las frústulas de las masas de los aglomerantes, provocando de esta manera el incremento de resistencia mecánica e impermeabilización.

La utilización de piedras de origen ígneo en la construcción de estructuras arquitectónicas, frente a otro tipo de piedras sedimentarias responde a la lógica de maximización de recursos. La abundancia de traquitas y basaltos fragmentados en la zona constituye la verdadera materia prima de los muros de mampostería, frente a la utilización de otros materiales menos localizados en el área del Lago Tana-Etiopía.

Los materiales cerámicos producidos son de materias primas locales. Los depósitos de arcillas de baja calidad cerámica (micáceas) de la zona permiten la obtención de productos con aceptable compactación a bajas temperaturas de cocción. La escasez de temperatura en los procesos de cocción y su baja refractariedad composicional ha generado materiales cerámicos con elevada porosidad y poca o nula sinterización. No se percibe una necesidad constructiva por parte de los Jesuitas para producir materiales cerámicos, al existir gran abundancia de materiales pétreos muy resistentes (silíceos) en la zona. Contrariamente si queda constatado la necesidad de mejorar técnicamente los materiales de unión (aglomerantes artificiales).

6. Conclusiones

La recuperación y puesta en valor del patrimonio cultural arquitectónico tanto de edificios como de otras construcciones en sus diferentes localizaciones y tipologías, suponen todo un reto para el ámbito de la investigación en el campo de la ciencia de los materiales así como en la práctica conservadora. Su origen compositivo, su disposición constructiva y su estado de alteración y deterioro son claves en el análisis necesario previo a la propuesta de intervención restauradora.

En la investigación realizada el reconocimiento del uso de los materiales autóctonos de la zona en la construcción de los principales inmuebles permite que sean utilizados como materiales de restauración. Es el caso de los depósitos de piedra caliza para la producción de aglomerantes aéreos en la restauración de muros y estructuras arquitectónicas, así como para la producción de consolidantes inorgánicos a base de suspensiones de agua de cal ($Ca(OH)^2$) para la reagregación de los morteros y enlucidos existentes. Sin duda la incorporación de tierras de diatomeas con posterioridad al proceso de añejamiento de la cal aérea contribuye la obtención de mejores resistencias mecánicas y durabilidades de los materiales tras las intervenciones restauradoras, tal como hicieron los Jesuitas en el siglo XVII.

Conviene destacar que la incorporación de aditivos silíceos ha sido una práctica habitual desde la antigüedad clásica, tal como lo refleja el desarrollo del cemento romano a partir de cal aérea y de incorporación de "lapilli" o cenizas volcánicas con alto contenido en silicio. Esta práctica, al igual que la adecuada preparación y preservación de la cal aérea comporta unos elevados conocimientos de los materiales de construcción por parte de los Jesuitas que se trasladaron a Abisinia, basándose, probablemente en tratados antiguos como el de Vitrubio [57]. La calidad de este aditivo silíceo en aglomerantes basados en cal aérea es muy importante, tanto por su naturaleza química (Si), que implica buena reactividad entre el aditivo y la matriz de cal, como por su morfología (caparazones con micro orificios) y su pequeño tamaño (gran superficie específica).

Sin duda los valores colorimétricos de los materiales estudiados permitirán una buena praxis restauradora en las intervenciones conservadora que se propongan, tanto en la aproximación de nuevos materiales al contexto cromático adyacente, como en la adecuada selección de materiales de restauración que se pudieran incorporar.

Finalmente incidir que los Jesuitas constituyeron fuente de conocimiento en los diversos contextos geográficos y políticos

que frecuentaron, siendo artífices de nuevos materiales debido a su conocimiento histórico de éstos. Ello les facilitó el acceso a diferentes culturas, tal como fue la hermética sociedad abisinia del siglo XVI y XVII. Los Jesuitas diseminaron el conocimiento en escenarios verdaderamente excepcionales, dando lugar a la arquitectura desarrollada en el área del Lago Tana en Etiopía.

Figura 1. Izquierda, localización geográfica de la región de Amhara y Lago Tana en Etiopía. Derecha, ubicación geográfica de los cuatro emplazamientos arqueológicos y antiguas misiones Jesuitas donde se ha realizado el muestreo, con indicación de dos ciudades en la actualidad (Gondar y Bahir-Dar).

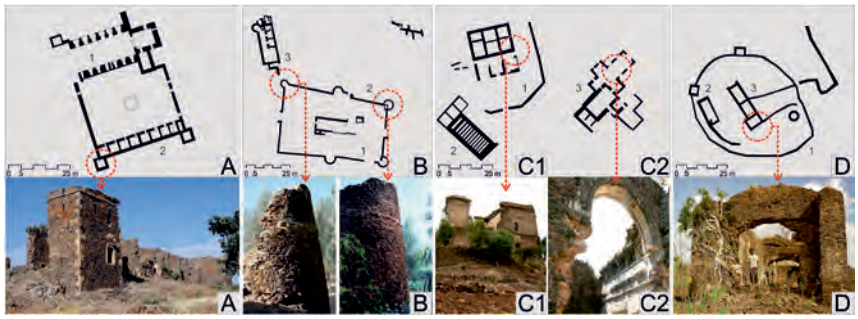


Figura 2. Detalle de las construcciones Jesuitas estudiadas próximas al Lago Tana.
A. Basílica (1) y residencia jesuita (2) de Gorgora Nova.
B. Torres circulares de mampostería, pertenecientes al recinto fortificado (2) de la iglesia (1) de Azazo. En el plano está marcada la residencia real (3).
C1. Palacio de Danqaz con especificación de la residencia real (1) y el gran aljibe (2).
C2. Iglesia basilical de Danqaz con planta de cruz latina (3).
D. Complejo de Dabsan, con indicación de valla defensiva (1), aljibe (2) y edificio residencia de los Jesuitas (3). Planos adaptados de [6].

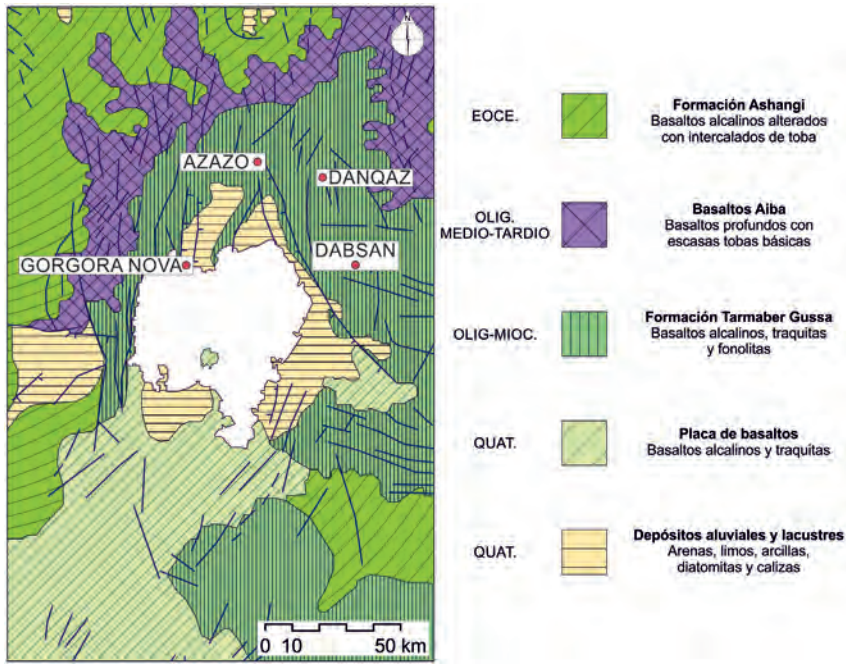


Figura 3. Carta geológica del área del Lago Tana, región de Amhara en Etiopía, adaptado de [49]. Todos los materiales constructivos de los sitios arqueológicos usados (especialmente los de era cuaternaria) se encontraron disponibles en la zona.

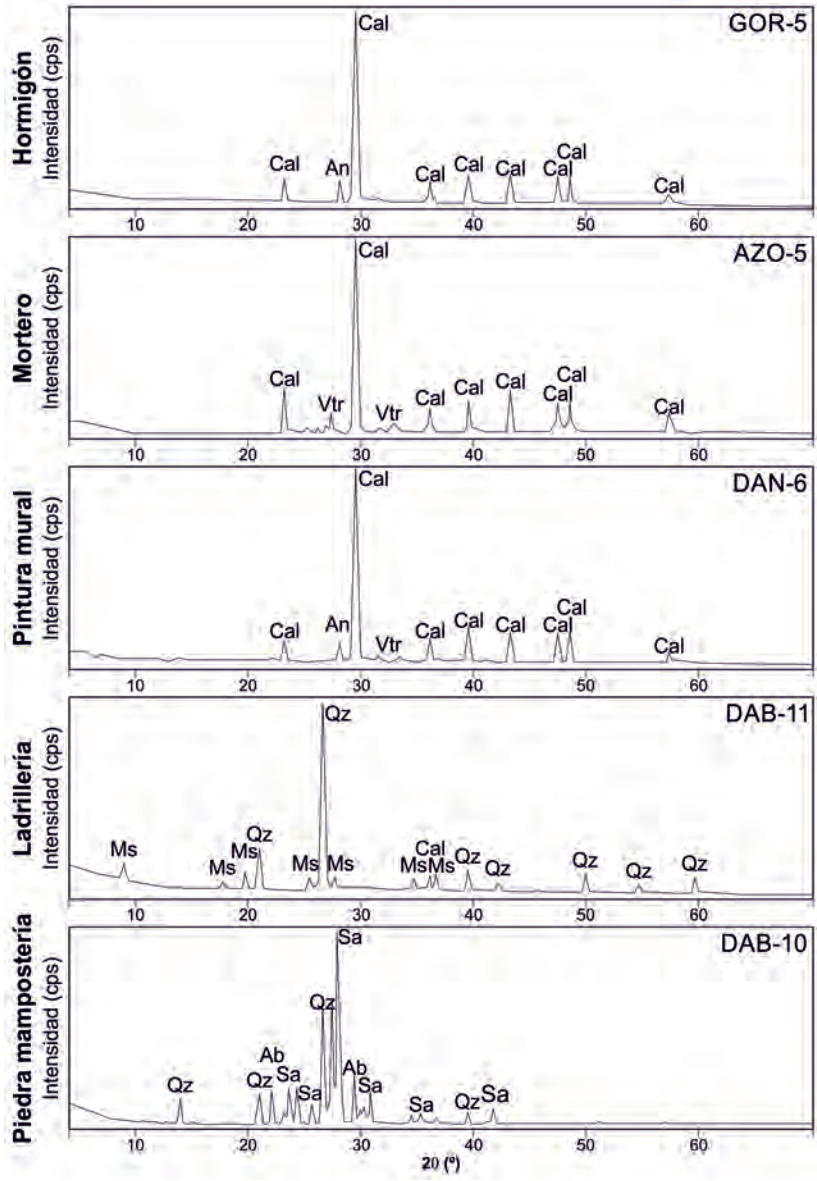


Figura 4. Difractogramas de morteros correspondientes a los yacimientos de Danqaz, Azazo y Gorgora Nova con gran presencia de calcita, anortita y vaterita. Difractograma correspondiente a material pétreo de mampuesto de Dabsan, destacando mayoritariamente sanidina y cuarzo, lo que podría corresponder con una roca tipo Traquita. El difractograma que corresponde con ladrillos del yacimiento de Dabsan muestra mayoritariamente cuarzo y moscovita, con presencia de calcita. Tanto la presencia de moscovita como calcita permite inferir la baja temperatura de horneado de estos materiales. Abbreviations for names of rock-forming minerals [53].

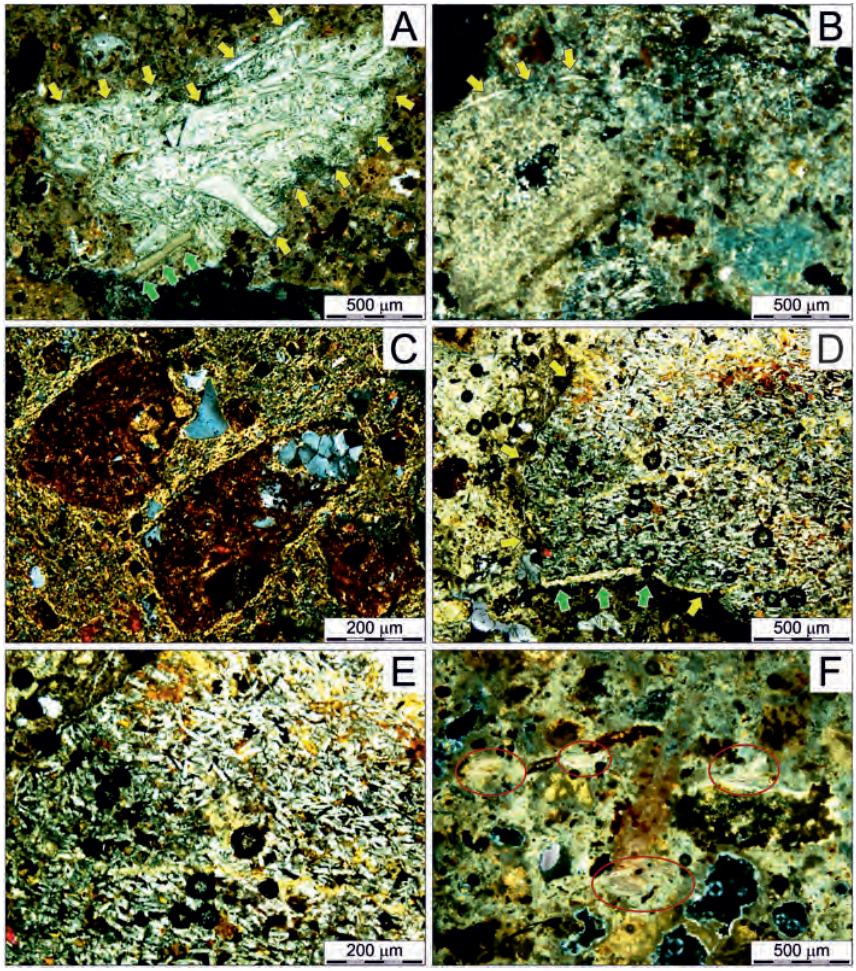


Figura 5. Microfotografías de de microscopía óptica con luz polarizada. A. Muestra de mortero procedente de Palacio de Danqas (DAN-3), 20X, nícoles cruzados. Es destacable la matriz del mortero con numerosos poros y una gran área de aditivo sílíceo (caparazones de diatomeas) marcada con flechas amarillas. Con flechas verdes se indican las áreas de reacción Ca-Si. B. Aspecto masivo del mortero de cal del estanque de Azazo (AZO-7), 20X, nícoles cruzados, con estructuras que indican la presencia de material aditivo silíceo y recristalizaciones de calcita secundaria en poros. C. Material cerámico de Dabsan (DAB-11), 40X, nícoles cruzados, con detalle de matriz y poros, así como desgrasantes finos. Destaca en el centro la inclusión de material triturado cerámico como antiplástico. D. Muestra de mortero de Palacio de Danqaz (DAN-5), 20X, nicoles cruzados. Con flechas amarillas se resalta una bolsa de aditivos silíceos. Flechas verdes indican áreas de reacción Ca-Si. E. Muestra de mortero de Palacio de Danqaz (DAN-7), 40X, nicoles cruzados, destacando la bolsa de aditivo silíceo incorporada a la matriz. F. Mortero de cal de Górgora Nova (GOR-4), 20X, nicoles cruzados. En rojo se han marcado la presencia de aditivos silíceos.

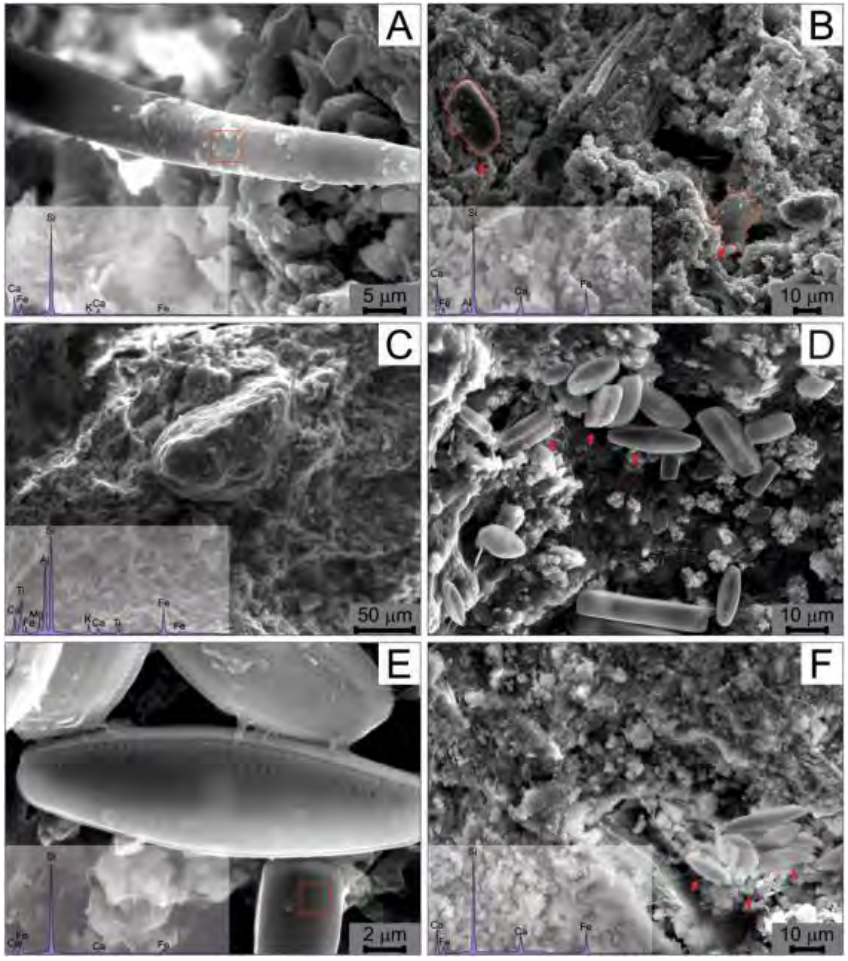


Figura 6. Imágenes SEM representativas y análisis EDX de muestras. A. Detalle de mortero de cal procedente de Danqas (DAN-3) con detalle de aditivo biológico en primer término, así como su análisis mediante EDX, característico de cuerpos de diatomeas u otros organismos marinos ricos en silicio. B. Aspecto masivo del mortero de cal aérea de Azezo (AZO-7) con cantidad de aditivos siliceos, así como detalle de grumos de composición Si-Al-Ca (hidráulicos). C. Material cerámico de baja temperatura del emplazamiento de Dabsan (DAB-11), con alta porosidad y nula fusión entre partículas. El análisis EDX, informa de la composición típica de un producto cerámico común. D. Mortero procedente del emplazamiento arquitectónico de Danqaz (DAN-5), con tapizado de cristales de calcita e ingentes cantidades de caparazones de diatomeas. E. Detalle topográfico de exoesqueleto de diatomea presente en el mortero (DAN-7). El análisis EDX, corrobora la composición química característica de los caparazones de diatomeas. F. Detalle de la matriz del mortero de cal, con aditivos silíceos procedente de Górgora Nova. Es reseñable la buena compactación del mortero (GOR-4) con elevada carbonatación. El análisis EDX, muestras la naturaleza Si-Ca de los aditivos que morfológicamente corresponden con exoesqueletos de diatomeas.

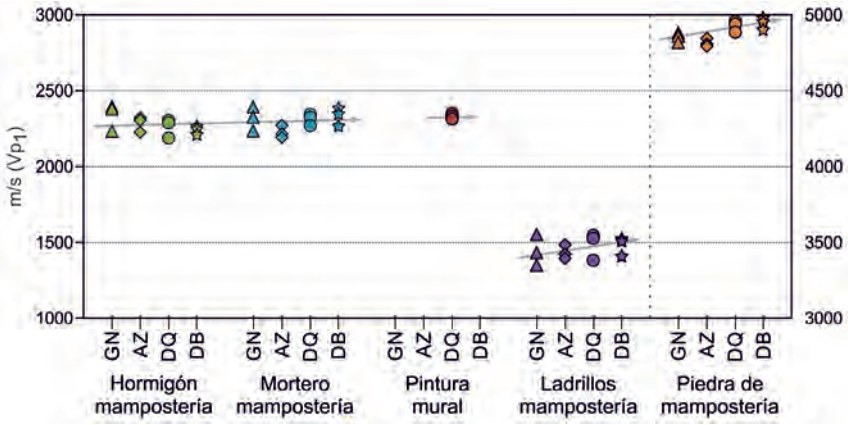


Figura 7. Variabilidad en velocidades de transmisión de pulsos ultrasónicos de los principales materiales encontrados en las construcciones cuatro Jesuitas de Etiopía. Destaca la baja compactación de los productos cerámicos, frente a los materiales pétreos naturales con elevada velocidad de transmisión de pulsos ultrasónicos).

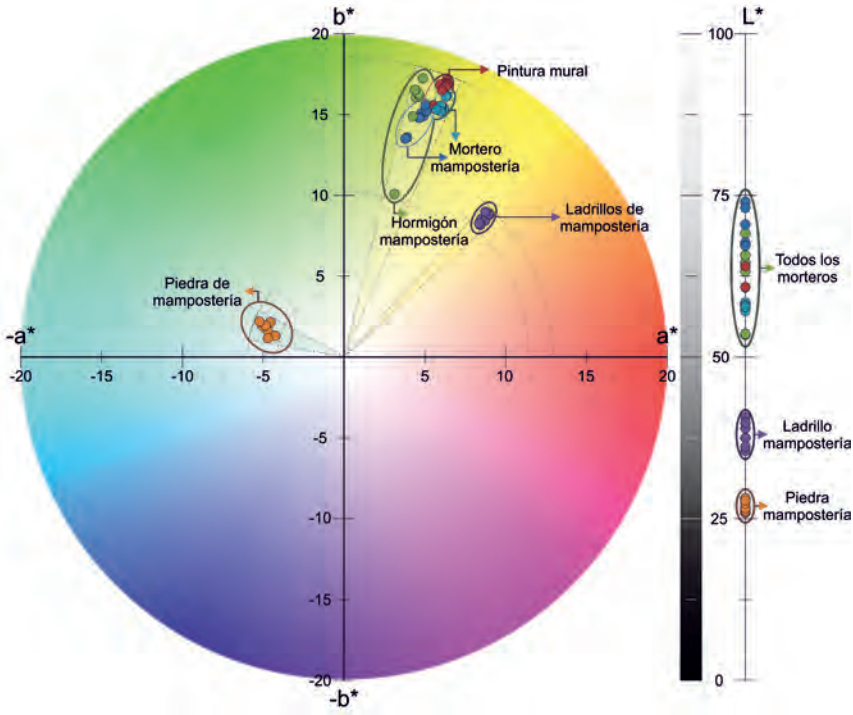


Figura 8. Representación gráfica de los valores CIELab 1976 [56], de los morteros, hormigones, piedras de mampostería y ladrillos.

TABLA 1. Relación de muestras estudiadas en la presente investigación de las que se indica su localización y tipo de material.

	ELEM. CONSTRUCTIVO	MORTERO HORMIGÓN	MORTERO DE UNIÓN	MORTERO DE REVESTIMIENTO	MAMPOSTERÍA PÉTREA	FABRICA LADRILLO
AZAZO	ESTANQUE (MUROS)	AZO-1 AZO-2 AZO-3 AZO-4				
	ESTANQUE (CIMENTACIÓN)		AZO-5 AZO-6 AZO-7 AZO-8 AZO-9 AZO-10			
DANQAZ	IGLESIA	DAN-1 DAN-2				
	PALACIO		DAN-3 DAN-4			
	CISTERNA		DAN-7 DAN-8			
	ZONA CANES			DAN-5 DAN-6		
	DINTELES				DAN-1 DAN-2	
GORGORA NOVA	MURO PILASTRA	GOR-4 GOR-5				
	ALJIBE CISTERNA		GOR-6 GOR-7			
	DINTELES				GOR-1 GOR-2	
DABSAN	MUROS	DAB-1 DAB-2 DAB-3 DAB-4			DAB-8 DAB-9	
	ALJUBE CISTERNA		DAB-5 DAB-6			
	DOVELAS Y JAMBAS EN VANOS				DAB-10	DAB-11

TABLA 2. Valores de velocidad de trasmisión de pulsos ultrasónicos de muestras de mortero de unión, mortero de revestimiento, piedras de mampostería y ladrillo.

		Mortero hormigón			Mortero de unión			Mortero de revestimiento			Mampostería pétrea		
Localización	m/s	V_{p1}	V_{p2}	V_{p3}	V_{p1}	V_{p2}	V_{p3}	V_{p1}	V_{p2}	V_{p3}	V_{p1}	V_{p2}	V_{p3}
Azazo	$\overline{X}$	2185	2151	2075	2288	2260	2264				4854	4521	4715
	Σ	90	91	85	76	84	102				83	83	83
Danqaz	$\overline{X}$	1984	2002	2000	2304	2276	2280	2355			4808	4475	4669
	Σ	70	71	70	69	77	92	68			83	83	83
Gorgora Nova	$\overline{X}$	2285	2251	2175	2225	2299	2219				4887	4554	4748
	Σ	90	86	84	75	84	84				96	96	96
Dabsan	$\overline{X}$	2302	2288	2282	2221	2295	2214				4856	4523	4717
	Σ	75	78	79	76	84	93				83	83	83

TABLA 3. Valores colorimétricos según sistema [55] de muestras de mortero de unión, mortero de acabado, decorado, mortero hormigón, revoco y piedras de mampostería.

		Mortero unión					Mortero acabado					Mortero hormigón					Revestimiento mortero					Mampostería pétrea				
Localización/Valores		L*	a*	b*	C	h_{ab}	L*	a*	b*	C	h_{ab}	L*	a*	b*	C	h_{ab}	L*	a*	b*	C	h_{ab}	L*	a*	b*	C	h_{ab}
Gorgora Nova	$\overline{X}$	70,4	4,8	14,8	15,5	72,3						63,9	4,0	15,0	15,5	75,0	58,2	5,0	15,8	16,6	72,4	26,4	-4,8	1,6	5,0	-18,1
	σ	3,5	0,6	0,9	1,0	1,3						4,2	0,8	1,0	0,9	0,9	4,3	0,8	0,9	0,9	0,9	0,5	0,3	0,4	0,4	3,6
Azazo	$\overline{X}$	69,7	5,2	14,1	15,0	69,7						63,9	4,2	15,3	15,9	74,6	56,5	5,9	15,5	16,5	69,2	26,0	-5,0	2,0	5,4	-21,7
	σ	4,2	0,7	1,1	1,0	1,2						4,1	0,8	0,9	0,9	0,9	2,3	0,3	0,4	0,4	0,9	0,9	0,3	0,6	0,2	3,0
Danqaz	$\overline{X}$	66,7	5,1	15,3	16,1	71,6	60,7	6,1	16,5	17,6	69,6	63,2	4,3	14,9	15,5	73,6	57,3	5,2	16,0	16,8	72,0	26,9	-5,0	1,6	5,2	-17,8
	σ	4,1	0,8	0,9	0,9	0,9	5,1	0,4	0,7	0,7	0,6	6,7	0,8	3,2	3,3	0,7	2,7	0,6	0,3	0,3	0,9	0,9	0,3	0,5	0,3	3,2
Dabsan	$\overline{X}$	57,7	6,1	15,5	16,7	68,7						64,1	4,8	15,0	15,8	72,3	57,1	5,0	15,9	16,7	72,6	26,0	-5,0	1,5	5,2	-16,6
	σ	0,5	0,2	0,4	0,4	0,4						5,4	0,7	3,0	3,1	0,9	5,1	1,2	1,0	1,0	0,9	0,5	0,3	0,5	0,3	3,1

7. Agradecimientos

La investigación presentada en este artículo es parte del Proyecto MAT2016-75889-R del Plan Nacional de Investigaciones Científicas. Desarrollo e Innovación Tecnológica (Ministerio de Ciencia y Tecnología) y se llevó a cabo bajo el auspicio de los Grupos de Investigación RNM 0179 y HUM 629 de la Junta de Andalucía y Programa REMINE de Investigación e Innovación Horizonte 2020 Marie Skłodowska-Curie Comportamiento.

8. Bibliografía

[1] World Monuments Fund (WMF). http://whc.unesco.org/es/actividades/156/

[2] https://whc.unesco.org/en/news/1136

[3] V. Martínez Fernández, A. Martínez D'Alos-Moner, J. De Torres, C. Cañete, (2012) "Archaeology of the Jesuit Missions in the Lake Tana Region: Review of the Work in Progress". *Aethiopica* 15 (2012), 72-91. ISSN: 2194-4024

[4] C. Dietz, G. Catanzariti, P. de la Presa, V. Martínez Fernández. (2012). "3D documentation using laser scanning of remains of the Jesuit Mission (1624-31) in the region of Lake Tana (Ethiopia)". e-*conservation magazine*. 24. 106.

[5] V. Fernández Martínez. (2013) "Enlivening the dying ruins: history and archaeology of the Jesuit Missions in Ethiopia, 1557-1632". *Culture & History Digital Journal* 2(2): e024. DOI: 10.3989/chdj.2013.024

[6] V. Fernández Martínez, J. De Torres, Martínez A. d'Alòs-Moner, C. Cañete. (2017). "The archaeology of the Jesuit Missions in Ethiopia (1557-1632)". *Jesuit Studies. Modernity through the prism of Jesuit History*. Vol. 10. Ed. Brill, Leiden/Boston. ISBN. 978-90-04-32469-5

[7] D.W. Phillipson (1998). *Ancient Ethiopia: Aksum, its antecedents and successors*. London: British Museum Press.

[8] D.W. Phillipson (2009). "The first millennium BC in the highlands of northern Ethiopia and South-central Eritrea: a reassessment of cultural and political development". *African Archaeological Review* 26: 257-74

[9] M. Rosário Veiga, J. Aguiar, A. Santos Silva, F. Carvalho. (2001). "Methodologies for characterisation and repair of mortars of ancient buildings". *Historical Constructions*, P.B. Lourenço, P. Roca (Eds.), Guimarães, 2001

[10] Thorborg von Konow (2003). EUROMAT, *Symposium P2- Material and conservation of Cultural Heritage*, EPFL- Lausanne.

[11] J. Lanas, J.L. Pérez Bernal, M.A. Bello, J. I. Alvarez Galindo (2004). "Mechanical properties of natural hydraulic lime-based mortars", *Cement and Concrete Research*, 34. pp. 2191-2201.

[12] M. Arandigoyen, J.I. Alvarez (2007). Pore structure and mechanical properties of cement-lime mortars. *Cement and Concrete Research*, 37(5):767-775. DOI: 10.1016/j.cemconres.2007.02.023

[13] S. Acun, N. Arıoglu (2011) "The evaluation of lime mortars and plasters with the purpose of conservation and restoration". *Comission VI*, WG VI/6.

[14] J. Valença; C. Almeida; E.S. Júlio. (2012). "Concrete heritage: Tentative guidelines for the 'Patch Restoration Method'". *Concrete Repair, Rehabilitation and Retrofitting* III – Alexander et al. (eds) 2012 Taylor & Francis Group, London, ISBN 978-0-415-89952-9.

[15] Mª P. De Luxan, F. Borrego (2004). "Characterization and selection of mortars in the restoration of the kings portal (Benavente, Zamora)". *Materiales de Construcción*. Vol. 54, nº 273. Pp. 35-44.

[16] M. Athuman, K. Ngoma. (2009). *Characterization and consolidation of historical lime mortars in cultural heritage buildings and associated structures in East Africa*. University of Dar es Salaam. Tesis Doctoral. TRIKA-BKN, Bulletin 101. ISSN 1103-4270.

[17] A. Luque, G. Cultrone, E. Sebastián. (2010). "The use of lime mortars in restoration work on architectural heritage". *Materials, Technologies and Practice in Historic Heritage Structures*. Book Part. Part III. pp. 197-207. DOI 10.1007/978-90-481-2684-2_11

[18] A. Arizzi (2010). "Characterization of Lime Mortars for their use in Restoration of Cultural Heritage and in Modern Construction". Macla. nº 12. Septiembre. *Revista de la Sociedad Española de Mineralogía*. pp. 78-79.

[19] M. Drdacky. (2011). "Non-standard Testing of mechanical characteristics of historic mortars". *International Journal of Architectural Heritage*. Vol 5. pp. 383-394.

[20] N. Cobirzan, A.-A. Balog. (2013)." Characterisation of mortars compatibility using microscopical and XRD analysis". Atomic and nuclear physics. *Rom. Journ. Phys*., Vol. 59, Nos. 3-4, pp. 265-271.

[21] Y. Hammou, H. Fihri fassi, l. Van parys, M. Bideq. Descamps, S. Tironi, N. Lamant. (2013). "Study of mechanical compatibility at the mortar-block interface in a heritage building". 21ème *Congrès Français de Mécanique*. Bordeaux, 26 au 30 août 2013.

[22] C. Torney, A. M Forster, E. M Szadurski. (2014). "Specialist 'restoration mortars' for stone elements: a comparison of the physical properties of two stone repair materials". *Heritage Science* 2014, 2:1.

[23] D. Frankeová, Z. Slízkova (2016). "Determination of the pozzolanic activity of mortar's components by thermal analysis". *Journal of Thermal Analysis and Calorimetry*. pp. 1-9.

[24] G. Margalha; R. Veiga; A. Santos Silva; J. de Brito (2011). "Traditional methods of mortar preparation: the hot lime mix method". *Cement and Concrete Composites*, 33. pp. 796-804. 10.1016/J.CEMCONCOMP.2011.05.008

[25] M.J. Mosquera, D. Benitez, S.H. Perry. (2002), "Pore structure in mortars applied on restoration: Effects on properties relevant to decay of granite buildings". *Cement and Concrete Research*, 32. 1883-1888.

[26] G. Cultrone, E. Sebastián, M. Ortega Huertas. (2005). "Forced and natural carbonation of lime-based mortars with and without additives: Mineralogical and textural changes". *Cement and Concrete Research* 35. pp. 2278-2289.

[27] A. Klisińska-Kopacz, R. Tišlova (2013). "The Effect of Composition of Roman Cement Repair Mortars on Their Salt Crystallization Resistance and Adhesion". *Procedia Engineering* 57. pp. 565-571

[28] M. Arandigoyen, J.I. Alvarez. (2005). "Pore structure and mechanical properties of cement-lime mortars". *Cement and Concrete Research* 37(5):767-775. DOI: 10.1016/j.cemconres.2007.02.023

[29] K. Kelouaz, S. Guebboub Lakhdar, S. Deloum, M. Hamiene. (2016). "Mortar of lime and natural cement for the restoration of built cultural heritage". *International Journal of Engineering Research & Science* (IJOER) ISSN [2395-6992] [Vol-2, Issue-1.

[30] A. Sepulcre Aguilar, F. Hernández-Olivares. (2012). "Interfacial Transition Zone (ITZ) Analysis in Hydraulic Lime Restoration Mortars for Grouting of Historical Masonries". *International Journal of Architectural Heritage: Conservation, Analysis, and Restoration*. Volume 6, Issue 4. pp. 396-414.

[31] A. Moropoulou, A. Bakolas, P. Moundoulas, E. Aggelakopoulou, S. Anagnostopoulou. (2002). "Design and evaluation of restoration mortars for historic masonry using traditional materials and production techniques". *MRS Proceedings* Volume 712/2002. DOI: 10.1557/PROC-712-II2.7

[32] Z. Slížková, M. Drdácký, A. Viani. (2015), "Consolidation of weak lime mortars by means of saturated solution of calcium hydroxide or barium hydroxide". *Journal of Cultural Heritage* 16. pp. 452-460. DOI: 10.1016/j.culher.2014.09.003

[33] S. Thirumalini, S. K. Sekar, B. Bhuvaneshwari, and Nagesh R. Iyer. (2015). "Bio-inorganic composites as repair mortar for heritage structures". *Journal of Structural Engineering*. Vol. 42, No. 4, October – November. pp. 294-304.

[34] A. Cerezo, A.; X. Mas-Barber. S. Kröner. (2014). "Study of the mechanical properties of mortars based on organic binders used in the reproduction of outdoor artworks". *CeROArt. Conservation, exposition, restauration d'Objects d'Art*. Teaching Conservation-Restoration. European Network for Conservation-Restoration -Symposium 26th March 2014- Edited by Wolfgang Baatz.

[35] *European Network for Conservation-Restoration-Education* - Symposium 15-16 April 2016. Edited by Rupert Featherstone and Nico Broers.

[36] *BIOBRUSH Result In Brief*. Project reference: EVK4-CT-2001-00055. Funded under: FP5-EESD (2008). Permalink: http://cordis.europa.eu/result/rcn/84151_en.html

[37] S. Thirumalini, R Ravi, M. Rajesh. (2017). "Experimental investigation on physical and mechanical properties of lime mortar: Effect of organic addition". *Journal of Cultural Heritage*. In Press, Corrected Proof. DOI: 10.1016/j.culher.2017.10.009

[38] F. Jroundi, M. Schiro, E. Ruiz-Agudo, K. Elert, I. Martín-Sánchez, M. T. González-Muñoz, C. Rodriguez-Navarro. (2017). "Protection and consolidation of stone heritage by self-inoculation with indigenous carbonatogenic bacterial communities". *Nature Communications* 8, Article number: 279. DOI: 10.1038/s41467-017-00372-3

[39] C. Durgesh, Rai, S. Dhanapala. (2015). "Mineralogical and Mechanical Properties of Masonry and Mortars of the Lucknow Monuments Circa the 18th Century". *International Journal of Architectural Heritage: Conservation, Analysis, and Restoration*, Volume 9, Issue 3, pp. 300-309.

[40] C. Groot (2016). "Repair mortars for historic masonry; Effects of the binder choice on durability". *HERON* Vol. 61. No. 1. pp. 33-56

[41] A.H.P. Maurenbrecher, K. Trischuk, M.Z. Rousseau, M.I. Subercaseaux. (2008). "Repointing Mortars for Older Masonry Buildings-Design Considerations". *Construction Technology Update* No. 67. National Research Council of Canada March 2008 ISSN 1206-1220.

[42] N. Bianco, A. Calia, G. Denotarpietro, P. Negro. (2013). "Hydraulic mortar and problems related to the suitability for restoration". *Periodico di Mineralogia. International Journal of Mineralogy, Crystallography, Geochemistry, Ore Deposits, Petrology, Volcanology*. 82, 3, 529-542. DOI: 10.2451/2013PM0031

[43] M. Drdácký́a, P. Berana. (2010). "Compatible Dilation Limits of Masonry Joint Mortars". *International Journal of Architectural Heritage: Conservation, Analysis, and Restoration*. Volume 4, Issue 2, 2010. Special Issue: Select Papers from *HMC 2008 – The First Historical Mortars Conference*. pp. 155-176. DOI: 10.1080/15583050902914686

[44] J. Lanas, J.I. Alvarez (2003). "Masonry repair lime-based mortars: Factors affecting the mechanical behaviour", *Cement and Concrete Research*, 33. pp. 1867-1876.

[45] J. Lanas, J.L. Pérez Bernal, M.A. Bello, J. I. Alvarez Galindo (2004). "Mechanical properties of natural hydraulic lime-based mortars", *Cement and Concrete Research*, 34. pp. 2191-2201.

[46] A. Moropoulou, A. Bakolas, P. Moundoulas, E. Aggelakopoulou, S. Anagnostopoulou. (2005). "Strength development and lime reaction in mortars for repairing historic masonries", *Cement and Concrete Research*, 27. pp. 289-294.

[47] M. Karaveziroglou, I. Papayianni. (1993). "Compressive strength of masonry with thick mortar joints. Conservation of stone and other materials". Vol. one: causes of disorders and diagnosis. Vol. two: prevention and treatments. *Proceedings of the international RILEM/UNESCO congress*. Paris, June 29-July 1. pp. 212-219.

[48] J.P. Bergoeing. (2012). "Tectónoca de placas y vulcanismo en el área del gran Rift". *Mercator – Revista de Geografía da UFC*, vol 11, num 26. Septiembre-diciembre. Pp. 183-216. Universidad Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil.

[49] S. Tadesse, J.-Pierre Milesi, Y. Deschamps (2003). "Geology and mineral potential of Ethiopia: a note on geology and mineral map of Ethiopia". *Journal of African Earth Sciences*. Volume 36, Issue 4, May 2003, Pages 273-313 DOI: 10.1016/S0899-5362(03)00048-4

[50] J.D. Martín Ramos, *XPowder, a software package for powder X-ray diffraction analysis*. Legal Deposit GR 1001/04. Spain. (2004)

[51] ASTM D 2845. (2008) "Standard Test Method for Laboratory Determination of Pulse Velocities and Ultrasonic Elastic Constants of Rock". *American Society for Testing and Materials*. Ed. ASTM, 2008. 7 p.

[52]. A J. Guydader, A. Denis, "Propagation des ondes dans les roches anisotropes sous contrainte évaluation de la qualité des schistes ardoisiers", *Bulletin of Engineering Geology* 33 (1986) 49e55.

[53] W. Donna L., E. Bernard W. (2010). "Abbreviations for Names of Rock-Forming Minerals". *American Mineralogist*, Volume 95, pp. 185-187. DOI: 10.2138/am.2010.3371 185

[54] A. Arizzi, G. Martinez-Huerga, E. Sebastián-Pardo, G. Cultrone (2015). "Mineralogical, textural and physical-mechanical study of hydraulic lime mortars cured under different moisture conditions". *Materiales de Construcción* 65 [318], e053. DOI: 10.3989/mc.2015.03514

[55] G. Cultrone, E. Sebastian, K. Elerta, M. J. de la Torre, O. Cazalla, C. Rodriguez-Navarro (2004). "Influence of mineralogy and firing temperature on the porosity of bricks". *Journal of the European Ceramic Society* 24. pp. 547-564. DOI: 10.1016/S0955-2219(03)00249-8

[56] ISO 11664-1:2007. ISO 11664-2:2007. ISO 11664-4:2008.

[57] Vitrubio. *De Architectura*. Primera edición en «Alianza Forma»: 1995 Primera reimpresión en «Alianza Forma»: 1997. Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid.

[Final 1] D. Ayalew, K. Tesfaye, G. Mamo, B. Yitaferu, W. Bayu (2012). "Variability of rainfall and its current trend in Amhara Region, Ethiopia". *African Journal of Agricultural Research* Vol. 7(10), pp. 1475-1486, 12. DOI: 10.5897/AJAR11.698

[Final 2] Seleshi, Y. and Zanke, U. (2004), "Recent changes in rainfall and rainy days in Ethiopia". *International Journal of Climatology*, 24: 973-983. DOI: 10.1002/joc.1052

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_12

A religião tradicional do Kongo: entre fetichismo e resistência

Kongo's traditional religion: between fetishism and resistance

Fernando Florêncio
Universidade de Coimbra
Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-UC)
Departamento de Ciências da Vida da FCTUC
ORCID: 0000-0002-7171-3513

Resumo: Este texto pretende dar conta da influência dos missionários católicos no antigo reino do Kongo, nomeadamente entre os séculos XVI e XVIII, na estruturação do poder político, a partir da conversão do reino à religião cristã e dos impactos na religião tradicional. O olhar missionário europeu sobre os sistemas tradicionais de representação religiosa africana constituiu um dos principais fatores influenciadores das visões negativas, exóticas e maléficas que ao longo de séculos de contacto se abateram sobre as formas de religiosidade africanas (ao nível das crenças mas sobretudo dos rituais). Por outro lado, pretende-se atender ao modo dinâmico como a sociedade baKongo produziu resistências, mas também incorporou aspetos da simbologia e das práticas cristãs, dando origem a representações híbridas e movimentos de cariz profético e messiânico. No final, o texto pretende ainda salientar as linhas de continuidade histórica que a escrita missionária inicial produziu sobre a religião tradicional dos povos do Kongo, nomeadamente sobre a continuidade da noção de fetichismo.

Palavras-chave: Idolatria, fetiche, feitiçaria, Nkisi Nkondi, Kongo, missionários.

Abstract: This text presents the influence of Catholic missionaries in the ancient kingdom of Kongo, namely between the 16th and 18th centuries, in the structuring of political power, from the conversion of the kingdom to the Christian religion and the impacts on the traditional religion. The European missionary look at traditional

African religious representation systems was one of the main factors influencing negative, exotic and evil views that, over centuries of contact, fell on African forms of religiosity (in terms of beliefs but above all rituals). On the other hand, it is intended to show the dynamic way in which the baKongo society produced resistances, but also incorporated aspects of Christian symbolism and practices, giving rise to hybrid representations and prophetic and messianic movements. In the end, the text intends as well to highlight the lines of historical continuity that the initial missionary writing produced about the traditional religion of the Kongo peoples, namely about the continuity of the notion of fetishism.
Keywords: Idolatry, fetish, witchcraft, Nkisi Nkondi, Kongo, missionaries.

1. Breve apontamento da chegada dos portugueses ao reino do Kongo e do início da cristianização do reino

Os portugueses chegaram à região do reino do Kongo no ano de 1482, quando pela primeira vez o navegador português Diogo Cão, comandando uma frota de três caravelas ao serviço de D. João II, aportou à foz do rio Kongo, a que os portugueses chamaram inicialmente de rio Padrão. Dessa primeira viagem não resultou nenhum contacto com as populações locais, pois a frota aportou brevemente seguindo depois para sul. Foi na sua segunda viagem, em 1484, que Diogo Cão fez a frota subir o rio, ancorando numa região denominada de Mpinda. Aí contactou com populações da chefatura do Soyo e com o próprio chefe, mani-Soyo, tomando conhecimento do reino do Kongo, do seu rei, o mani-Kongo[1], de quem o mani-Soyo seria um subordinado e da capital, Mbanza Kongo[2].

Nessa segunda viagem, de acordo com os relatos da época[3], Diogo Cão fez-se acompanhar por três missionários franciscanos, que levavam já o intuito de evangelizar as populações locais e que, para tal, aportavam consigo toda uma parafernália de ornamentos, imagens e cruzes cristãs. Ao tomar conhecimento pelo mani-Soyo da existência

[1] António Custódio Gonçalves refere também o título de *Ntotila*, in Gonçalves, António Custódio, 1985. Le Lignage Contre L'Etat. Lisboa e Évora: IICT e Universidade de Évora, pp. 61.

[2] Posteriormente denominada pelos portugueses de São Salvador, denominação que perdurou até 1975 quando, após a independência, retomou a designação anterior de Mbanza Kongo.

[3] In Lopez, Duarte & Pigafetta, Filippo, 1591. Relação do Reino do Congo e das Terras Circunvizinhas. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

de um reino poderoso, Diogo Cão enviou uma missão diplomática à capital Mbanza Kongo, que incluía esses missionários. Entretanto Diogo Cão terá empreendido de novo viagem para sul, chegando ao Cabo Serra já em 1485, regressando posteriormente a Mpinda. Ao chegar a este local terá constatado que a missão diplomática não tinha ainda regressado da capital do reino e, temendo pela sorte dos seus, decidiu partir para Portugal com três reféns, que o navegador português estimou serem nobres africanos[4]. Já em Portugal, os três africanos terão recebido alguma aprendizagem da língua e da religião cristã.

Em 1487 Diogo Cão empreendeu uma terceira viagem, levando consigo de regresso os três africanos. Desta vez o navegador português visitou a capital Mbanza Kongo e encontrou-se com o mani-Kongo Nzinga a Nkuwu. As relações teriam sido de tal modo amistosas, fruto do trabalho dos missionários que ficaram no reino do Kongo e dos próprios africanos que visitaram Portugal, que o mani-Kongo teria manifestado o desejo de conhecer melhor os portugueses e a religião cristã (Lopez & Pigafetta: 86)[5]. A frota de Diogo Cão regressou a Lisboa no ano de 1489, junto com a de Bartolomeu Dias, que estava de regresso após a passagem do Cabo das Tormentas.

Na frota de Diogo Cão regressavam a Portugal os três africanos, como emissários do mani-Kongo e com a missão de conhecerem a religião cristã, tendo recebido instrução religiosa em Lisboa e sido batizados.

Deste modo D. João II envia em finais de 1490 uma nova expedição[6], de forte pendor missionário, com franciscanos, dominicanos e padres lóios, que aporta em Mpinda em Março de 1491. Trata-se efetivamente de um empreendimento estratégico português, quer no domínio da evangelização, face aos insucessos de empreendimentos anteriores, quer no Senegal quer no Benim, quer comercial. Nesse sentido, pouco tempo após a chegada da expedição o mani-Soyo e um dos seus filhos são batizados, e recebem os nomes de Manuel[7] e António, respetivamente. Pouco tempo depois, e já na capital

[4] In Cuvelier, Mgr J. 1946. L´ancien Royaume de Congo. Bruxelles: Desclée de Brouwer. P. 40.

[5] Importa aqui referir que a bibliografia consultada reflete não apenas uma visão europeia da história, mas sobretudo uma visão eclesiástica.

[6] Inicialmente comandada por Gonçalves de Souza, que veio a falecer durante a viagem, tendo-lhe sucedido o seu sobrinho Rui de Sousa.

[7] No texto de Lopez & Pigafetta, pp. 87 vem descrito que o "príncipe do Sonho", nome dado ao mani-Soyo foi batizado com o nome de D. Manuel, no entanto António Custódio Gonçalves descreve que foi com o nome de D. João, in Gonçalves, António Custódio, 2005. A História Revisitada do Kongo e de Angola. Lisboa: Editorial Estampa. P. 87.

Mbanza-Kongo foi a vez do próprio mani-Kongo e de alguns súbditos serem batizados, tendo o soberano recebido o nome de Dom João I.

2. A criação do reino do Kongo

Não se pretende neste texto apresentar uma descrição detalhada do reino do Kongo. Neste capítulo o foco principal centra-se na apresentação das principais linhas fundacionais desse reino e da sua estrutura organizacional e política.

As origens do reino do Kongo são nebulosas e incertas, por ausência de fontes escritas já que estas só começam a surgir nos finais do século XVI, e excessivamente enviesadas pelo olhar europeu e missionário da época, e mais tardio pelo recurso à história oral, da qual se destacam autores como John Thornton ou Jan Vansina, entre outros. No entanto parece constituir um dado aceite que o reino que os portugueses encontraram seria originado por processos migratórios históricos de fusão e fissão provenientes de três grupos linhageiros matrilineares: os Lukeni, os Nsundi e os Nsuku (Gonçalves, 1985: 30, 31)[8]. Patrício Batsikama designa estes grupo por Lukeni, Nsaku e Mpanzu[9]. De qualquer modo parece que o grupo Nsundi teria desempenhado um papel importante na fundação do reino, ou pelo menos da capital Mbanza-Kongo (Gonçalves, 1985: 30). Por sua vez Patrício Batsikama apresenta uma listagem dos reis do Kongo, os mani-Kongo que segundo a tradição oral teriam governado o reino antes da chegada de Diogo Cão, e nessa lista surge como fundador do reino Ntinu Nimi'a Lukeni (Batsikama, 2011: 118).

De acordo com Patrício Batsikama estes grupos teriam ocupado diferentes territórios, que posteriormente dariam lugar a províncias do reino[10], respetivamente Lukeni, que também pode ser Nzinga (sul), Nsaku (centro) e Mpanzu (norte), e cada uma destas províncias, *Kinkosi*, estaria subdividida em zonas ou distritos, *Kimbuku*, e territórios, *Kikayi*, (7 ou 9 territórios cada província, segundo diferentes relatos), e estes por sua vez subdivididos em aldeias ou comunas, *Kifuka* ou *Mumvuka* (Batsikama, 2011: 30).

---

[8] Segundo este autor, para o caso da linhagem Lukeni também se deve consideram o sub-ramo Nzinga, pois este designa o lado patrilinear da linhagem e o primeiro o lado matrilinear.

[9] Batsikama, Patrício, 2011. O Reino do Congo e sua Origem Meridional. Vol. 2. Luanda: Edições Universidade Editora, pp. 16-17.

[10] Veremos mais adiante que estas denominações: províncias, distritos e municípios corresponde a uma leitura europeizada da constituição do reino do Kongo, produzida pela literatura viajante europeia a partir dos finais do séc. XVI.

De acordo com António Custódio Gonçalves, era a partir da linhagem Mpanzu que tradicionalmente seriam denominados os mani-Kongo, que contavam com aliança com a linhagem Lukeni ou Nzinga (Gonçalves, 1985: 48). No entanto, segundo Patrício Batsikama, as linhagens do poder reinante seriam as de Nsaku e Mpanzu (Batsikama, 2011: 32, 33).

A constituição do reino resulta de longos processos históricos de segmentação e fissão entre as linhagens, e de incorporação de grupos emigrantes estrangeiros, assumindo deste modo características de geometria social e territorial muito variável ao longo da sua história. Esses processos assentavam na relação entre esses grupos linhageiros, quer entre si quer no seu próprio seio, e concorriam para a centralização do poder político dos mani-Kongo mais ou menos efetiva consoante a sua relação com os diversos segmentos que compunham o reino. Os diferentes segmentos eram liderados por um chefe, *mfumu*, descendente por via matrilinear do fundador, e entronizado ritualmente. Diversos segmentos formavam uma linhagem liderada por um chefe, *mfumu a dikanda*, que por sua vez integrava um clã, que era liderado por um chefe, *mfumu a mpu*[11]. Estes diferentes graus de chefia assentavam o seu poder político, social e económico, no simbolismo ritual de serem investidos como representantes do seu grupo e ainda como incarnações dos antepassados (Gonçalves: 1985: 94-95).

Segundo António Custódio Gonçalves, nestes primeiros tempos não se poderia falar de um reino, no sentido "europeu" do termo, dadas as constantes rivalidades e fissões entre segmentos e grupos maiores, linhagens, e o fraco controlo que se exercia a partir dos chefes estabelecidos em Mbanza-Kongo. Aos poucos, a estrutura política predominantemente social (linhageira) foi-se ancorando territorialmente e foi-se consolidando um maior controlo dos territórios e dos chefes pelos soberanos instalados em Mbanza-Kongo, sobretudo a partir do mani-Kongo Nzinga a Nkuwu. Para tal, o apoio dos portugueses terá sido fundamental (Gonçalves: 1985: 126-130).

A intenção do mani-Kongo Nzinga a Nkuwu de se batizar e de abraçar a religião trazida pelos estrangeiros[12], constituiu motivo para enorme sublevação da população e de alguns chefes subordinados, entre eles um dos seus filhos (Duarte & Pigafetta, 1951: 90-91). Seria Mvemba Nzinga, batizado como D. Afonso I, filho de D. João

[11] O termo identifica o chefe, *mfumu*, que foi entronizado ritualmente e que deste modo passa a designar-se por *mfumu a mpu* (chefe de boné, in MacGaffey, Wyatt, 1977. "Fetishism Revisited: Kongo "Nkisi" in Sociological Perspective". Africa: Journal of the International African Institute, Vol. 47, No. 2, pp. 178).

[12] Que como se disse antes adotou o nome cristão de D. João I.

I, apoiado pelos portugueses comandados por Rui de Sousa, quem levaria a guerra aos insurretos, em especial a seu irmão, Mpanzu a Nzinga, (Cuvelier, 1946: 88).

Foi sobretudo durante o reinado de D. Afonso I, Mvemba Nzinga (1509-1540), que os portugueses consolidaram a sua presença no Kongo, auxiliando este rei a controlar importantes revoltas regionais, que contestavam quer a sua liderança quer a presença dos portugueses e a cristianização do reino. António Custódio Gonçalves defende que esse foi o período áureo da centralização do poder dos mani-Kongo, a partir da capital Mbanza Kongo, batizada pelos portugueses com o nome de S. Salvador (Gonçalves, 1985: 131).

3. Centralismo e fragmentações do reino

A relação de D. Afonso I com os portugueses e a sua adesão à religião cristã constituiu um período de forte ambivalência na estrutura política do reino do Kongo. Ainda no tempo do reinado de seu pai, D. João I, a influência dos portugueses e a adesão do mani-Kongo à fé cristã provocaram ruturas significativas entre nobres batizados e não-batizados, ao ponto de D. João I ter duvidado do processo e enviado seu filho, D. Afonso I, Mvemba Nzinga, para Nsundi, longe da capital Mbanza Kongo. Mas com a morte de D. João I e com a ascensão ao trono de D. Afonso I a aliança com portugueses e missionários aprofundou-se. Segundo as palavras de Cuvelier "D. Affonso, au coeur de feu, au tempérament d'apôtre, brûlait de réaliser son rêve: le Congo au Christ" (Cuvelier, 1946: 107).

Em 1492, ainda antes de ser nomeado mani-Kongo, o mani-Nsundi Mvemba Nzinga enviou para Portugal o seu próprio filho, batizado como D. Henrique, e alguns nobres para receberem instrução católica em Lisboa. Após a entronização, D. Afonso I aprofunda as relações político-militares e comerciais com os portugueses, que mantêm uma presença constante na capital Mbanza Kongo, e com a igreja católica, ao ponto de enviar ao Papa, em Roma, uma comitiva liderada por seu filho D. Henrique[13]. No entanto, a presença e influência portuguesa em Mbanza Kongo e junto do mani-Kongo demonstra cada vez mais o carácter ambivalente desta relação. Por um lado, porque os portugueses se envolvem em disputas entre eles, quer por diferentes lealdades políticas quer por opostos interesses comerciais, denotando um enorme desprezo pelo mani-Kongo, como o demonstra uma carta enviada por D. Afonso I ao rei D. Manuel

[13] Ordenado bispo, provavelmente no ano de 1518 ou 1520 (Cuvelier, 1946: 213).

I, em 1514, a dar conta da falta de empenho dos portugueses e do modo como o tratavam[14] (Cuvelier, 1946: 149).

Por outro lado, esta influência corroía a legitimidade interna do rei, perante alguns chefes e grande parte da população, que se mantinha apartada da religião católica. Aliás, não somente nas questões religiosas, mas em todos os aspetos da soberania, a posição portuguesa sobrepunha-se à soberania do mani-Kongo. Com a anuência deste, em 1512 foram introduzidas no reino as ordenações portuguesas e os portugueses podiam interferir, ou pelo menos assessorar o monarca congolês "pour toutes les affaires, au civil ou au criminel, qu'il s'agisse des Portugais ou de Congolais" (Cuvelier, 1946: 180).

A presença portuguesa em Mbanza Kongo foi-se tornando cada vez mais numerosa e envolvida no comércio local, sobretudo no tráfico negreiro. No início, o próprio D. Afonso I enviava escravos para o rei D. Manuel I, que proibiu o comércio privado, mas à medida que foi crescendo o interesse e necessidade de escravos para o Brasil, foram-se instalando no Kongo cada vez mais portugueses, vindos sobretudo de São Tomé. D. Afonso I rapidamente perdeu o controlo pois estes novos comerciantes e negreiros instalavam-se ou aventuravam-se pelo reino dentro, subtraindo-se ao controlo do mani-Kongo e das autoridades portuguesas, representantes do rei D. Manuel I, presentes na capital Mbanza Kongo, e negociando com chefes locais a compra de escravos ou, inclusivamente, aprisionando população e dignatários congoleses. Deste modo, as relações que D. Afonso I mantinha com os portugueses foram-se deteriorando progressivamente ao ponto de no final da sua vida ter enviado uma carta ao rei D. João III queixando-se de uma tentativa de assassinato por parte dos portugueses.

Se o longo reinado de D. Afonso I (1509-1540) constituiu um período de centralização e domínio a partir da capital Mbanza-Kongo, com a sua morte, em 1543, o reino volta a entrar em fortes disputas pela liderança entre as linhagens Nlaza e Mpangu (Gonçalves, 2005: 58). Segundo António Custódio Gonçalves, a partir de D. Afonso I segue-se um período de domínio da linhagem Mpangu em Mbanza-Kongo até ao reinado do mani-Kongo Nkanga ne Lukerni, D. Garcia II (1641-1663). Contudo neste período reina grande conflitualidade entre as linhagens reais e os mani-Kongo que se seguem a D. Afonso I têm uma permanência breve no poder em Mbanza Kongo. O predomínio da linhagem Mpangu foi interrompido aquando da sucessão a D. Garcia II[15], por um segundo

[14] D. Afonso I queixava-se sobretudo do Governador de São Tomé, Fernão de Melo.

[15] Existe uma enorme disparidade nas datações apresentadas nas crónicas e nos registos históricos. Neste caso, António Custódio Gonçalves indica o reinado

filho, Vita-a-Nkanga, batizado de D. António I, da linhagem Nlaza, por via da matrilinearidade. D. António I seria posteriormente derrotado na batalha de Mbwila, em 1665.

A derrota de D. António I provocou a cisão do reino em três fações político-territoriais: Mbula ou Kongo dya Lemba; Mbanza Kongo e Ki-Mpangu. cada qual entronizando o seu chefe. Um pouco mais tarde a capital Mbanza Kongo foi arrasada e o "*Ntotila*" foi obrigado a refugiar-se no Ki-Mpangu (Gonçalves, 2005: 133)[16].

Pode assim concluir-se que a centralização do poder dos mani--Kongo a partir de Mbanza Kongo foi um processo relativamente incipiente, no tempo histórico e na sua configuração político-territorial e que se consubstanciou sobretudo durante o reinado de D. Afonso I. Para tal, este mani-Kongo contou com a aliança fundamental dos portugueses, pelo menos no início do seu reinado e sobretudo no reinado de D. Manuel I de Portugal, quer do ponto de vista das alianças político-militares, quer do ponto de vista da aliança simbólica que estabeleceu com os missionários e com a Santa Sé de Roma.

Neste âmbito, D. Afonso I soube aproveitar os desejos dos portugueses, e de Roma, de implantarem um reino cristão em África[17]. Contudo, esta aliança mostraria o seu lado ambíguo e ambivalente à medida que a presença dos portugueses ia aumentando e estes se iam instalando e penetrando no interior do reino, sobretudo atraídos pelos interesses do comércio escravocrata, minando e contrariando os interesses profundamente católicos do próprio mani-Kongo e dos seus sucessores, e participando nas lutas fragmentárias entre chefes e linhagens que conduziram à partição do poder dos mani--Kongo e à queda do reino, nos finais do século XVII.

4. Aspetos da religião tradicional baKongo

Tentemos agora esquematizar alguns traços significativos da religião tradicional dos povos que formaram o reino do Kongo, suas concepções e rituais, para depois entendermos a influência do cristianismo nestes processos e as resistências operadas pelas populações

---

de Garcia II entre 1641 e 1663 (Gonçalves, 2005: 217), mas no texto refere que este soberano morreu em 1656 (Gonçalves, 2005: 132).

[16] Eduardo dos Santos refere o nome de Chibango, no Ambriz, in Santos, Eduardo dos. 1970. "O Antonismo. Uma página da História do Antigo Reino do Congo. Revista Studia, nº 30 e 31. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. Pp. 82.

[17] Provavelmente até com a ambição de a partir do Kongo atingirem o tão propalado reino de Prestes João na Abissínia.

baKongo. Importa desde logo adiantar que aqui se parte do entendimento de que as religiões são epistemologias sobre o sagrado e o profano, não obstante o seu grau de institucionalização[18]. No caso das religiões tradicionais africanas, a etnografia[19] tem sublinhado uma pluralidade de concepções e práticas que, no entanto parecem conter alguns aspetos em comum, sobretudo para os povos de origem bantu ou, digamos, bantutizados. Desde logo é comum às cosmologias tradicionais africanas a dualidade do cosmos, em dois universos distintos mas comutáveis, o visível e o invisível[20]. Por seu lado Brian Morris sublinha cinco aspetos em comum das religiões tradicionais africanas: a crença num deus ou ente supremo; cultos a divindades várias e espíritos da natureza; cultos e crenças relacionados com os espíritos dos antepassados; crenças na magia e na eficácia mágica de certas medicinas; medo da feitiçaria/bruxaria[21].

A noção de um deus ou ente supremo, um demiurgo, parece constituir um elemento central das concepções religiosas africanas. Morris sublinha o carácter antitético desta divindade, simultaneamente conceptualizada como um ser transcendente, que não intervêm diretamente na vida quotidiana dos humanos, e por isso não é objeto de cultos e rituais específicos, e ao mesmo tempo imanente, pois a sua presença faz-se sentir em certos objetos e fenómenos da natureza (relâmpagos e trovões, por exemplo).

---

[18] De certo modo contraria-se a definição de Durkheim de que a religião necessita de uma comunidade institucionalizada de fiéis, ou seja uma igreja (Durkheim, Émile. 2002 (1912). As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália. Oeiras: Celta Editora. Pp. 50).

[19] A literatura produzida por viajantes e missionários, como se tem sublinhado neste texto, sempre menorizou as religiosidades africanas, e muito do conhecimento que a etnografia produziu sobre elas já no séc. XX foi bastante influenciada por estas concepções eurocêntricas, o que levou a que muitos estudiosos africanos acusassem estes trabalhos iniciais de anacrónicos e enviesados. Em boa verdade, ainda hoje existe um forte debate na Antropologia sobre a tradicionalidade ou não do que vulgarmente se denomina de religiões tradicionais, ou indígenas, e para o caso africano em particular não deixa de ser significativo que em muitos casos seja difícil distinguir o que são concepções anteriores ao contacto com os árabes e europeus, e por conseguinte das influências do Islão e do Cristianismo sobre essas concepções (ver por exemplo: Maxwell Owusu; Ivor Kopytoff ou Paulin Hountondji). No entanto, e apesar dessas críticas aos trabalhos pioneiros da etnografia sobre África, não se pode ignorar os contributos de autores como Evans-Pritchard ou Meyer Fortes.

[20] Para usar a definição de Harry West (in West, Harry G., 2009 (2005). Kupilikula. O Poder e o Invisível em Mueda, Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais).

[21] Morris, Brian. 2006. Religion and Anthropology. A Critical Introduction. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 149.

O carácter dual e antitético desta entidade também pode ser atestado pela ambivalência entre atribuições positivas (curador; regulador da moral, protetor dos humanos) e simultaneamente negativas (excessivo e punidor).

Para as populações do Kongo este ser supremo é designado por *Nzambi*. Segundo Efraim Andersson este deus só surge mencionado na literatura missionária em 1889, "This does not mean that the missionaries did not know earlier of his existence but rather that his place in the faith and cultural life of the people was not of very great importance"[22]. *Nzambi Mpungu*, segundo Andersson, é o criador de todas as coisas e dos seres humanos, é a origem das leis e o guardião da justiça, mas não deixa de assumir o seu carácter dual e antitético: " he brings health and strength but also sickness and need", incluindo a magia (Andersson, 1958: 13). Os baKongo não prestam culto diretamente a *Nzambi* pois entendem que a divindade não interfere nos seus assuntos quotidianos.

Além da divindade suprema *Nzambi Mpungu*, o universo espiritual baKongo está recheado de outras entidades. Desde logo os espíritos *bankita*, isto é os espíritos dos primeiros tempos, do começo dos tempos, criados por Nzambi. São espíritos muito poderosos e ligados aos segredos do *Kimpasi*, ou seja ao ritual de iniciação, que lhes é consagrado[23]. Depois os espíritos dos antepassados do clã, *bakulu* (sing. *nkulu* ou *nkuyu*) desempenham uma função primordial e essencial na vida dos africanos. Os antepassados detêm um poder fundamental na vida social e cultural das comunidades locais, vigiando pelo bem-estar dos seus familiares, e assegurando a ordem, a moral e os costumes tradicionais.

A representação dos espíritos dos antepassados está muito relacionada com concepções ontológicas sobre a natureza humana, nomeadamente a ideia de alma e de espírito, e sua diferenciação com a matéria/corpo[24]. Andersson adianta que os baKongo diferenciam *moyo* (vida, espírito, alma, conhecimento, coração) de *mwanda* (respiração, alma e espírito). *Mwanda* pode sair do corpo

---

[22] Andersson, Efraim. 1958. Messianic Popular Movements in the Lower Congo. Uppsala: Studia Ethnographica upsaliensia. XIV. Pp.12.

[23] Balandier, George. 1965. La Vie Quotidienne au Royaume de Kongo du XVIº au XVIIIº Siècle. Libraire Hachette. Pp. 250.

[24] A título de exemplo refira-se que entre os Ndau de Moçambique a vida, ou "sopro vital", designa-se por *vgomi*, e os seres humanos são constituídos pelo *muvili* (corpo/matéria) e o *bvuli* (alma, espírito, sombra). Com a morte do indivíduo só o *bvuli* sobrevive e transforma-se em *murungo* (espírito de antepassado), in Florêncio, Fernando. 2005. Ao Encontro dos mambo vaNdau. Estado e Autoridades Tradicionais em Moçambique. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais. Pp. 110.

humano durante o sono e representa a alma ou espírito propriamente dito (Andersson, 1958: 15)[25]. As divergências entre autores sobre a natureza destas concepções mantêm-se sobre o que sucede às duas almas após a morte do indivíduo: segundo Weeks, citado por Andersson, a *moyo* desaparece e é a *mwanda* que transita para o universo dos mortos; por sua vez, para as populações da região de Mpangu é o oposto, ou seja é *mfumu kutu* que desaparece e *moyo* que transita para o reino dos mortos (Andersson: 1958: 16).

Após a morte física, a *mwanda* (ou a *moyo*) transita então para o mundo dos mortos[26] (*nsi a bafwa*), que se situa no universo subterrâneo, e onde continua sob condições semelhantes à sua vida física anterior, ou seja, se foram boas ou más pessoas perpetuam essas qualidades no mundo dos mortos. Os de mau carácter são denominados de *nkulu* e podem atormentar os vivos através da feitiçaria (*bandoki*), por sua vez os de bom carácter assumem um papel protetor e são conhecidos como *biniumba*, criaturas de *Nzambi* (Andersson: 1958: 19)[27]. No entanto, mesmo estes últimos podem assumir um forte carácter ambivalente e causar danos na vida dos seus familiares, casos se sintam desagradados com eles. Existe assim uma forte relação de reciprocidade entre vivos e mortos, os primeiros necessitam dos segundos para que a sua reprodução (cultural, social e até biológica) se processe de modo agradável, e os segundos necessitam de ser honrados e propiciados, através de cultos, orações e mesmo sacrifícios.

O mundo dos mortos (*nsi a bafwa*) comporta ainda outras divindades, para além dos espíritos dos antepassados. Segundo Brian Morris, (que cita para o efeito o trabalho de Wyatt MacGaffey), estes espíritos estão conectados com fenómenos naturais (trovoada, chuva, etc.) ou com lugares específicos (rios, montanhas, lagos, rochas, etc.) e têm várias denominações, sendo a mais familiar a de *bisimbi* (Morris, 2006: 156). Por sua vez Balandier sugere ainda outras entidades espirituais, nomeadamente *Nkadi ampemba*, espírito

[25] Este autor cita outras contribuições que adiantam outras designações, por exemplo segundo van Wing a distinção entre as populações da região de Mpangu é ente *moyo* e *mfumu kutu*. De acordo com este último é *mfumu kutu* que sai do corpo durante o sono (cit. Andersson, 1958: 15).

[26] A Antropologia tem dedicado enorme relevo a estes processos transacionais entre a vida e a morte, desde o trabalho pioneiro de Arnold van Gennep (Les Rites de Passage, 1909), Vitor Turner (The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, 1969) e mais recente Maurice Bloch (Death and the Regeneration of Life, 1982; Pray into Hunter: The Politics of Religious Experience, 1992).

[27] Segundo Balandier estes espíritos de "mau carácter" são denominados de *matébo*, e são impedidos de entrar no universo dos mortos (Balandier, 1965: 251).

maléfico, que surge na forma "d'oiseaux semblables aux hiboux", e de *Mbumba*, espírito associado ao ritual de fertilidade, e que surge na forma de serpente ou arco-íris (Balandier, 1965: 251).

Outro especto fundamental da vida religiosa e quotidiana baKongo é a importância atribuída a certas medicinas (ervas, partes de animais, etc.) e em particular a certos objetos, que são investidos de poder mágico. Os baKongo designam estas medicinas e objetos pelo termo *nkisi* (plural *minkisi*) que tanto designa a "coisa em si" como a força espiritual que a anima, e que podem ser de composição muito variada (amuletos vários, ossos, peles de animais, pequenas figuras zoomórficas ou antropomórficas, pedaços de resina ou argila, etc.). Segundo Andersson, os cultos *nkisi*[28] constituem uma das características mais marcantes da religiosidade tradicional baKongo e estão historicamente ligados aos cultos dos antepassados pois do ponto de vista etimológico, em certas regiões o termo pode significar "espírito dos antepassados" e noutras podia ter um uso semelhante ao de *nkuyu* (Andersson: 1958: 20, 21). Neste sentido, o termo *nkisi* não só designa as medicinas ou objetos materiais, mas sobretudo o *nkuyu* que o habita e que confere as capacidades mágicas dessas medicinas e objetos. Por outro lado, o termo também pode referir as "forças da natureza", tais como o vento, o relâmpago, o trovão, o arco-íris, e os cultos associados. *Nkisi* pode então ser considerado um termo polissémico ou multivocal, na definição dada por Vitor Turner, "a semantic molecule with many componentes"[29].

Luc d' Heush define *nkisi* como consistindo de "spirits of the dead metonymically caught in a metaphorical trap" (cit. In MacGaffey, 2007 [1988]: 190). Para MacGaffey esta relação metonímica estabelece-se entre o *nkisi* e o paciente/cliente que o consulta, entre ambos estabelece-se uma incorporação mútua: o paciente/cliente incorpora certos elementos seus no *nkisi* e este por sua vez incorpora, por intermédio do *ngang' a nkisi*, elementos do seu poder no corpo do paciente/cliente. Deste modo, o nkisi, no dizer de Wyatt Macgaffey é sobretudo um recetáculo de forças espirituais nele representadas (MacGaffey, 2007 [1988]: 191). Por outro lado, e de acordo com Wyatt MacGaffey, para além da componente visual os *minkisi* constituem um complexo de fórmulas recitativas, canções e danças, relacionadas com o poder, a cura, a governação e outros aspetos da vida social baKongo.

---

[28] Aos quais os portugueses começaram por chamar de feitiços.

[29] Turner, Victor.1967. The Forest of Symbols. Aspects of Nembu Ritual. Ithaca & London: Cornel University Press. Pp. 103.

Neste campo atingem grande relevância ritual as estatuetas (*nkisi nkondi*)[30], sejam zoomórficas ou antropomórficas (figura 1). Na verdade, tal como para os outros *minkisi*, não é o objeto/estatueta em si que é um *nkisi*, apesar da denominação corrente, pois a sua função ritualista só se completa quando um especialista (*nganga a nkisi*) executa um ritual para que um espírito (*nkuyu*) ou força espiritual da natureza, (*bisimbi*), incorpore o objeto/estatueta, tornando-se assim um *nkisi nkondi* propriamente dito. A sua aparência agressiva[31], seja na forma humana ou animal, através da boca escancarada, dos dentes salientes, do olhar ou da lança, prefigura uma das principais características deste tipo de *minkisi*, dado que o termo baKongo *nkondi* pode ser traduzido por caçar (MacGaffey, 2007 [1988]: 199)[32]. Neste caso, caçar o *ndoki* (plural *bandoki*), ou seja o feiticeiro que está a atormentar o cliente/paciente[33].

Para além dos pregos, de ferro ou até de madeira, que devem ser pregados pelo *nganga a nkisi* sempre que efetua uma consulta, o *nkondi* incorpora uma série de outros elementos importantes, como bolas de resina ou de terra, pedaços de pano, partes corporais do paciente/cliente (tais como cabelos, por exemplo), e outros. No entanto, um dos componentes fundamentais é o recetáculo, em geral de madeira e fechado com um vidro, que, no caso dos *nkondi* antropomórficos, se situa no ventre ou no estômago. Trata-se do recetáculo que contém o *kundu*, a força mágica característica dos *ndoki*. O espelho simboliza assim um portal para "o outro mundo", que o *nganga a nkisi* atravessa a fim de aceder e manipular o *kundu* (Lehuard, 1980: 151)[34]. Neste sentido, Alfred Gell define o *Nkondi* como "The fetish as an index of cumulative agency and as

[30] Também conhecidos por "fetiches de pregos", "nail fetiches" ou "fetiches a clous".

[31] Os *nkisi nkondi* com figuras femininas são considerados menos agressivos do que os masculinos, in. MacGaffey, Wyatt. 2007 (1988). "Complexity, astonishment and power: the visual vocabulary of Kongo Minkisi", Journal of Southern African Studies, 14:2, Pp.201.

[32] Raoul Lehuard concorda que o termo pode significar caçar, mas usa também a definição do inglês Andrew Batell que nos finais do Séc. XVII viajou pela região e que traduz o termo *nkonde* como significando aliança, acordo, convenção, confirmação, in Lehuard, Raoul. 1980. Fetiches a Clous du Bas-Zaire. Arnouville: Arts d'Afrique Noire. Pp. 106.

[33] A boca também pode significar o acto de comer, nomeadamente as forças maléficas que atormentam ou podem vir a atormentar os humanos.

[34] Edmund Ihle defende que a inserção do *bilongo* neste recetáculo é um costume iniciado no séc. XVII ou XVIII, e que deriva do costume dos portugueses introduzirem relíquias no tórax das estátuas dos santos (cit. in Andersson, 1958: 38).

the visible knot tying together an invisible skein of spatio-temporal relations"[35].

Percebe-se então a grande importância do *ndoki*. O *ndoki* é uma personagem antissocial, homem ou mulher, capaz de causar malfeitorias aos seres humanos, animais e bens. Um dos trabalhos pioneiros, e ainda atualmente mais relevantes sobre bruxaria e feitiçaria, é o de Evans-Pritchard sobre os Azande. De acordo com Evans-Pritchard os Azande acreditavam que a bruxaria, *mangu*, consistia num órgão que conferia esse poder. Os baKongo acreditam igualmente que os *bandoki* possuem um órgão, o *kundu*, que confere esse poder mágico, *kindoki*. A alma/espírito do *kundu*, *nsala kundu*, liberta-se do seu *ndoki* durante o sono deste para atacar, metaforicamente comer, partes do corpo da sua vítima, de seus familiares, ou até de animais e bens, como por exemplo as suas colheitas. Uma pessoa pode ter *kundu* involuntariamente, de forma inata, de mãe para filho, por exemplo, ou voluntariamente, adquirindo *kindoki* a outro *ndoki*, e ser iniciado por este. Aquando da sua morte as almas dos *bandoki* não transitam para o universo dos antepassados, pois transformam-se em "fantasmas", *min'kuyu*, e ficam a "pairar" pelo universo dos vivos, podendo atormentá-los e causar infortúnios. Como afirma Cuvelier,

> "De toutes croyances des Congolais, la plus pernicieuse était la croyance à la sorcellerie, au «Kondoki»" (Cuvelier, 1946: 116),

e sublinha as qualidades deste personagem social, adiantando que

> "Le *ndoki* pouvait se changer en léopard, boa, buffle, crocodile, éléphante, lion, afin de prendre le bétail et les recoltes et s'enrichir aux dépens d'autrui. Il pouvait se métamorphoser en toutes sortes des choses. Il exerçait son action néfaste soit par lui-même, en envoyant son double pendant la nuit accomplir ses sinistres projets, soit par d'autres...par les mânes ou esprits des morts qu'il envoyait vers ceux qu'il voulait perdre" (idem: 115).

Outra personagem social fundamental do universo mágico-religioso baKongo é o *nganga*, até pelo carácter antitético que tem em relação à do *ndoki*. De facto, o termo *nganga* é muito comum entre os povos bantu, podendo assumir várias grafias, *n'yanga, nyanga, nhianga*, etc. Trata-se de um termo polissémico pois o termo

[35] Gell, Alfred. 1998. Art and Agency. An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press. Pp. 61.

nganga tanto pode ser aplicado no sentido funcional de herbalista, adivinho, curandeiro, médium ou xamã[36], visionário, profeta, etc. O termo refere-se pois comumente a especialistas na intermediação e comunicação entre humanos e não humanos (espíritos vários), e na transição entre os dois universos. Para as populações baKongo, a polissemia do termo fez com que distinguissem os diferentes tipos de *nganga*, segundo a sua função e especialidade.

Por exemplo Brian Morris identifica sobretudo dois tipos de *nganga*: o *ngang' a nkisi*, essencialmente um curandeiro que performa rituais de cura individuais, através do seu conhecimento das medicinas *nkisi*, com a intervenção, ou não, de forças espirituais; e o *ngang'a ngombo*, um adivinho que através de objetos consagrados, tais como os *nkisi nkondi*, e por intermédio dos espíritos *nkisi* identifica as causas dos infortúnios, mortes e doenças que afectam os humanos e identifica e persegue os *bandoki* (Morris, 2006: 158). Por sua vez, Karl Laman[37], no seu dicionário de Francês-Kikongo define vários tipos de *nganga*: *nganga buka* (médico); *nganga amooko* ("que caça feiticeiros com as mãos"); *nganga a mvutudi* ("que devolve a alma, *nsala*, ao doente"); *nganga a Nzambi* (aquele que é fiel a *Nzambi*)[38]; *nganga lemba* ("padre do *nkisi"*)[39] (cit. Lehuard, 1980: 81).

As representações sociais e cultos aos espíritos constituem um dos pontos fulcrais das religiões tradicionais africanas[40]. Mas os

---

[36] Não se pretende aqui discutir sobre a distinção entre xamanismo e mediunidade, a partir da clássica e muito discutível distinção de Eliade, in Eliade, Mircea. 1964. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, Princeton: Princeton University Press.

[37] Missionário sueco que esteve em missão no Kongo entre 1891 e 1919 e que produziu uma obra significativa sobre os baKongo, nomeadamente do ponto de vista dos estudos linguísticos, por exemplo a sua obra Dictionnaire Kikongo-Français, publicada em 1936.

[38] Aparentemente os baKongo denominavam assim também os missionários europeus.

[39] Pode tratar-se de uma designação local do *ngang´a nkisi*. Por sua vez a designação de "padre" (prêtre" na tradução de Raoul Lehuard) pode ser influência da visão missionária de Laman.

[40] Considerar estas representações como tradicionais não significa aqui um entendimento ahistórico, estático, imobilista, mas apenas a consideração da sua historicidade. Outro termo substituto poderia ser o de religiões pré-coloniais, mas que igualmente remeteria para uma visão estática e imobilista. Pelo contrário, estas representações sempre interagiram com representações externas, islâmicas e cristãs, por exemplo, em processos dinâmicos de incorporação, transformação e resistência, até à atualidade. Muitos autores têm destacado essas interações com as dinâmicas da modernidade, dos processos políticos pós-coloniais, do poder

espíritos não devem ser entendidos no sentido de meros símbolos e a sua ação como metáforas da vida social[41], pelo contrário, são entidades reais, invisíveis é certo, e com uma agencialidade fundamental e fundacional na vida dos humanos, enquanto fazedores de ordem e também de desordem, são agentes invisíveis (Gordon, 2012). Por esse motivo, personagens sociais como os *bandoki* e os *banganga*, pela sua especial inter-relação com os espíritos, assumem um lugar social de extrema relevância na sociedade baKongo. No caso dos *banganga*, a relevância social não advêm exclusivamente das suas qualidades de comunicador e intermediário entre humanos e não humanos, e de fazedor de ordem, mas precisamente porque essas qualidades lhes conferem um lugar de poder dentro da própria sociedade[42]. No entanto, este lugar social dos *banganga*, assim como dos detentores de poder político, é profundamente ambíguo, pois essas mesmas qualidades, ou como diz Harry West, essa possibilidade de viajar pelos dois universos, confere-lhes o duplo poder de fazedores de ordem e de desordem, pois tanto podem manipular os espíritos para o bem como para o mal[43].

5. Fetichismo, idolatria e resistência

Ao chegarem ao Kongo, os portugueses, e sobretudo os primeiros missionários, depararam-se com um conjunto de práticas rituais e crenças que muitos os espantava,

> "Em suma, elegiam por Deuses várias cobras e serpes e bichos e pássaros e ervas e árvores e diferentes carântulas de pau e pedra, e figuras impressas das cousas sobreditas, assim de pintura, como esculpidas em madeira e em seixo e em outra qualquer matéria. E não somente adoravam os animais vivos, mas também

local e nacional, e da chegada das novas igrejas neopentecostais (Peter Geshiere, Stephen Ellis, Harry West, Kwame Appiah, entre muitos outros).

[41] Gordon, David M., 2012. Invisible Agents. Spirits in a Central African History. Athens: Ohio University Press. Pp. 6.

[42] Nesse sentido outros personagens sociais detentores de poder político, como os diferentes chefes de linhagem e de clã, *mfumu*, e os *mani-Kongo*, estão igualmente investidos de poder mágico, que lhes advém dos seus espíritos de antepassados.

[43] Os Maconde de Moçambique acreditam que os seus curandeiros, *vakulaula* (assim como os chefes ou qualquer agente do poder tradicional ou mesmo moderno, colonial ou pós-colonial) têm poder, e podem combater os feiticeiros, *vavi*, porque no fundo são como estes (West, Harry G.. 2009 (2005). Kupilikula. O Poder e o Invisível em Mueda, Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais).

> as próprias peles cheias de palha. (…) Tinham mais os seus feiticeiros, que davam a entender àquelas gentes ignorantes que os ídolos falavam, enganando-as (…)" (Duarte & Pigafetta, 1951: 102-103).

Para os missionários estas eram claras demonstrações de idolatria, " O ato de adoração se praticava em vários modos, (…) fazendo em palavras oração aos ídolos, e em atos oblações das melhores substâncias que possuíssem" (idem: 103).

Note-se que o autor se refere aos especialistas mágico-religiosos, provavelmente aos *banganga*, denominando-os de "feiticeiros", pois para ele estas eram práticas de feitiçaria. Por sua vez Cuvelier ainda vai mais longe na acentuação desta maledicência dos *baganga*, por um lado ao classificá-los como fetichistas (féticheurs no texto) e por outro adiantando que " Ces féticheurs «nganga ngombe» et autres devins étaient en fait des criminels, des homicides qui faisant mourir des innocents, entretenaient la croyance aux sorciers, maintenant les épreuves du feu, du poison, de l'huile bouillant et outres ordalies. Ils étaient le plus grand fléau des contrées painnes de l'Afrique. Ils causaient autrefois plus de morts que la traite et les épidémies" (Cuvelier, 1946: 117)[44].

Destas interpretações dos missionários europeus e do "espanto" que lhes provocavam estes rituais e crenças, advêm duas concepções sobre estes cultos: fetichismo e idolatria. Aliás, é notória a preocupação e as interpelações dos missionários católicos, desde os primórdios do contacto com populações africanas, com os temas da imoralidade e da selvajaria das populações africanas, para além da feitiçaria e da idolatria, mas também da sexualidade e da canibalidade, como nos diz Paulo Valverde "eles [os africanos] são tomados como equivalentes simbólicos do mal: encarnações satânicas e diabólicas, sobretudo no seu suposto frenesi carnal e

[44] Cuvelier refere-se aqui aos diferentes ordálios usados pelos *nganga* na procura e identificação de potenciais "feiticeiros", ordálios esses muito comuns em África, no passado e ainda na atualidade (sobre o uso de ordálios cf. a obra citada de Evans-Pritchard, ou ainda Florêncio, Fernando. 2012. "Autoridades Tradicionais e o Pluralismo Jurídico: Análise Comparada de Dois Estudos de Caso em Moçambique e Angola". In Kyed, H.M., S. Araújo, A.N. de Souto and J.P.B. Coelho (org.): A Dinâmica do Pluralismo Jurídico em Moçambique. Maputo: CESAB.).

canibal"[45]. Concepções que perduraram em muitos círculos missionários católicos, até bem dentro do século XX[46].

Cuvelier alude a esta suposta canibalidade dos africanos, socorrendo-se da descrição de um cronista: "Parmi toutes les nations qui habitent l'Ethiopie occidentale et peut-être l'Ethiopie orientale, les Mesicongos furent (...) plus polis dans leurs coutumes et moins barbares et beaucoup plus soumis à la raison. Jamais parmi eux on ne mangea de chair humaine..." (Cuvelier, 1946: 57). No entanto este autor, referindo-se aos escritos missionários sobre os africanos do Kongo, não deixa de adiantar que "Les anciens missionaires les représentent comme fort barbares, comes adonnés à toutes sortes de superstitions et de maleficies, aux danses les plus obscènes accompagnées de chants diaboliques. Ils mageaint de la chair humaine." (Cuvelier, 1946: 93). E sobre essa "desenfreada carnalidade" Pigafetta adianta que,

> "o segundo filho de El-Rei [filho de D. João I e irmão de D. Afonso I] que não consentisse a nova religião que o pai, a mãe, o irmão e tantos Senhores haviam aceitado, semeando a cizânia nele e nos outros Senhores que o favoreciam, inclinado mais ao vício da carne do que à virtude, contrastando com o Evangelho que se começava a pregar, o qual mandava que não se tivesse mais do que uma mulher: cousa que entre eles era mais dura e difícil de acatar que nenhum outro mandamento, costumando eles tomar quantas lhes apraziam" (Duarte & Pigafetta, 1951: 102-103).

Convencidos da imoralidade e do paganismo destes cultos, e de como essas práticas eram contrárias ao catolicismo, os portugueses e em especial os missionários, suportados pela fervorosa religiosidade católica do mani-Kongo D. Afonso I, encetaram uma campanha de perseguição e abolição destas práticas. Descreve Pigafetta que "Assim divisos em duas partes os irmãos[47], cada um mantinha a sua. O primeiro irmão, Dom Afonso, defendia com grande fervor

[45] Valverde, Paulo. 1997. "O Corpo e a Busca de Lugares da Perfeição: Escritas Missionarias da África Colonial Portuguesa, 1930-60". Etnográfica. Vol. I (1). Pp. 87.

[46] "No seio dos missionários católicos, tal como no seu exterior, a discussão sobre o carácter selvagem ou não dos africanos manteve relevância cognitiva em pleno século XX" (Valverde, 1997: 81). Também se pode afirmar que estas concepções iniciais marcaram e influenciaram indelevelmente o pensamento europeu sobre os africanos, e até a própria ciência.

[47] D. Afonso I e seu irmão Mpanzu a Nzinga que, não só não se batizou como se rebelou contra o primeiro.

a Cristandade, queimando ídolos de toda a Província (...)" (Duarte & Pigafetta, 1951: 91-92), e ainda,

> "E mais, mandou [D. Afonso I] convocar os Senhores de todas as províncias no lugar assinado e notificou-lhes publicamente, que todo homem que tivesse ídolos ou outra alguma cousa contrária à religião Cristã, que a trouxesse e entregasse aos deputados; senão, quantos o não fizessem, seriam queimados fora de perdoança. O que, em continente, se pôs em obra; e é admirável como em menos de um mês, foram trazidos à Corte todos os ídolos e as feitiçarias e as carânculas, que eles adoravam e tinham por Deuses." (idem: 102), e adiante " Ora, havendo El-Rei amontoado, em diferentes casas da Cidade, todas essas abomináveis imagens, ordenou que, para o mesmo sítio, onde pouco antes combatera e vencera as gentes do irmão, cada qual levasse uma carga de lenha; e, tanto que o monte cresceu e se tornou grande, mandou lançar-lhe os ídolos e todalas outras cousas, tidas entre aqueles povos, antes então, por divinas, e largar-lhe o fogo, de jeito que arderam. Depois congregou todos aqueles povos e, em vez dos ídolos, que primeiro tinham em veneração, deu-lhes Cruzes e Imagens de Santos (...)" (idem: 103).

O reinado de D. Afonso I, (1509-1540) constituiu, seguramente, o período áureo da implantação cristã no Kongo. Este rei, apoiado por uma série de chefes de clã, *mfumu a mpu,* e principalmente do mani-Soyo, tentou implementar um vasto programa de evangelização do reino e de abolição dos cultos tradicionais. D. Afonso I tinha a perfeita noção de que a execução cabal desse processo passava por uma forte educação das suas populações, e idealizava a construção de escolas onde se ensinasse a língua portuguesa e os princípios da "fé cristã". Precisava do forte apoio português e enviou inúmeras missivas aos reis portugueses a solicitar essa ajuda, e o envio de missionários e de outros "obreiros" (carpinteiros, pedreiros, comerciantes, etc.), e mesmo junto dos Papas, enviando missões e propondo a criação de um bispado na capital São Salvador (Mbanza Kongo)[48]. Contudo, como se aludiu anteriormente, não somente a ajuda missionária enviada por Portugal era incipiente, como acima de tudo a presença portuguesa estava sobretudo interessada no comércio e, ironicamente, foi ao longo do reinado deste

[48] Como referido na nota 13, o seu filho Henrique foi ordenado como o primeiro bispo africano, no entanto o reino do Kongo continuou subordinado ao bispado de São Tomé.

soberano que se aprofundaram as redes comerciais de escravos. Deste modo, os portugueses, incluindo muitos elementos do clero menor, envolveram-se no tráfico, adotaram *modus vivendi* poucos dignos da sua cristandade, ou participaram em disputas internas do reino, chegando a atentar contra a vida do mani-Kongo.

Com a morte de D. Afonso I a situação foi-se degradando ainda mais, pois os mani-Kongo seguintes pouco tempo ocupavam o trono, ou faltava-lhes a "impetuosidade cristã" de D. Afonso. Com o objetivo de investigar e relatar os erros da evangelização, chega ao Kongo o primeiro grupo de missionários jesuítas, em 1548, no reinado do mani-Kongo D. Diogo I (1546-1561), (Andersson, 1958: 34). Este autor cita, em nota-de-rodapé, uma passagem do relatório destes jesuítas que alude a vários problemas detetados tais como a prática continuada da poligamia entre os africanos mesmo batizados, e o facto de as mulheres africanas não assistirem às missas nem receberem nenhuma instrução cristã. Também se referenciam más práticas dos missionários e que os neófitos rapidamente regressam aos seus cultos tradicionais (Andersson, 1958: 34). O trabalho dos jesuítas centrou-se a partir de então sobretudo na educação, quer na aprendizagem do português quer da doutrina cristã, e no batismo em massa.

A tarefa dos missionários jesuítas, no entanto, encontrou forte oposição de outros clérigos e do próprio mani-Kongo, D. Diogo, com o qual entraram em rutura, acabando por serem expulsos do reino no ano de 1555, acusados de também eles participarem no tráfico negreiro e de ouro, e de fraude (idem: 35). Os jesuítas só regressariam a São Salvador em 1623, no reinado de D. Pedro II. Apesar de todo o zelo missionário dos jesuítas[49], e mais tarde dos Capuchinhos, que se estabeleceram no reino em 1645, o processo de evangelização continuou profundamente incipiente, maioritariamente centrado na capital, e com períodos de enormes retrocessos, por vários motivos: enorme instabilidade política no reino e constantes fraturas; desinteresse e resistência dos vários mani-Kongo, na religião católica, ou em abandonarem práticas tradicionais, como a poligamia e os cultos *nkisi*; ou por intrigas e denúncias de outros clérigos e dos traficantes negreiros portugueses e estrangeiros. Desta sorte, os padres Capuchinhos seriam expulsos do reino em 1717, e os jesuítas novamente em 1759.

Na verdade, a resiliência de uma parte significativa das populações do Kongo, e dos seus chefes, à penetração e implantação do

[49] Que para além de continuarem com a missão de instrução dos africanos, produziram um livro religioso impresso em língua kinkongo.

cristianismo, terá constituído um fator importante na incipiência do processo de evangelização[50]. Pode-se evidenciar essa mesma resiliência a partir de três formulações que assumiu: a resistência aberta e manifesta; a amálgama entre práticas e cultos católicos e tradicionais; a incorporação de representações e símbolos cristãos na ideologia e nos cultos tradicionais.

No primeiro caso, incluem-se as ruturas e dissidências políticas operadas por vários *mfumo*, contra a adoção do cristianismo, desde os seus primórdios, aqui já relatadas, tais como as sucessivas revoltas que o mani-Kongo D. João I teve que enfrentar dos seus chefes, que não aceitavam as alianças com os portugueses e a conversão ao cristianismo, na forma de batismo. As lutas fratricidas que o próprio D. Afonso I enfrentou com outros *mfumo* aliados deste. Os textos de viajantes são esclarecedores, quer na descrição destas resistências, quer na anunciação das resistências da população geral em abandonar os seus cultos e práticas tradicionais, atente-se por exemplo na seguinte passagem de Pigafetta, sobre a adesão de D. João I ao cristianismo,

> "Mas o demónio, que não cessa nunca de se atravessar nas boas operações e santas, alevantou discórdias frescas e conjuras e embaraços contra este exalçamento da fé Cristã, a qual vinha a destruir a potestade naquele Reino e a plantar nele a árvore salutrífera da Cruz e o culto do Evangelho, rebelando-se alguns povos dos Anzicos e da Anzicana (...)" (Duarte & Pigafetta, 1951: 90)[51].

O segundo caso é bem elucidativo da ambiguidade com que os africanos adotavam o cristianismo, aceitando algumas das suas componentes, mas simultaneamente não abandonando algumas das suas práticas e cultos tradicionais, nomeadamente aceitando o

[50] Claro que o diminuto número de missionários, para tão vasto território e população; a impreparação da maior parte dos clérigos menores; e os interesses comerciais, sobretudo esclavagistas, e os "habitus" dos portugueses (e outros europeus), contribuíram também de forma indelével para esse fracasso evangelizador.

[51] É ajuizado pensar que, provavelmente, estas revoltas não eram o resultado direto da adoção do cristianismo, mas fruto de processos históricos de fissão e fusão na constitucionalidade do próprio reino, como defende António Custódio Gonçalves, e do domínio dos mani-Kongo sobre os chefes de clã, os *mfumo a mpu*, ou de disputas entre candidatos à sucessão do mani-Kongo, em que a adoção ou a resistência à nova religião, e as alianças com os europeus, podiam servir de motivo contextual e não estrutural. A escrita missionária do séc. XVI e posterior, talvez por motivos ideológicos, terá exaltado a anti cristianização como *leitmotiv* dessas disputas.

batismo, mas não abandonando a poligamia e os cultos *nkisi*. Por exemplo, Pigafetta refere que o próprio mani-Kongo D. João I, no final da sua vida "entrou aquele Rei na dúvida da fé, que de antes com tanto zelo abraçara" (idem: 93), e Cuvelier, a propósito deste mesmo mani-Kongo, "En ce temps des ombres funestes se glissèrent sur l´âme du roi Joâo de Kongo. L'admiration exubérant qu'il avait manifestée pour le Portugal et pour la religion chrétienne avait disparu. (...) On racontâit même qu'en secret il avait recours à des pratiques fétichistes" (Cuvelier, 1946: 87).

O último caso permite testar essa aludida ambivalência, e sobretudo o sincretismo com que os africanos procederam à incorporação de representações e símbolos cristãos na ideologia e nos cultos tradicionais. Cuvelier adianta que os opositores de D. Afonso I o acusavam de praticar *kindoki* através dos poderes que a religião cristã lhe conferia,

> "Ils virent dire que par des sortilèges des chrétiens, D. Affonso volait durant la nuit par les airs (...). Ils ajoutaient qu'il mettait les rivières à sec, arrêtait la pluie, anéantissait aussi les cultures (...)", e mais adiante, "Les chrétiens sont accusées de recourir à des pouvoirs maléfiques. D. Afonso, fidèle au christianisme, est un mailfaisant caché, un ndoki" (idem: 88).

George Balandier defende que, à sua chegada, os portugueses (e europeus em geral) eram vistos como seres provenientes do mesmo universo simbólico que os *bakulu*, pois vinham das águas e possuíam a cor branca, semelhante à dos antepassados, *bakulu*, que viviam no *nsi a bafwa*, o universo subterrâneo dos defuntos. Por outro lado, os "brancos" possuíam armas e conhecimentos que atestavam a superioridade do seu poder. Segundo este autor, estas representações contribuíram fortemente para a cristianização inicial do reino (Balandier, 1965. 258).

Por seu turno, Efraim Andersson defende que os símbolos cristãos mais incorporados, e impactantes, nas representações tradicionais eram as cruzes e os crucifixos, "Crosses and crucifixes are found everywhere in the Lower Congo and Angola as minkisi", e adianta este autor, "The manner in which the Cross was africanised is exemplified in the god of the hunt, Santu, a wooden cross two feet long and four inches wide. This cross is smeared with the blood of the quarry after a sucessful hunt" (Andersson, 1958: 38). Edmund Ihle esclarece que certos *minkisi* (com certeza referindo-se a *nkisi nkondi*), representando uma mulher e seu filho também resultam da influência católica da virgem do menino (cit. In Andersson,

1958: 38, 39). Efraim Andersson refere a existência de numerosos *minkisi* com cruzes. Este autor menciona outras representações onde, segundo ele, ainda na atualidade se denota a influência cristã na religião tradicional, por exemplo o facto de em certas regiões, entre Mbanza Kongo e o lago Stanley Pool, o demiurgo *Nzambi Mpungo* ser denominado por *Nzambi Dezo*, "Nzambi filho de Deus".

Deste modo, pode-se concluir que em muitos casos os africanos adotaram de forma estratégica os recursos simbólicos, trazidos pelos missionários. O que contraria a visão dos africanos passivos e submissos à cristianização. A cristianização em geral combinou com a imposição violenta e opressiva de fórmulas políticas, militares, comerciais e simbólicas exógenas às sociedades africanas, contudo, não deixa de ser verdade que essa imposição foi muitas vezes apropriada por determinados grupos sociais africanos, em seu próprio benefício, e na luta concorrencial com outros grupos rivais, nomeadamente no campo político, militar e comercial. E as representações simbólicas europeias foram também moldadas pela criatividade local, e incorporadas nas suas próprias representações, fomentando o surgimento de sincretismos[52], enquanto marcadores de resistência das populações africanas.

George Balandier também alude à incorporação dos símbolos cristãos, como as cruzes, crucifixos e estátuas de santos, e sua transformação em *minkisi*. No entanto, para este autor a resistência ao cristianismo tem uma explicação, afirma ele que,

> "La progression du syncrétisme et la résistance croissante au christianisme conduisait à mettre en évidence un second malentendu. Les Ba-Kongo ne conçoivent pas qu'une relation direct avec Dieu soit possible; elle est nonseulement impossible, mais impensable. Leurs théologie ne leur concede que deux modes d'action sacrée: sur les ancêtres et sur les forces dont les *nkisi* sont les supports. Le rituel chrétien et les instruments de la liturgie sont plutôt classes dans la seconde de ces deux catégories" (Balandier, 1965: 259).

Um dos exemplos mais paradigmáticos deste sincretismo, ou pluralismo religioso, e da resistência ao cristianismo é o movimento

[52] Muitos autores preferem usar o termo hibridismo para definirem estes processos. No entanto, a aplicação deste conceito a fórmulas culturais afigura-se imprópria, pois indicia que as fórmulas híbridas resultam de não-híbridas, ou seja "puras", "originais", que não é realista se aplicado às culturas. Deste modo parece preferível o uso do termo sincretismo, ou melhor ainda o de pluralismo religioso.

conhecido por Antonianismo, criado por Kimpa Vita[53]. Este movimento surgiu por volta do ano de 1704, num período de grande conturbação política do reino, que se encontrava fracionado em três regiões e respetivos chefes: Mbula ou Kongo dya Lemba; Mbanza Kongo e Ki-Mpangu, estes dois últimos unificados em torno do mani-Kongo D. Pedro IV, que teve que transferir a capital para o monte Ki-Mpangu (denominado de Chibango pelos portugueses). Nesse âmbito a disputa centrava-se entre D. João II, Nzuzi a Ntamba, de Mbula ou Kongo dya Lemba, e D. Pedro IV.

Kimpa Vita, baptizada como Beatriz, oriunda da província do Soyo, e que teria cerca de 20 anos, surge na região do monte Ki-Mpangu, por volta de 1704, intitulando-se como *nganga marinda*[54], e a encarnação de Santo António[55]. Segundo o seu depoimento a frei Bernardo da Gallo, quando estava muito enferma e quase a falecer apareceu-lhe um frade capuchinho que lhe disse ser Santo António, e que entrou na sua cabeça, revelando-lhe que era enviado de Deus e que Beatriz devia dirigir-se a São Salvador e pregar para a restauração e unificação do reino do Kongo, e que seriam castigados todos os que se opusessem a tal obra. Entretanto morreu e ressuscitou porque Santo António ocupou o seu corpo vazio. Deu os seus parcos haveres porque queria desprender-se das coisas mundanas, tal como os missionários (Santos, 1970: 89).

Kimpa Vita iniciou então a sua pregação, inicialmente dirigiu-se ao monte Ki-Mpangu e foi recebida pelo próprio D. Pedro IV, e posteriormente expulsa, tendo de seguida rumado a Mbula, onde tentou obter de D. João II uma insígnia real, fundamental no processo tradicional de entronização dos mani-Kongo[56]. O seu objetivo principal era o de se dirigir a Mbanza Kongo (São Salvador) para restaurar a capital e o reino. Assim o fez, tendo-se instalado na capital, local em que foi detida, com seu "amante" e executada a

[53] A história da origem do movimento e sobretudo da sua líder Kimpa Vita, foi relatada principalmente pelo frade capuchinho italiano, Bernardo da Gallo, que esteve no reino do Kongo entre 1701 e 1709, e que a entrevistou aquando do processo que conduziu à sua execução, em 1706.

[54] Para António Custódio Gonçalves a designação *marinda* relaciona-se com uma sociedade secreta ligada aos rituais de iniciação *Kimpasi* (Gonçalves, 1985: 158, 159).

[55] Segundo Lorenzo de Lucca, outro frade capuchinho também presente no Kongo nesse período, Kimpa Vita abandonou o nome cristão de Beatriz e adotou o nome de Santo António, para reforçar a relação com este santo (cit. Santos, 1970).

[56] De acordo com Eduardo dos Santos seria uma bolsa contendo uma bula papal (Santos, 1970: 91).

1 de Julho de 1706[57]. Com a sua morte, o movimento que, apesar do escasso período de tempo, tinha conquistado elevado número de adeptos e seguidores, e até ganho uma certa organização hierarquizada[58], não se extinguiu imediatamente.

O Antonianismo de Kimpa Vita alicerçava-se num conjunto de disposições simultaneamente condenatórias quer do cristianismo quer dos cultos tradicionais, e a sua qualidade de *nganga* permitia-lhe a enunciação de visões e profecias genuínas para os aderentes do movimento. Deste modo incentivava a destruição de cruzes, mas igualmente de *minkisi*, proclamava que Jesus Cristo era africano (assim como sua mãe e São Francisco) e que nasceu em Mbanza Kongo, e que por essa razão a cidade era a verdadeira Belém. Advogava o fim do cristianismo, e sobretudo a expulsão dos missionários, que a seus olhos eram seres diabólicos. Abjurava o batismo, as orações, as confissões e o sacramento do matrimónio cristão. E finalmente reverenciava Santo António, como símbolo de virtude, interlocutor direto de Deus e restaurador do reino, nas palavras de Bernardo da Gallo, citado por Eduardo dos Santos, "Santo António é o segundo Deus" (Santos, 1970: 99). No entanto, em certa medida a "heresia" de Kimpa Vita assumia a influência da teologia cristã, pois descrevia a sua vida e os seus atos à semelhança das divindades cristãs[59].

O Antonianismo no fundo consubstancia todo um conjunto de movimentos proféticos anteriores, quase todos embrionários ou incipientes[60], que surgiram no Kongo no final do século XVII e

---

[57] Eduardo dos Santos descreve que a execução de Kimpa Vita, e de seu "amante", foi ordenada pelo próprio mani-Kongo D. Pedro IV, e seu "conselho real", que entretanto tinha abandonado o monte Ki-Mpangu e se instalou perto de Mbanza-Kongo. O texto deste autor não permite inferir se os frades capuchinhos tiveram alguma influência nesta decisão.

[58] Hilton, Anne. 1985. The Kingdom of Kongo. Oxford: Clarendon Press. Pp. 209.

[59] Por exemplo: a) à semelhança de Jesus Cristo, efetuava "curas milagrosas"; "morria" às sextas-feiras, "subia" ao Céu onde jantava com o próprio Deus e "ressuscitava" aos sábados; e assumia a figura messiânica de redentora do reino; b) à semelhança da Virgem Maria, pretendeu passar a ideia de que o filho que teve foi por intervenção do Espírito Santo, pois ela era casta e pura (Balandier, 1965: 263, 264). Por sua vez António Custódio Gonçalves discorda que esta dinâmica da morte/ressuscitação semanal de Beatriz seja uma invocação da vida Cristo, pensa antes que seja uma metáfora dos rituais de iniciação *Kimpasi*, que associam "morte" e "ressurreição/renascimento" dos neófitos (Gonçalves, 1985: 162). (Sobre esta dinâmica dos rituais de iniciação na fase liminar ver os trabalhos de Vitor Turner).

[60] A título elucidativo Eduardo dos Santos descreve alguns casos: em 1703 frade Bernardo da Galla constata que na região de Chibenga uma mulher teria recebido a visita da Virgem Maria afirmando que seu Filho estava indignado com

inícios do XVIII, em pleno período de crise política, de fragmentação, de convulsão, e risco de dissolução do reino, estabelecendo uma relação umbilical entre princípios de religião revelada, de profetismo e de reunificação política. George Balandier defende que o Antonianismo é o culminar destes movimentos proféticos, e chama-lhe mesmo uma religião nacional, que alia componentes da religião tradicional com componentes da religião cristã (Balandier, 1965: 261), e mais adiante diz este autor que o Antonianismo é "un mouvement mystique, religion de salut, nationalisme renaissant. Sous ce dernier aspect, il joue un rôle politique capital" (idem: 266).

A intencionalidade política de Kimpa Vita e do movimento, são aliás bem evidentes, se se atender que através das suas profecias e pregações o que se apresenta como pano de fundo é mais do que a simples reconciliação do próprio reino, mas antes: a) a renovação de um tempo primordial, anterior à chegada dos europeus, no qual a decisão da reunificação e restauração política do reino seria devolvida às divindades[61]; b) essa restauração dar-se-ia obrigatoriamente na capital do reino, São Salvador, centro do poder tradicional dos mani-Kongo (político e simbólico); c) a criação de uma igreja congolesa renovada e revelada, resultante desse sincretismo entre cristianismo e religião tradicional, mas sem a presença e a interferência dos missionários, que seriam expulsos; d) finalmente o advento de uma nova era de prosperidade e de riqueza para o Kongo, se os seus "mandamentos" fossem cumpridos. Ou seja, é bem patente o carácter igualmente messiânico deste movimento.

6. "Fetichismo" como forma de ação social?

Regressemos agora à escrita missionária, e por fim ao conceito de fetichismo. O texto de Cuvelier (missionário católico belga no Kongo entre 1930 e 1962, e bispo de Matadi), escrito em pleno

a situação do Kongo e que a população devia gritar três vezes o Ave-Maria, e três vezes Misericórdia. Nessa mesma altura um homem pregava que tinha recebido a revelação de Deus de que ia castigar os baKongo se não se dirigissem a São Salvador; e na região de Monte Ki-Mpangu, pouco tempo antes de Kimpa Vita, uma mulher de nome Mafuta profetizava que a Nossa Senhora a tinha alertado de que o mani-Kongo D. Pedro IV devia abandonar o monte, se não o dito monte seria incendiado (Santos, 1970: 84-88).

[61] Beatriz defendia que os dois chefes em conflito, D. Pedro IV e D. João II, deviam dirigir-se a São Salvador e aí ajoelhados na entrada da igreja aquele que recebesse a coroa, que descenderia do céu, devia ser o rei do Kongo (relatório de frei Bernardo da Gallo, cit. In Gonçalves, 1965: 180).

século XX, 1946, tal como sublinhou Paulo Valverde, reproduz quase integralmente as concepções, e sobretudo os estereótipos, que a escrita missionária produziu desde os primórdios do contacto com os africanos, designando-os de modo recorrente no texto como fetichistas, de excessiva carnalidade e polígamos, e mesmo canibais. Como defende Paulo Valverde, para o caso da escrita missionária portuguesa do século XX, "A ideologia missionária católica portuguesa, no período histórico selecionado, que, no caso português, corresponde à vigência do Estado Novo anterior à irrupção das guerras coloniais, pode ser caracterizada, em termos gerais, pela confluência de três constelações de ideias que designo de paradigmas: (1) o paradigma da primitividade que, emergindo no século XIX, qualifica um conjunto de populações, em particular as africanas, como "primitivas", ou seja, como a antítese do modelo da civilização burguesa eurocêntrica (cf. Kuper 1988; Mudimbe 1988); (2) o paradigma do sacrifício e da redenção que tende a enquadrar o trabalho do missionário como uma imensa dádiva, realizada em circunstâncias difíceis, podendo levar à morte, e que visa a salvação dos africanos e, como corolário, a salvação do próprio missionário; em alguns casos, a consequência é um exercício de auto-heroicização do missionário; e (3) um paradigma ajustado à situação colonial portuguesa que é traduzido na descrição frequente do projeto missionário católico como um trabalho simultâneo que visa cristianizar – ou antes catolicizar –, civilizar e portugalizar." (Valverde, 1997:77).

Pode-se afirmar que as duas primeiras constelações se encontram noutras escritas missionárias europeias do mesmo período, como o demonstra o texto de Cuvelier que discorre profusamente sobre o carácter sacrificial da vida e obra dos primeiros missionários no reino do Kongo, e também dos outros europeus, veja-se apenas a título de exemplo a seguinte passagem, a propósito de uma mortandade provocada por "febres e pelo clima": "A Mpinda beaucoup d'hommes del'équipage étaient morts. (…) Aucune chronique n'exalte l'héroisme modeste de ces pionniers inconnus, victimes du devoir accompli obscurément sans rien attendre ni de la gloire, ni des hommes, sans rien espérer sino Dieu our qui ils étaient venus" (Cuvelier, 1946: 85).

É pois relevante que a escrita missionária, desde os primórdios do contacto com populações africanas, tenha denominado as práticas e os cultos africanos[62] de fetichismo. O conceito de fetichismo

[62] Mesmo antes dos portugueses chegarem ao reino do Kongo, já denominavam este tipo de cultos de fetichismo, como por exemplo no Benim.

tem a sua etimologia na palavra latina *factitius*, e o seu uso surge como uma derivação do termo português feitiço, com que estes denominavam as práticas e representações culturais das populações africanas em relação a certos objetos, neste caso aplicado aos cultos baKongo dos *nkisi* e em particular dos *nkisi nkondi*, e que no seu sentido primordial estaria associado a noções teológicas cristãs de idolatria e superstição, pois designaria a adoração de deuses e outras divindades espirituais em objetos materiais fabricados.

Mais tarde, em 1757, o francês Charles de Brosses usou o termo fetiche para comparar as religiões da África Ocidental com os cultos mágicos da religião do Antigo Egipto, e a partir daí o conceito popularizou-se, tendo sido apropriado por autores como Karl Marx e por Sigmund Freud. No caso da Antropologia foi Edmund Tylor quem utilizou o conceito, para descrever sistemas religiosos "arcaicos", postulando o fetichismo como uma forma de evolução do animismo. Contudo, o termo foi progressivamente entrando em desuso na Antropologia, e até demonizado, devido à sua excessiva carga moral e evolucionista.

Contudo, o sentido religioso do termo perdurou, mesmo até ao século XX, e manteve um carácter pejorativo, associado à idolatria, a "crenças primitivas", mágicas, costumes escandalosos e imorais, próprios de povos não cristãos e "selvagens", apesar de, pontualmente, a própria escrita missionária contestar estas representações. Wyatt MacGraffey, por exemplo, cita o missionário católico van Wing que, em 1938, postulava que para os baKongo não existia nenhuma confusão entre *minkisi* e objectos materiais, dado que "There are no nkisi trees, nkisi plants, fetich tress, is merely literature. The natives never attach the word nkisi in apposition to a natural object" (van Wing cit in MacGraffey, 1977, 172). Na verdade, os cultos *nkisi*, e muito particularmente os *nkisi nkondi*, não representam nenhuma forma de idolatria, e nem são ídolos, pois para os baKongo estas estatuetas não representam o espírito, ou a entidade espiritual, nelas incorporado.

Os cultos aos *minkisi* sempre foram encarados pelos europeus como práticas ligadas à magia, e muito em particular à feitiçaria. A própria Antropologia nos seus primórdios evolucionistas, teorizou esta diferença entre magia e religião, nomeadamente através dos trabalhos de James Frazer, Marcel Mauss, e muito especialmente de Émile Durkheim, em boa parte "demonizando" a magia, tal como o fizeram os missionários. Mas como Wyatt MacGraffey sublinha, não é possível separar os cultos *minkisi* dos cultos dos antepassados, segundo este autor, "The identity of the cliente in relation to the ritual object endows the spirit supposly contained in the object

with a identity of its own", estabelecendo-se assim uma relação entre o cliente e o espírito, que pode se mediada pelo *ngang'a nkisi*, e essa relação identitária é muitas vezes o primeiro passo para a iniciação do cliente/paciente nesse culto específico. É nesse sentido que os chefes, *mfumo*, "were initiated on behalf of the groups they represented, and like others initiated incorporated the attributes of the spirit whose powers they mediated" (MacGraffey, 1977; 177). MacGraffey adianta ainda que "the ritual of magic and of the ancestors apparently disregard or seem to override distinctions between spirits (invisible, animate), cult objects (visible, inanimate) and persons (visible, animate), insisting, so to speak, on the community of all three" (idem: 178). Conclui este autor que "the fundamental concepts are the immortality of the personality and the relationship between that personality, or soul, and its visible container, by means of which it enters into social relationship, for good and ill" (idem: 181). Nesse sentido, pode dizer-se que nas representações baKongo, a magia, e a feitiçaria, *kindoki*, são parte integrante do sistema conceptual religioso.

Finalmente uma palavra sobre o conceito de fetichismo. O texto tentou demonstrar que este conceito sempre esteve adstrito a uma representação social europeísta, negativista de práticas rituais "estranhas", primitivas e demoníacas, que se reproduziu de forma sistémica até à atualidade, e que inclusive trespassou dos "olhares" primordiais de missionários e outros viajantes para a própria ciência, e particularmente a Antropologia.

Segundo William Pietz[63], as ideias europeias em torno do aludido fetichismo das populações africanas derivam de um erro primordial, a de que para os europeus os africanos eram irracionalmente propensos a personificar nos objetos, e sobretudo nos objetos europeus, explicações causais dos fenómenos da vida e que por conseguinte lhes faltava a compreensão da causalidade natural desses mesmos fenómenos (Pietz, 1987: 23). Deste modo, Pietz defende que "The idea of the fetish originated in a mercantile intercultural space created by the ongoing trade relations between cultures so radically different as to be mutually incomprehensible." (idem: 24), ou seja numa espécie de espaço liminar[64], "It is proper to neither West African nor Christian European culture" (idem: ibidem).

---

[63] Pietz, William. 1987. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. In Anthropology and Aesthetics, No. 13. Pp. 23-45.

[64] Talvez mais apropriado neste contexto seja o conceito de "contact zones" de Mary Louise Pratt, "social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in a highly asymmetrical relation of domination and

Mais adiante William Pietz pormenoriza esta ideia, adiantando que o "feitiço" africano subtrai-se ao cânone da noção cristã de idolatria, e de ídolo, porque,

> "Where Christian theory identified two distinct entities, the material idol and the demonic spirit invoked through it, the discourse of the Fetisso spoke of the deluded personification of material objects whose true efficacy lay in physical and psychological rather than spiritual causality. The Christian idol was produced as an image, whereas the Fetisso was a radically novel production associating things and purposes momentarily conjoined in a random event." (Idem: 45).

Por seu turno, David Graeber[65], apesar de concordante com William Pietz, acrescenta que essa incompreensão dos europeus, não somente se relacionava com as diferenças com a teologia cristã, mas com a própria noção de valor que os europeus atribuíam aos objetos materiais de *per si*, ao passo que os africanos supostamente atribuiriam mais valor às relações sociais em torno dos objetos. Como diz o autor, "people would 'make' a fetish as the means of creating new social responsibilities, of making contracts and agreements, or forming new associations. It was only the Europeans' obsession with issues of value and materiality and their almost complete lack of interest in social relations as things valuable in themselves that made it possible for them to miss this" (Graeber, 2005: 411).

Nesse âmbito, David Graeber defende que os objetos acabam por ser intermediários no estabelecimento de contratos sociais, de acordos, de relações sociais, pois, segundo o autor, em muitos casos a criação destas relações envolve a manipulação de objetos aparentemente alheios. Tal asserção permite enquadrar bem o "fetiche" dos *nkisi*, e muito em especial dos *nkisi nkondi*, como, voltando a Wyatt MacGraffey, um mediador nas relações entre vítimas, espíritos, *bandoki* e *ngang'a a nkisi*.

Deste modo, torna-se irrelevante a discussão sobre a antecedência ou a precedência histórica da magia sobre a religião, como se aludiu anteriormente, pois adianta o autor que "Fetishism then is

---

subordination – like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today", in Pratt, Mary Louise. 1992. Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London and New York: Routledge. Pp. 4.

[65] Graeber, David. 2005. Fetishism as Social Creativity or Fetishes are Gods in the process of construction. In Anthropological Theory. Vol 5 (4). Pps. 407-438.

the point where each [magia e religião] slips into the other: where objects we have created or appropriated for our own purposes suddenly come to be seen as powers imposed on us, precisely at the moment where they come to embody some newly created social bond." (idem: 427). Assim, conclui David Graeber que estes objetos, e nesse sentido o "fetichismo" sobre os *nkisi*, são poderosos marcadores de criatividade social, de facto, de agencialidade dos atores sociais.

7. Em jeito de conclusão

No texto ficou assinalado que é difícil traçar as origens do reino do Kongo dado que as fontes escritas só surgiram com a chegada dos europeus, principalmente dos portugueses, já nos finais do século XV, mais precisamente a partir de 1482. As fontes históricas permitem defender que, à semelhança de outros reinos africanos, o reino do Kongo nasce sedimentado em processos de segmentação e fissão entre diferentes linhagens, e também da incorporação de grupos emigrantes. Aos poucos, a estrutura linhageira, centrada na região de Mbanza-Kongo, foi estabelecendo e consolidando o seu poder sobre outros territórios e chefes. Este domínio fortificou-se a partir do reinado do mani-Kongo Nzinga a Nkuwu, que primeiro acolheu os portugueses, e que o auxiliaram a consolidar o seu poder. O próprio rei aderiu à religião católica, e foi batizado com o nome de D. João I. A presença e a aliança com os portugueses foi fundamental para o rei controlar importantes revoltas regionais, que contestavam quer a sua liderança quer a presença dos portugueses e o processo de cristianização do reino.

No entanto, é a partir do rei Mvemba Nzinga (1509-1540), D. Afonso I, filho de D. João I, que a aliança com os portugueses se aprofunda, o que lhe permite a centralização do poder a partir da capital Mbzanza Kongo, e o processo de cristianização do reino avança, em face da enorme adesão deste soberano à religião cristã. Contudo, este facto espoletou um período fortemente ambivalente na estrutura política do reino do Kongo. A influência dos portugueses junto do soberano e a sua fé cristã, corroíam a sua legitimidade interna para alguns chefes importantes e para a população, que se mantinha em grande medida fiel à sua religião tradicional. A morte de D. Afonso I, em 1543, coloca um términus ao período áureo da centralização do poder dos mani-Kongo a partir de Mbanza Kongo e traz o reino de volta a fortes disputas pela liderança entre as linhagens.

Nos primórdios do contacto com os baKongo, os portugueses e sobretudo os primeiros missionários, depararam-se com um conjunto de práticas rituais e crenças que classificavam de idolatria e feitiçaria. Deste modo, apoiados pela fervorosa religiosidade católica do mani-Kongo D. Afonso I, encetaram campanhas de perseguição e abolição destas práticas. Nomeadamente os cultos *minkisi* e os objetos a eles associados, entre os quais as estatuetas *nkisi nkondi*, que foram sistematicamente destruídos ou queimados. Como se viu estas campanhas despertaram uma profunda resistência dos chefes e da população em geral, contra os estrangeiros e o próprio mani-Kongo, e contra o processo de cristianização. Nesse sentido, pode mesmo concluir-se que a resiliência de uma parte significativa das populações do Kongo, e dos seus chefes, à implantação do cristianismo terá constituído um fator decisivo na incipiência do processo de evangelização.

O texto enunciou essa mesma resiliência com base em três formulações: a resistência aberta e manifesta; a amálgama entre práticas e cultos católicos e tradicionais; a incorporação de representações e símbolos cristãos na ideologia e nos cultos tradicionais. Sobretudo as duas últimas prefiguram a ambiguidade com que os africanos "adotaram" o cristianismo, aceitando algumas das suas componentes, mas simultaneamente não abandonando algumas das suas práticas e cultos tradicionais, por exemplo, aceitando o batismo, e certos símbolos católicos, como os crucifixos, mas sem rejeitarem a poligamia e os cultos *minkisi*. Os seja, incorporando, de modo sincrético, isto é, ressignificados, princípios, ideias e símbolos católicos nas práticas e representações da religião tradicional.

Um dos exemplos mais paradigmáticos deste sincretismo, ou pluralismo religioso, e da resistência ao cristianismo é o movimento profético que ficou conhecido por Antonianismo, criado por Kimpa Vita, a partir de 1704. O Antonianismo consubstanciou todo um conjunto de movimentos proféticos anteriores, quase todos embrionários ou incipientes, que surgiram no Kongo no final do séc. XVII e inícios do séc. XVIII.

Finalmente, e como corolário do "espanto" que as práticas e os rituais da religião tradicional das populações do Kongo, como de modo similar no resto do continente africano, provocaram nos europeus, produziu toda uma estigmatização que a escrita missionária disseminou, desde os primórdios do contacto até à atualidade, rotulando as práticas e os cultos africanos de idolatria e fetichismo. No caso em apreço, os cultos *minkisi* sempre foram encarados pelos europeus como práticas ligadas à magia, e muito em particular à feitiçaria.

No entanto, este texto pretende demonstrar que estes rituais não podem ser classificados de idolatria, pois os *nkisi nkondi* não são ídolos, na medida em que estas estatuetas não representam o espírito, ou a entidade espiritual nelas incorporado, nem fetichismo. Nesse âmbito, o texto defende que, tal como David Graeber definiu, estes objetos devem ser entendidos como intermediários no estabelecimento de contratos sociais, de acordos, de relações sociais. Nesse sentido, e como defende Wyatt MacGraffey, sublinha-se que os *minkisi*, e muito em especial os *nkisi nkondi*, performam um mediador nas relações entre vítimas, espíritos, feiticeiros e curandeiros.

Fig. 1. *Nkisi Nkondi* (MCUC.ANT.Ang.1.045). Coleção de Antropologia | Museu da Ciência da Universidade de Coimbra. Fotografia de Carlos Barata.

Bibliografia

Andersson, Efraim. 1958. *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*. Uppsala: Studia Ethnographica upsaliensia. XIV.

Balandier, George. 1965. *La Vie Quotidienne au Royaume de Kongo du XVI° au XVIII° Siècle*. Libraire Hachette.

Batsikama, Patrício. 2011. *O Reino do Congo e sua Origem Meridional*. Vol. 2. Luanda: Edições Universidade Editora.

Cuvelier, Mgr J. 1946. *L´ancien Royaume de Congo*. Bruxeles: Desclée de Brouwer.

Durkheim, Émile. 2002 (1912). *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália*. Oeiras: Celta Editora.

Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Princeton University Press.

Florêncio, Fernando. 2005. *Ao Encontro dos mambo vaNdau. Estado e Autoridades Tradicionais em Moçambique*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gonçalves, António Custódio. 1985. *Le Lignage Contre L'Etat*. Lisboa e Évora: IICT e Universidade de Évora.

Gonçalves, António Custódio. 2005. *A História Revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Editorial Estampa.

Gordon, David M., 2012. *Invisible Agents. Spirits in a Central African History*. Athens: Ohio University Press.

Graeber, David. 2005. 'Fetichism as Social Creativity or Fetiches are Gods in the process of construction'. In *Anthropological Theory*. Vol 5 (4).

Hilton, Anne. 1985. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Clarendon Press.

Lehuard, Raoul. 1980. *Fetiches a Clous du Bas-Zaire*. Arnouville: Arts d'Afrique Noire.

Lopez, Duarte & Pigafetta, Filippo. (1591). *Relação do Reino do Congo e das Terras Circunvizinhas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

MacGaffey, Wyatt. 1977. "Fetishism Revisited: Kongo "Nkisi" in Sociological Perspective". *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 47, No. 2.

MacGaffey, Wyatt. 2007 (1988). "Complexity, astonishment and power: the visual vocabulary of Kongo Minkisi", *Journal of Southern African Studies*, 14:2.

Morris, Brian. 2006. *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pietz, William. 1987. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. In *Anthropology and Aesthetics,* No. 13.

Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge.

Santos, Eduardo dos. 1970. "O Antonismo. Uma página da História do Antigo Reino do Congo. *Revista Studia*, nº 30 e 31. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

Turner, Victor.1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Nembu Ritual*. Ithaca & London: Cornel University Press.

Valverde, Paulo. 1997. "O Corpo e a Busca de Lugares da Perfeição: Escritas Missionarias da África Colonial Portuguesa, 1930-60". E*tnográfica*. Vol. I (1).

West, Harry G., 2009 (2005). *Kupilikula. O Poder e o Invisível em Mueda*, Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

EXPOSIÇÕES

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_13

Cultura, Ciência, Culto: testemunhos documentais do Colégio de Jesus de Coimbra
Culture, Science and Worship: documentary testimonies of the Colégio de Jesus in Coimbra (Arquivo da Universidade de Coimbra)

Ana Maria Leitão Bandeira
Arquivo da Universidade de Coimbra
ORCID: 0000-0002-2883-8994

Apresentação

A exposição *CULTURA, CIÊNCIA, CULTO: testemunhos documentais do Colégio de Jesus de Coimbra*, aberta ao público de 26 de janeiro a 26 de fevereiro de 2016, no Arquivo da Universidade de Coimbra, teve como objetivo dar a conhecer o espólio do Colégio de Jesus de Coimbra que se encontra preservado no Arquivo da Universidade de Coimbra, bem como o acervo do Colégio das Artes, no período em que este esteve anexado à Companhia de Jesus.

Inserida numa colaboração conjunta com o Museu da Ciência da UC e o seu ciclo *CULTURA, CIÊNCIA, CULTO*, esta exposição foi o resultado de uma pesquisa através da qual se procurou identificar alguma documentação que melhor poderia ilustrar a vida e atividade deste Colégio e daqueles que mais se destacaram e projetaram o seu nome, como seus alunos, professores ou reitores.

Quando se inicia uma pesquisa, conhecendo parte da história da instituição e dos que nela viveram, logo surge a necessidade de encontrar este ou aquele documento que ilustre essas mesmas personagens ou acontecimentos. Nem sempre pode concretizar-se esse desiderato, pois os espólios estão fragmentados e o acervo do cartório do Colégio de Jesus não é uma exceção. Infelizmente, muitos dos nomes de jesuítas mencionados por António Franco, na sua *Imagem da Virtude,* não puderam ser localizados. No entanto, foi localizada a despesa de impressão desta obra, num livro de despesas da imprensa do Colégio das Artes, em 1717. Também

não foi possível encontrar qualquer documento relativo à permanência do Padre António Vieira no Colégio de Jesus e sabe-se do número copioso de cartas que daqui redigiu, entre 1663 e 1665, já por demais conhecidas, sobretudo depois da publicação da sua correspondência, por Lúcio de Azevedo, em 1925.

Com a extinção da Companhia de Jesus, em 3 de setembro de 1759, na sequência da *Lei para a proscrição desnaturalização e expulsão dos regulares da Companhia de Jesus,* o acervo arquivístico dos diversos colégios foi enviado para o cartório da Junta da Inconfidência, hoje localizado no Tribunal de Contas. Por sua vez, também o *Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas* é um acervo documental existente na Torre do Tombo, que contem espólio dos colégios e casas de residência da Companhia de Jesus.

A documentação existente no Arquivo da Universidade de Coimbra foi recebida na sequência da Carta régia de 4 de julho de 1774, de doação dos bens da extinta Companhia de Jesus à Universidade, após a reforma pombalina de 1772. Este espólio foi recolhido no Erário Régio e na Junta da Inconfidência, como o atestam diversos autos de posse de bens e documentos, alguns dos quais apresentados nesta exposição. Num acervo formado por 294 unidades de instalação (entre livros, caixas, maços e pastas) e com os limites cronológicos de 1542 a 1759 muito havia a pesquisar. No entanto, este conjunto é formado, essencialmente, por tipologias documentais relativas à administração de bens de raiz, não só em Coimbra, mas, até, bem longe da cidade, uma vez que ao Colégio foram anexados, entre 1548 e 1560, os bens de extintos mosteiros como Sanfins de Friestas, São João de Longos Vales, São Pedro de Pedroso, Santa Maria de Cárquere, Santo Antão de Benespera, por doação régia de D. João III. Por esta razão, são em menor número as tipologias documentais que retratam a vida quotidiana da instituição de ensino, sendo mesmo inexistentes os róis de alunos, processos de ingresso no Colégio, registos de óbitos, etc.

A divulgação desta mostra documental tinha início numa vitrina dedicada ao tema: *Fundação, privilégios e regulamentação.* A seleção documental ali colocada permitiu conhecer aspetos diversos como a edificação do colégio, a cedência de terrenos por doação régia e da câmara da cidade, os privilégios de possuir escrivão privativo, a jurisdição sobre os escolares, o privilégio de compra de gado, em qualquer parte do país, sem licença régia, bem como a aquisição e transporte de peixe vindo de Aveiro e Buarcos. Também estavam presentes dimensões da vida quotidiana, como as contas prestadas com a procuradoria-geral da Companhia de Jesus e com outros colégios, como os do Faial, Terceira, Angola, Évora, Porto e Bragança,

ou a chegada de bens alimentícios, como as passas, figos, amêndoas, recebidos do Colégio de Faro, etc. Quanto ao alargamento do património da instituição, refira-se a apresentação de uma carta do superior geral da Companhia de Jesus, Padre Mutio Vitelleschi (Roma, 28.08.1638), dando indicações sobre a forma de aplicar a renda do extinto Mosteiro de Pedroso que fora anexada ao Colégio.

Nas três vitrinas seguintes, subordinadas aos temas: Cultura, Filosofia Natural, Ciência e Culto, foram dados a conhecer documentos de diversa tipologia, como, por exemplo, as cartas de ordenação sacerdotal (ou apenas de ordens menores) concedidas, em Coimbra, a alguns inacianos, como, por exemplo, a de Gonçalo Vaz de Melo (1546) que viria a ser provincial da Companhia de Jesus e um orador de renome, a de Francisco Rodrigues (1549) mais tarde professor de Astronomia no Colégio das Artes e reitor do Colégio de Goa ou a de Francisco Monclaro (1555) posteriormente professor no Colégio das Artes e missionário na Índia.

Entre os autores representados, pode citar-se o Padre Manuel de Góis, a quem se devem comentários a Aristóteles, na obra dos *Conimbricenses*, impressos por António de Mariz, em 1592, ilustrado com o próprio contrato de impressão desta obra, colhido num livro de notas do Colégio. Não podia deixar de figurar o "doctor eximius" Padre Francisco Suarez, aqui evocado com uma petição que dirige ao reitor da Universidade, em 1603, para que o dinheiro do seu ordenado como lente de prima de Teologia (que não recebia, de acordo com as regras da Companhia de Jesus) fosse aplicado à aquisição de livros. Refira-se, ainda, o Padre Manuel Álvares e a sua *Arte de Gramática*, ilustrado através de um Alvará régio de D. Sebastião (06.05.1575) proibindo a impressão e venda desta obra, se as edições não fossem aprovadas pela Companhia de Jesus.

"Muito tinha que deyxar, quem deixou tanto! Sem dúvida que era senhor do mundo todo, porque de todo o mundo diz que fizera desistência!...": assim começa um dos sermões do Padre João Montanha, pregado no Colégio de Jesus, em 1739, dedicado a São Francisco de Borja, que não poderia deixar de estar presente nesta exposição, conservando o Arquivo da Universidade três volumes de sermões, provavelmente todos de sua autoria.

Os nomes de alguns professores de Matemática, no Colégio das Artes, foram identificados, como o Padre João dos Reis (ou João König), o Padre Alberto Bucoschi e o Padre Phelippe Borrel, através dos registos de pagamento de seus ordenados, em livros de *Folhas de Ordenados* da Universidade de Coimbra, sendo estes dos poucos documentos exibidos que não fazem parte do acervo do cartório do Colégio de Jesus.

Por último, figuraram três mesas com um conjunto documental que ilustrava as relações da Universidade de Coimbra com a Companhia de Jesus, mais concretamente, a própria Carta régia de 4 de julho de 1774, de "*doação perpétua e irrevogável*" à Universidade de Coimbra dos bens seculares da Companhia de Jesus e, também, autos de posse dos mesmos bens e incorporação dos acervos provenientes dos cartórios dos diversos colégios.

Vinheta tipográfica recolhida na obra *Constituições Synodaes do Bispado do Porto*.
Coimbra: no Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1735.
(Capa do catálogo da exposição)

VITRINA 1 – Fundação, privilégios e regulamentos

1545, junho, 11, Évora

Carta régia de D. João III enviada a Vasco Fernandes Ribeiro [contador do Mosteiro de Santa Cruz] ordenando a entrega, ao Padre Simão Rodrigues, de todos os documentos que tivesse na sua posse, relativos "aos chãos" de que fizera doação aos padres do Colégio de Jesus de Coimbra.

Universidade de Coimbra (F); Alvarás, cartas e provisões régias (SR), vol. 6, fl. 5

Cota: AUC-IV-1ªD-3-2-28

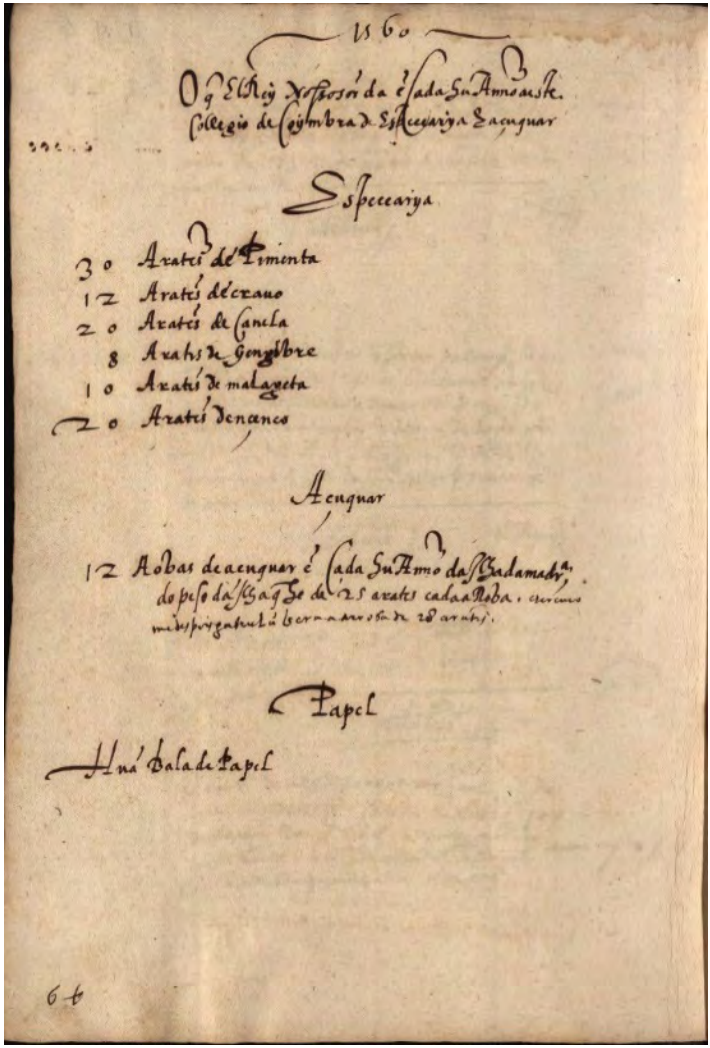
1560

Registo das doações régias que anualmente eram feitas ao Colégio de Jesus de Coimbra, a saber: 30 arratéis de pimenta, 12 de cravo, 20 de canela, 8 de gengibre, 10 de malagueta, 20 de incenso, 12 arrobas de açúcar da Ilha da Madeira e uma bala de papel.

Registo autógrafo do Padre Jorge Rijo professor do Colégio das Artes, irmão do Padre Vicente Rijo que viria a ser evangelizador no Brasil e superior no Colégio de São Paulo de Piratininga e do Colégio da Baía.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Registo de arrendamentos e receitas (SR), 1556-1560, fl. 194v.

Cota: AUC-IV-1ªE-25-2-28

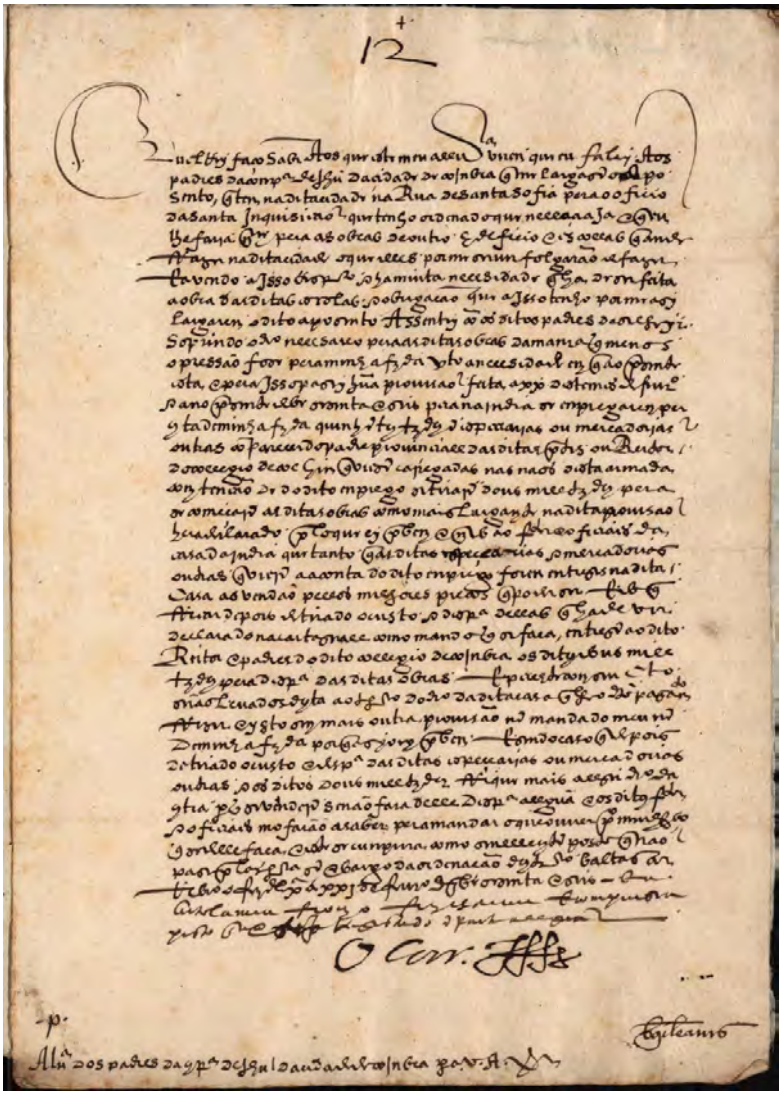


1566, fevereiro, 21, Lisboa

Alvará do cardeal D. Henrique no qual se refere que pedira aos padres da Companhia de Jesus, em Coimbra, que "*largassem*

o aposento que tem na dita cidade na Rua de Santa Sofia para o Ofício da Santa Inquisição". Para nova instalação do Colégio de Jesus seria comprado outro edifício, para cujas obras seria dado o contributo régio de 2.000 cruzados, obtidos pela venda feita pela Casa da Índia, de especiarias e mercadorias que viessem nas naus da armada da Índia.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Alvarás, cartas e provisões (SR)
Cota: AUC-IV-1ªE-5-4-8



1568, maio, 30, Lisboa

Carta régia de D. Sebastião, passada pelos doutores Paulo Afonso e Cristóvão Mendes, seus desembargadores do paço, pela qual concedeu autorização para que Cristóvão Mendes, escrivão do cartório do Colégio de Jesus de Coimbra, pudesse ter um «*escrevente ajuramentado*» para o auxiliar nos seus traslados, sem, no entanto, poder redigir documentos originais.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Coleção de pergaminhos (Col.)
Cota: AUC-IV-3ª-Gav. 4A-mç. 2-n.º 35

1572, março, 28, Santarém

Carta régia de D. Sebastião, confirmando o seu Alvará de 21 de abril de 1571, pelo qual concedeu, ao reitor e padres do Colégio de Jesus de Coimbra, o privilégio de poder comprar todo o gado de que tivessem necessidade, para seu sustento, em quaisquer lugares do reino, sem serem obrigados a levar carta de vizinhança para o poderem comprar.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Coleção de pergaminhos (Col.)
Cota: AUC-IV-3ª-Gav. 4A-mç. 2-n.º 37

1572, setembro, 15

Carta régia de D. Sebastião, confirmando o acordo celebrado entre a Companhia de Jesus e a Universidade, acerca da jurisdição sobre os estudantes seculares que frequentavam o Colégio de Jesus de Coimbra.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Coleção de pergaminhos (Col.)
Cota: AUC-IV-3ª-Gav. 4A-mç. 2-n.º 36

1590, novembro, 22, Sanfins de Friestas

Carta autógrafa do Padre Luís Perpinhão dirigida ao Padre João Correia, provincial da Companhia de Jesus, a residir em Coimbra, dando conta de assuntos diversos relativos à administração de propriedades do Colégio de Jesus de Coimbra situadas em Sanfins.

O Padre Luís de Perpinhão foi um dos que assinou o auto de entrega do tesouro de relíquias oferecidas por D. João de Borja à Casa Professa de São Roque, em Lisboa, em 1587. Era irmão de João

de Perpinhão e Pedro de Perpinhão que foram alunos do Colégio de Jesus de Coimbra.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Correspondência (SR)

Cota: AUC-IV-1ªE-23-4-2

1619, outubro, 31, Faro

Carta de Manuel Fernandes, do Colégio de Jesus de Faro, dirigida ao Padre Belchior de Figueiredo, do Colégio de Jesus de Coimbra, noticiando o envio de fruta, lamentando-se da carestia da mesma e do mau ano agrícola.

Refere que enviou vinte e quatro alcofas de figos, seis sacas de amêndoa, um "ceirão" de vassouras, etc.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Correspondência (SR), cx. 3, n.º 13

Cota: AUC-IV-1ªE-19-4

1638, agosto, 28, Roma

Carta do Padre Mutio Vitelleschi (1563-1645), superior geral da Companhia de Jesus, dirigida ao Padre Cosme Coelho, do Colégio de Jesus de Coimbra, dando instruções sobre a aplicação da renda do extinto Mosteiro de Pedroso, anexado ao referido Colégio.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Correspondência (SR); cx. Letra V

Cota: AUC-IV-1ªE-19-4

1643, junho, 15, Lisboa

Escritura do contrato celebrado entre D. Manuel da Cunha, bispo de Elvas, e o reitor do Colégio de Jesus de Coimbra, Padre Nuno da Cunha, como procurador do provincial da Companhia de Jesus, para fundação de um colégio na cidade de Elvas.

Colégio de Jesus de Coimbra (F)

Cota: AUC-IV-1ªE-25-2-3

1675, dezembro, 21, Lisboa

Carta do príncipe regente D. Pedro (futuro rei D. Pedro II) de confirmação de uma carta régia de D. Filipe II, de 5 de abril de

1634, com o traslado do alvará de D. Sebastião, de 12 de agosto de 1560. Contém o traslado dos referidos documentos, pelos quais se autorizava o reitor do Colégio de Jesus de Coimbra a comprar em Aveiro e Buarcos todo o peixe necessário para consumo no Colégio «*nas barcas e bateis em que os pescadores o trouxeram, antes de ser posto em terra*». Também ordena aos juízes, vereadores e oficiais das vilas de Aveiro e Buarcos que entreguem as bestas necessárias para levar o peixe assim comprado para Coimbra.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Coleção de pergaminhos (Col.)
Cota: AUC-IV-3ªA-Gav. 5-mç. 3-n.º 60

1676, janeiro, 15, Lisboa

Carta do príncipe regente D. Pedro, de confirmação de uma carta régia de D. Filipe II, de 23 de abril de 1634 que, por sua vez, confirmava e trasladava uma carta de D. Sebastião, de 20 de julho de 1576, condenando o procedimento dos estudantes das escolas maiores (i. e. Universidade) que iam ao Colégio das Artes «*fazer descortesias e maos ensinos aos mestres e estudantes*» deste colégio. Ordena que se tome conhecimento do que se passou e se proceda, como for melhor, contra os delinquentes.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Coleção de pergaminhos (Col.)
Cota: AUC-IV-3ª-Gav. 5A-mç. 4-n.º 69

1681, abril, 31

«*Contas do Collegio de Coimbra com a Procuradoria Geral*»

Registo do dinheiro que o Colégio de Jesus de Coimbra deveria receber, por ajuste de contas, entre o procurador-geral e outros colégios da Companhia de Jesus, nomeadamente da ilha do Faial, da ilha Terceira, de Angola, de Évora, do Porto e de Bragança.

Colégio de Jesus (F); Registo de receitas (SR)
Cota: AUC-IV-1ªE-25-2-22

1692, março

Registo das despesas efetuadas com uma imagem da igreja de Nossa Senhora a Bela (c. de Monção), pagamento de côngrua ao vigário da igreja de São João de Longos Vales e ao padre coadjutor,

etc., para além do pagamento a artistas de retábulo de igrejas, pagamento a pedreiros e outros trabalhadores.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Registo de receitas e despesas (SR)

Cota: AUC-IV-1ªE-25-2-22

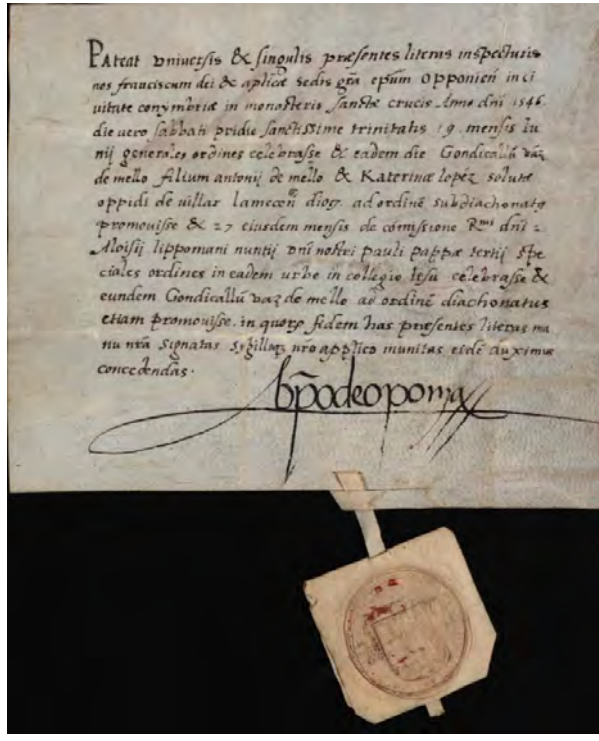
VITRINA 2 – Cultura

1546, junho, 27, Coimbra

Carta de ordens de subdiácono e diácono concedidas a Gonçalo Vaz de Melo, no Colégio de Jesus de Coimbra. Natural de Vilar (c. Moimenta da Beira), filho de António de Melo e Catarina Lopes, faleceu na casa de São Roque em Lisboa em 1563, sendo provincial da Companhia de Jesus, em Coimbra, tendo-se destacado como grande pregador.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Pergaminhos de Cartas de Ordens (Col.)

Cota: AUC-IV-3ª-gav.28A, n.º 58



1591, abril, 2, Coimbra

Contrato de obrigação feito entre o Colégio de Jesus de Coimbra, através do seu procurador, o Padre Pedro Gonçalves, com António de Mariz (impressor da Universidade) para, à sua custa, imprimir a obra "*Dos físicos*" do Padre Manuel de Góis. O contrato foi redigido na casa do despacho do referido colégio por Diogo Coutinho, escrivão do Colégio.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Livros de notas (SR), vol. 10, fl. 45v.-46v.

Cota: AUC-IV-1ªD- 25-3-11

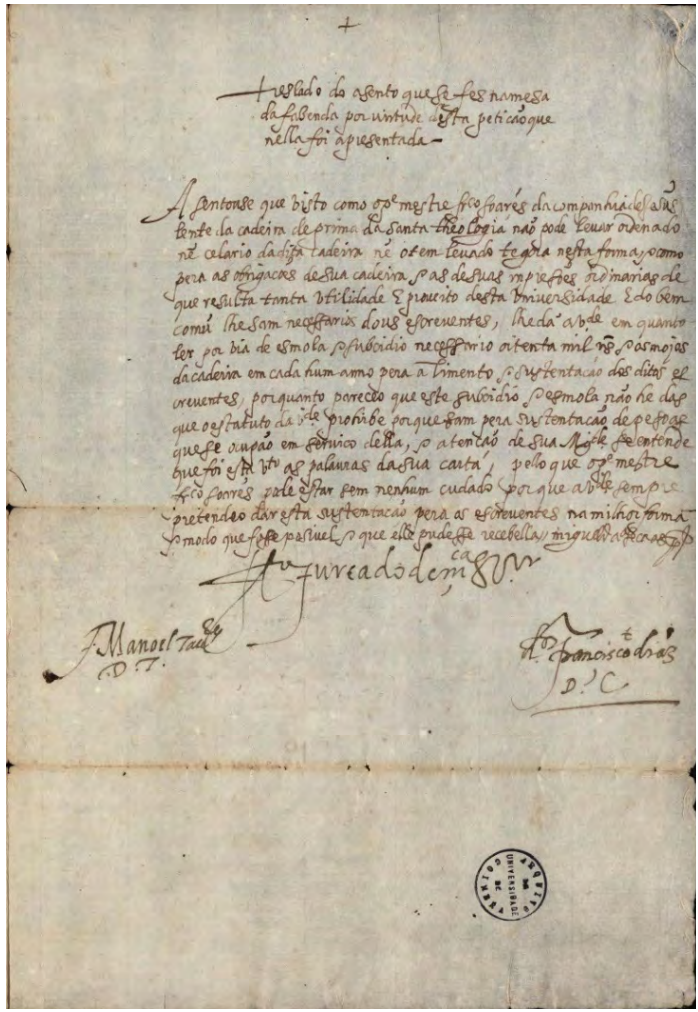
1603, março, 22, Coimbra

Petição redigida e assinada pelo Doutor Francisco Suarez S. J., dirigida ao reitor da Universidade, pela qual, invocando que é lente de prima da Faculdade de Teologia, sem auferir ordenado, de acordo com as regras da Companhia de Jesus, solicita que o dinheiro que deveria receber fosse aplicado na compra de livros da sua biblioteca. A Universidade teria a posse destes livros e, para si, reservava apenas o usufruto dos mesmos. Necessita, também, que lhe seja dado dinheiro para pagamento aos "escreventes" dos seus trabalhos e sustentos destes.

Segue-se, no mesmo documento, o traslado do despacho favorável da Mesa da Fazenda da Universidade, assinado pelo reitor da Universidade, D. Afonso Furtado de Mendonça e pelos lentes decanos de Leis e de Cânones.

Universidade de Coimbra (F); Processos de Professores (SR), cx. 354

Cota: AUC-IV-1ªD- 9-2-354



1618, janeiro, 2, Coimbra

Contrato de obrigação feito entre o Colégio de Jesus de Coimbra e o impressor Diogo Gomes de Loureiro, para que este imprimisse oitocentos volumes de cada tomo (de dois tomos) «*da matéria da Graça*» que deixou composto o Padre Francisco Suarez.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Livros de notas (SR), vol. 14, fl. 221-222

Cota: AUC-IV-1ªE-25-3-14

1620, novembro, 18, Coimbra

Traslado autêntico feito pelo tabelião de Coimbra, Manuel Bernardes da Cruz, de uma certidão de diversos documentos relativos a privilégios concedidos ao Colégio de Jesus de Coimbra que se encontrava no cartório do referido Colégio, redigida por Rui Dias de Menezes.

Entre os citados documentos é referido o Alvará régio de D. Sebastião, de 6 de maio de 1575, dado em Évora, pelo qual se proibia a impressão e venda da *Arte de Gramática*, da autoria do Padre Manuel Álvares, sem antes ser vista e aprovada pelos padres da Companhia de Jesus, posto que para isso tivesse licença do Conselho Geral da Inquisição. Qualquer impressor ou livreiro que fosse em contrário destas indicações perderia os volumes.

Colégio de Jesus de Coimbra (F) Alvarás, Cartas e Provisões (SR)
Cota: AUC-IV-1ªE-5-4-8

1688, novembro, 24, Coimbra

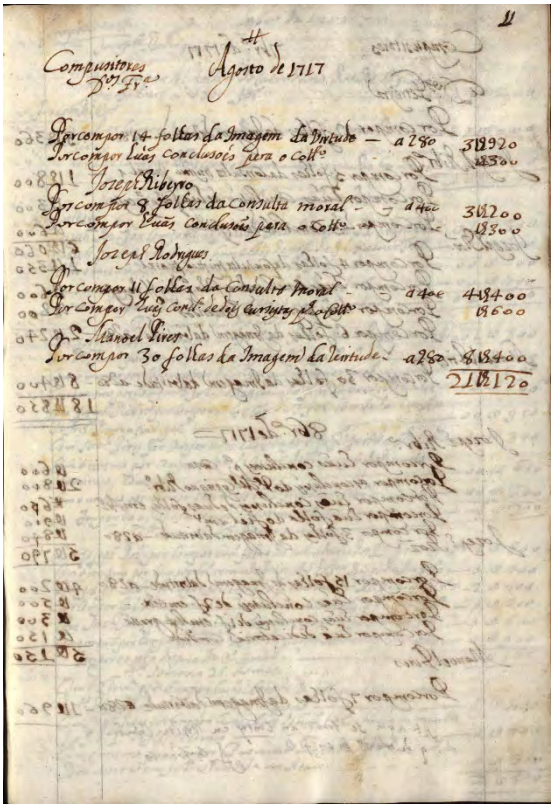
Escritura do contrato e obrigação de dinheiro dado a juros, pela Irmandade de Nossa Senhora das Neves, no Colégio de Jesus de Coimbra, sendo juiz José Ferreira e escrivão João Antunes, ambos livreiros. Por estes últimos, em nome da dita Irmandade, foram emprestados 20 mil réis ao mercador Manuel Barreto, morador na Rua de Quebra-Costas.

Cartório notarial de Coimbra (F); Livros de escrituras (SR), Tab. João Dias Gomes, fl. 34v-35v
Cota: AUC-V-1ªE-8-4-162

1717, agosto, Coimbra

Registo da despesa feita com o trabalho executado por Domingos Ferreira, José Ribeiro, José Rodrigues e Manuel Pires, compositores da Imprensa do Colégio das Artes, da Companhia de Jesus. Entre os trabalhos citados, pode conhecer-se a obra *Imagem da Virtude* do Padre António Franco S.J. que foi imprensa nesse mesmo ano.

Colégio das Artes (F); Livro de despesa da imprensa (DC), 1717--1723, fl. 11
Cota: AUC-IV-1ªE-5-5-5



1743-1753

Registo de quantia de dinheiro entregue ao padre decano do Colégio de Jesus de Coimbra, para «as livrarias», entre 1743 e 1749.

Em 1752 e 1753 é já mencionada a entrega de dinheiro aos Padres Estanislau Manso (1750 e 1751) e Francisco Gião (1752 e 1753). Esta quantia, de 20 mil réis anuais, destinava-se à aquisição de livros para as livrarias de Teologia e de Filosofia, por decisão de Inácio da Silveira, Padre Provincial, quando fez visitação ao Colégio, apesar da oposição dos Padres Pedro da Fonseca e Bento de Almeida.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Livros de receita e despesa (SR), 1743-1758, fl. inum

Cota: AUC-IV-1ªE-25-2-25

Gravura com retrato do Padre Francisco Suárez (s.d.)
Universidade de Coimbra (F); Processos de Professores (SR), cx. 354
Cota: AUC-IV-1ªD-9-2-354

VITRINA 3 – Filosofia Natural e Ciência

1549, março, 16, Coimbra

Carta de ordens menores, subdiácono, diácono e presbítero, concedidas ao Padre Francisco Rodrigues, em Coimbra, no Colégio de São Jerónimo, por D. Francisco da Cruz, bispo de Hipona.

O Padre Francisco Rodrigues, natural de Odemira, filho de Francisco Rodrigues e Helena Jorge entrou na Companhia de Jesus em 1548. Viria a ser professor de Astronomia no Colégio das Artes e reitor do Colégio de Goa, onde faleceu em 1573.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Pergaminhos de Cartas de Ordens (Col.)

Cota: AUC-IV-3ª-Gav. 28, n.º 40

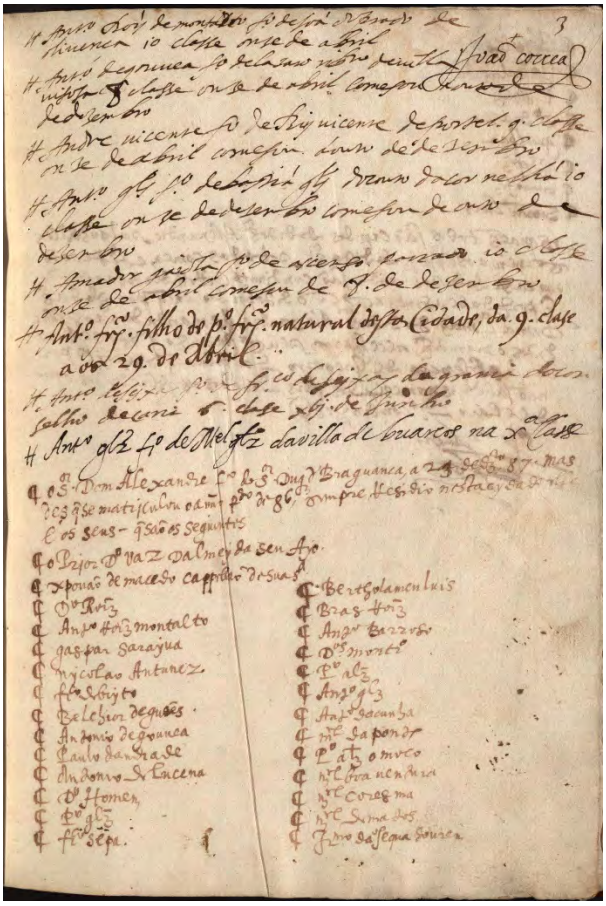
1586-1587

Livro de matrículas do Colégio das Artes, com registo autógrafo do Padre João Correia (na margem superior direita). Foi vice-reitor do Colégio de Jesus de 1580 a 1588 e seu reitor de 1595-1598. Foi no ano letivo de 1586-87 que o Padre João Delgado iniciou em Coimbra o ensino da Matemática, tendo depois saído para Lisboa, onde, em 1590, viria a ser professor na *Aula de Esfera*.

Pode ler-se o registo de matrícula de D. Alexandre de Bragança, filho dos duques de Bragança, que viria a ser inquisidor-geral e arcebispo de Évora, com indicação de todo o seu séquito que nesse ano o acompanhava em Coimbra.

Colégio das Artes (F); Livros de matrículas (SR), «Matrículas das Escolas Menores, 1570-1587», fl. 2v-3

Cota: AUC-IV-1ªE-4-3-8

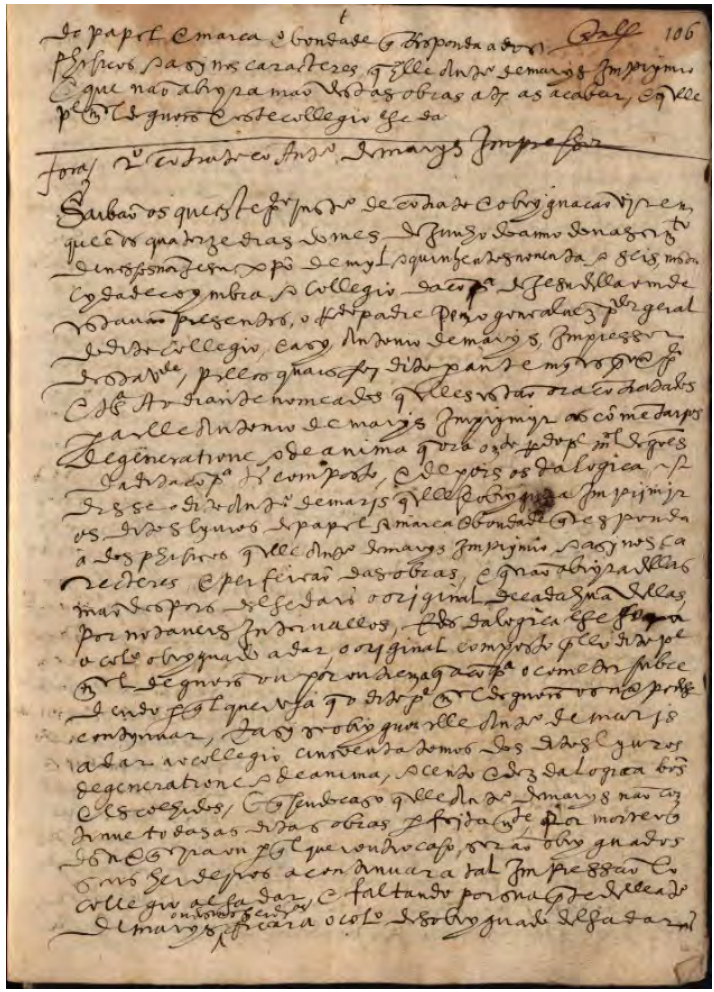


1596, junho, 14, Coimbra

Contrato de obrigação feito pelo Padre Pedro Gonçalves, como procurador-geral do Colégio de Jesus de Coimbra, com o impressor António de Mariz, para que este imprimisse os comentários redigidos pelo Padre Manuel de Góis: "*De generatione*" e "*De anima*".

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Livros de notas (SR), vol. 11, fl. 106-107

Cota: AUC-IV-1ªE-25-3-12



1683

Registo do pagamento de 26$666 réis de ordenado do Padre João dos Reis (ou João König) lente de Matemática, relativo à segunda terça do ano letivo de 1682-1683, assinado pelo Padre Manuel Salgado, procurador do Colégio de Jesus, e por Pascoal Leitão Pereira, escrivão da receita e despesa da Universidade.

Universidade de Coimbra (F); Livros de Folhas de Ordenados (SR); vol. 6, fl. 40v.

Cota: AUC-IV-1ªE-11-5-10

1692

Registo do pagamento de 1$862 réis ao Padre Phelipe Borrel, relativo a 1/3 do ordenado anual que deveria receber, como lente substituto de Matemática, perfazendo 14 lições, até ao último dia de maio. O recibo de pagamento está assinado pelo Padre Simeão Pinto, certamente seu procurador.

Universidade de Coimbra (F); Livros de Folhas de Ordenados (SR); vol. 9, fl. 70.

Cota: AUC-IV-1ªE-11-5-13

Florão tipográfico recolhido na obra *Constituições Synodaes do Bispado do Porto.* Coimbra: no Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1735, p. XXXV.

1693

Registo do pagamento de 21$866 réis ao Padre Alberto Bucoschi, lente de Matemática, correspondente ao período em que lecionou, desde 27 de janeiro, dia em que tomou posse como professor. O recibo de pagamento está assinado pelo Padre João de Góis, provavelmente, seu procurador.

Colégio de Jesus de Coimbra (F) Livros de Folhas de Ordenados (SR), vol. 10, fl. 39 v.

Cota: AUC-IV-1ªE-11-5-14

VITRINA 4 – Culto

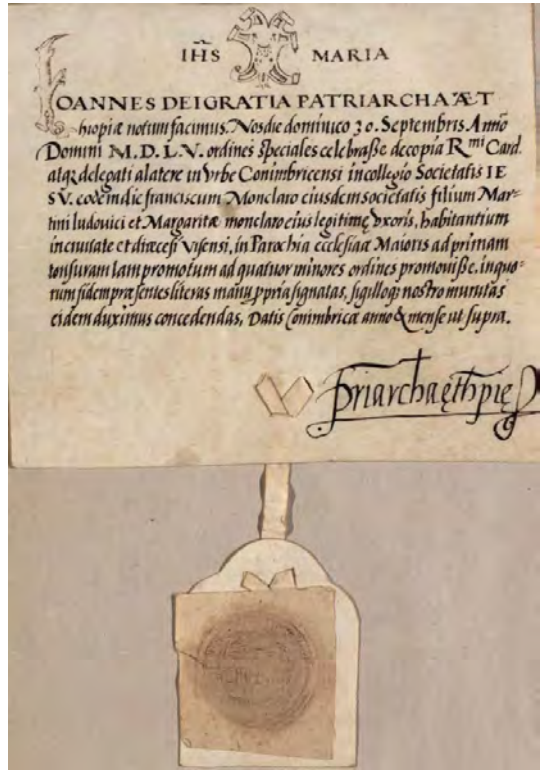
1555, setembro, 30, Coimbra

Carta de ordens menores concedidas a Francisco Monclaro, no Colégio de Jesus de Coimbra, por D. João Nunes Barreto, Patriarca da Etiópia.

Francisco Monclaro S.J., nasceu em Viseu, sendo filho de Martinho Luís e Margarida Monclaro. Viria a ser professor do Colégio das Artes e missionário na Índia. Acompanhou Francisco Barreto (governador da Índia, de 1555 a 1558 e depois capitão-mor das galés, nomeado em 1569) na sua viagem aos territórios do Monomotapa, tendo redigido uma memória desta viagem intitulada «*Relação da viagem que fizeram os padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista do Monomotapa no ano de 1569*».

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Pergaminhos de cartas de ordens (Col.), n.º 38

Cota: AUC-IV-3ª-Gav. 28, n.º 38



1555, outubro, 13, Coimbra

Carta de ordens de Subdiácono, Diácono e Presbítero concedidas a Jorge Rijo S. J. no Colégio de Jesus de Coimbra, por D. João Nunes Barreto, patriarca da Etiópia, também ele inaciano, a quem se deve a introdução da imprensa em Goa, no Colégio de São Paulo. Ali chegou em 1556, acompanhado de João Bustamante, impressor e irmão da Companhia de Jesus e ali foi impresso, no ano seguinte, o *Catecismo de doutrina Cristã* de S. Francisco Xavier.

O Padre Jorge Rijo entrou para a Companhia de Jesus, em Coimbra, em 1548 e aqui viria a falecer em 1614. Foi professor do Padre José de Anchieta, em Coimbra. As suas obras e virtudes foram notáveis, tendo merecido do Padre Francisco Suarez os devidos aplausos.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Pergaminhos de cartas de ordens (Col.)

Cota: AUC-IV-3ª-Gav. 28A, n.º 68

1584, dezembro, 22, Coimbra

Registo de concessão de ordens de Epístola a Lourenço Cardim, da Companhia de Jesus, que teve lugar no próprio Colégio de Jesus, sendo celebrante D. António Bernardes, bispo de Martíria.

O Padre Lourenço Cardim era natural de Viana do Alentejo e viria a falecer no ano seguinte, em 1585, quando a armada em que seguia com destino ao Brasil sofreu um ataque de corsários. Os seus irmãos Diogo Fróis e Fernando Cardim foram igualmente religiosos na Companhia de Jesus, tendo sido, este último, Provincial no Brasil.

Câmara Eclesiástica de Coimbra (SC); Livros de matrículas de ordens (SR), 1581-1585, fl. 78

Cota: AUC-V-3.ª

1616, junho, 14, Roma

Letras comissórias do papa Paulo V enviadas ao arcebispo de Braga, D. Frei Aleixo de Meneses, para que se tome conhecimento da causa da canonização de Inácio de Loyola. Estariam acompanhadas por um rolo de pergaminho, com os artigos pelos quais se devia regular a inquirição sobre a sua vida, costumes e milagres.

Fora já beatificado, podendo celebrar-se uma missa, em sua honra, nas igrejas da Companhia de Jesus de que fora instituidor.

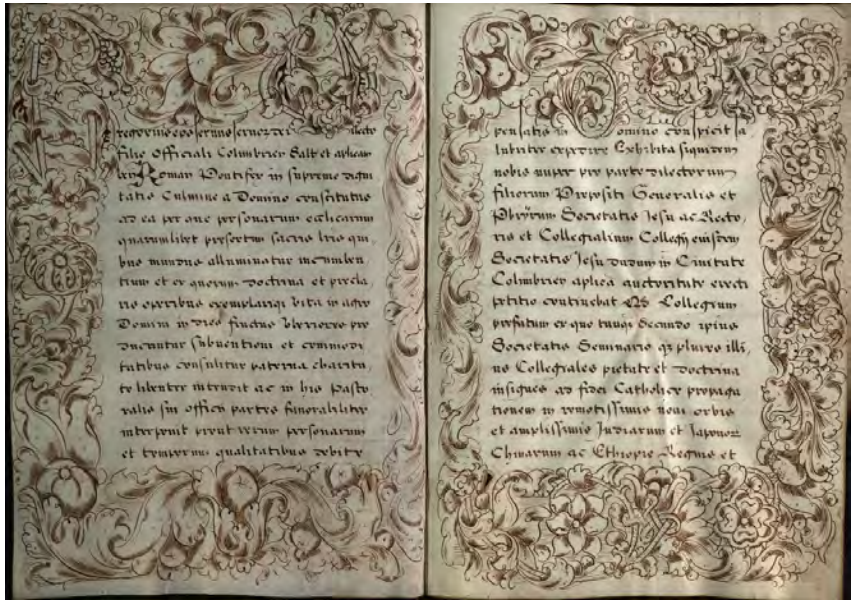
Documento incompleto pela perda dos selos pendentes.
Colégio de Jesus de Coimbra (F); Coleção de pergaminhos (Col.)
AUC-IV-3ª-Gav. 5A – mç. 4 – n.º 80

1622, agosto, 20, Roma

Bula do papa Gregório XV pela qual foram anexadas ao Colégio de Jesus de Coimbra as igrejas de Santo Tirso de Paramos, São Mamede de Vila Maior, Santa Eulália de Sanguedo, Santa Cruz de Lumiares e Santa Cruz de Alvarenga.

Os vigários destas igrejas passaram a ser apresentados pelo Colégio de Jesus.

Documento incompleto pela perda do selo papal.
Colégio de Jesus de Coimbra (F); Coleção de pergaminhos (Col.)
AUC-IV-3ª-Gav. 38, n.º 7



1663, outubro, 27, Lisboa

Carta do Padre João Rodrigues dirigida ao Padre Manuel de Almeida, procurador do Colégio de Jesus de Coimbra. Entre outros assuntos, menciona o envio de verónicas e um crucifixo de marfim,

prometendo que serão enviados pelo Padre Cosme Coelho, através do Colégio de Santarém. Refere a chegada da Índia do Padre António Godinho, bem como a chegada do Padre João Rodrigues, vindo de Roma, depois de ter partido da Índia, em fevereiro de 1663.

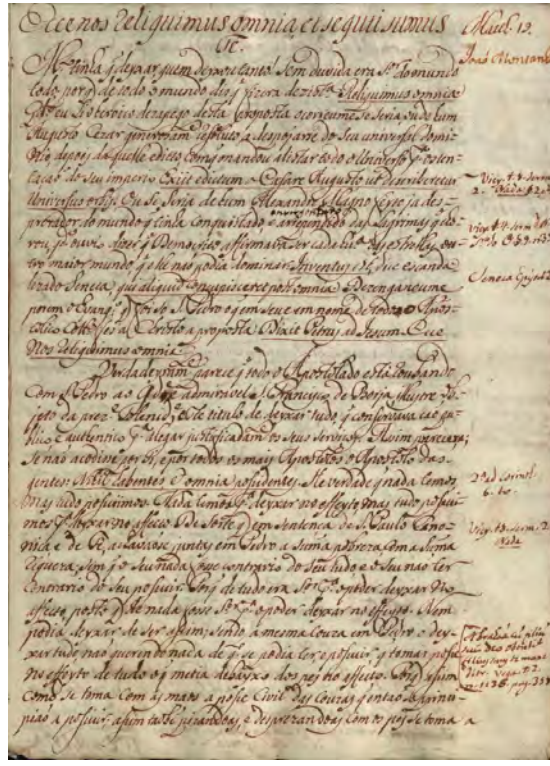
Colégio de Jesus de Coimbra (F); Correspondência (SR), cx. letra R
Cota: AUC-IV-1ªE-19-4

1739, outubro, 10, Coimbra

Sermão dedicado a São Francisco de Borja, pregado no Colégio de Jesus de Coimbra pelo Padre João Montanha.

«*Muito tinha que deyxar, quem deixou tanto! Sem duvida que era senhor do mundo todo, porque de todo o mundo diz que fizera dezistencia!...*»

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Sermões (Col.)
Cota: AUC-IV-3ª-1-3-35



1742, maio, 24, Coimbra

Sermão pregado pelo Padre João Montanha no dia de *Corpus Christi*, na Capela do Colégio da Companhia de Jesus.

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Sermões (Col.)

Cota: AUC-IV-3ª-1-3-33

1748

«*Tombo de medição e demarcação dos bens e propriedades, rendas e foros pertencentes à Capela do Gloriozo e sempre esclarecido S. Francisco Xavier, erigida na igreja do Real Collegio da Companhia de Jesus e Artes da Universidade desta cidade de Coimbra*».

Colégio de Jesus de Coimbra (F); Tombos de medição e demarcação (SR)

Cota: AUC-IV-1.ªE-25-2-24

MESA 1 – A Universidade de Coimbra e a Companhia de Jesus

1632, novembro, 12, Lisboa

Provisão régia de D. Filipe II, fazendo mercê ao Colégio das Artes, da Companhia de Jesus, da livraria do Doutor Francisco Suarez, a pedido do seu reitor, "*sem embargo de se haver comprado com o dinheiro da dita Universidade*".

Universidade de Coimbra (F); Alvarás, cartas e provisões régias (SR), cx. 2

Cota: AUC-IV-1.ªD-2-2-2

1750

«*Livro de receita do cartório da Universidade em que por inventário se descrevem todas as bullas dos Sanctos Padres, cartas e provizois reais, escripturas, livros de fazenda* [...]»

Registo dos documentos que dizem respeito a questões havidas entre a Universidade e o Colégio de Jesus de Coimbra (números 103 a 116).

Universidade de Coimbra (F); Inventários do Cartório (SR)

Cota: AUC-IV-1ªE-1-3-6

MESAS 2 e 3 – A extinção da Companhia de Jesus

1774, julho, 4, Lisboa

Carta régia de doação perpétua e irrevogável à Universidade de Coimbra dos bens seculares da Companhia de Jesus, nomeadamente dos seus Colégios de Braga, Bragança, Coimbra, Elvas, Évora, Faro, Lisboa, Portimão, Porto e Santarém.

Inclui a relação de todos estes bens, assim como dízimos, passais e bens eclesiásticos que tinham estado na posse dos referidos colégios.

Universidade de Coimbra (F)

Cota: AUC-V-3ª-Cofre n.º 32

1775, junho, 17, Lisboa

Relação dos documentos comprovativos dos bens doados à Universidade de Coimbra que se encontravam no "Fisco e Câmara Real", pelo sequestro de bens da extinta Companhia de Jesus, no que diz respeito ao Colégio de Nossa Senhora da Conceição, em Santarém. Todos os referidos documentos foram entregues ao escrivão da Fazenda da Universidade.

Universidade de Coimbra (F); Autos de posse de bens da doação régia de 1774 (DC), fl. 442

Cota: AUC-IV-1.ªE-15-4-47

[Séc. XVIII]

«*Relação das Igreijas que os Extintos Jezuitas aprezentavão até a sua expulsasão destes Reinos: e que pasaraõ para a universidade em virtude da Doasão Regia de 4 de Julho de 1774*».

Universidade de Coimbra (F); Padroado da Universidade (SC), cx. Doc. Av.

Cota: AUC-IV-1.ªE-15-3

[Séc. XVIII]

Inventário dos documentos do cartório do Mosteiro de Roriz que foram entregues à Universidade de Coimbra, na sequência da doação dos bens da extinta Companhia de Jesus, feita por Carta Régia de 4 de julho de 1774. Este mosteiro beneditino fora extinto em 1573, data em que todo o seu património foi doado ao Colégio de São Paulo de Braga, da Companhia de Jesus.

Universidade de Coimbra (F); Fazenda da Universidade (SC), «Bens doados à Universidade em 1774 pertencentes aos Jesuítas e seus colégios» (DC), Vol. 3, fl. 134v-135

Cota: AUC-IV-1.ªE-15-3

Ficha Técnica

TÍTULO: Cultura, Ciência, Culto: testemunhos documentais do Colégio de Jesus de Coimbra

ORGANIZAÇÃO: Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC)

DIREÇÃO: José Pedro Paiva (AUC)

PESQUISA, SELEÇÃO E DESCRIÇÃO DOCUMENTAL: Ana Maria Leitão Bandeira (AUC)

DIGITALIZAÇÃO: Elsa Figo (AUC)

PAGINAÇÃO E GRAFISMO DO CATÁLOGO / MONTAGEM DA EXPOSIÇÃO: Ana Maria Leitão Bandeira, Cláudia Isabel Fernandes Filipe, Carla Simões Fernandes (AUC)

COLABORAÇÃO: António Eugénio Maia do Amaral (BGUC)

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_14

A Conimbriga Urbe Ad Orbem
From Coimbra To The World
An Exhibition of Early Printed Works
(Biblioteca Joanina)

A. E. Maia do Amaral
Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra
ORCID: 0000-0003-2668-0879

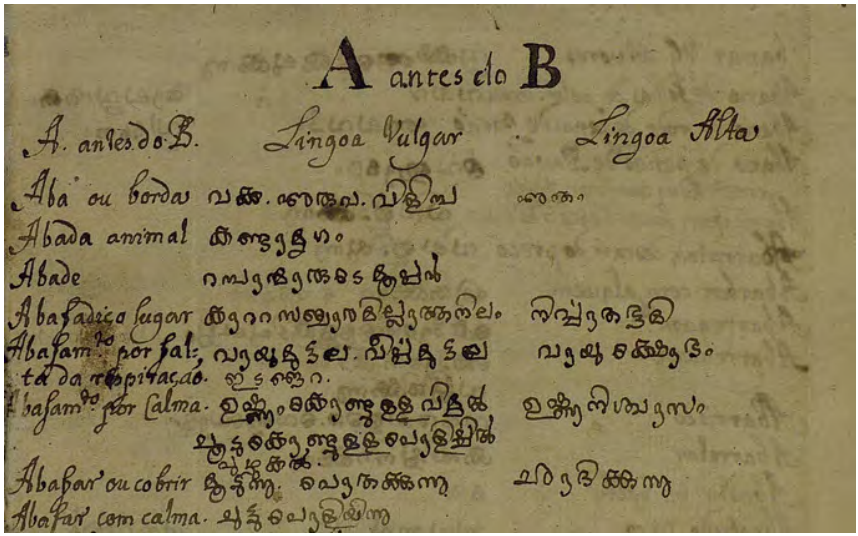
The first Jesuits arrived at Coimbra in 1540, in response to King John III's request to Ignatius of Loyola for priests destined to the Indian Missions. They were Simon Rodrigues, Paul Camerte and Francis Xavier. The Portuguese Rodrigues stayed and laid the foundations of the Portuguese Province of the Order, while Paul and Xavier departed for the East.

In 1542 the Company created a College in Coimbra, the first of a network of similar institutions, which covered the whole world. The College was designed for the training of missionaries, as Portugal, with the exclusive of its *Padroado*, wanted and needed. We evoke with these few names the thousands of Brothers and Fathers who were formed in, or having just passed through Coimbra, spread around the world. The College of Coimbra was an irradiation point for "Culture, Science and Worship".

Index

India
Francis Xavier, 1506-1552
Jasper Bartzoen, 1515-1553
Antonio Criminale, 1520-1549
António Francisco, 1553-1583
Vicente Álvares, 1579-1606
João de Brito (Arul Anandar), 1647-1693
Manuel de Figueiredo, 1688- ?
Manuel de Sá, 1658-1728
Indochina
Diego Carvalho, 1578-1624
Francis de Pina, 1585?-1625
Christoforo Borri, 1583-1632
João de Loureiro, 1710?-1791
China and Tibet
Matteo Ricci (Li Madou), 1552-1610
António de Gouveia (He Dahua), 1592?-1677
Gabriel de Magalhães (An Wensi), 1610-1677
Ferdinand Verbiest (Nan Huairen), 1623-1688
Thomas Pereira (Xu Risheng), 1645-1708
Martino Martini (Wei Kuangguo), 1614-1661
Antoine Thomas (Anduo Pingshi), 1644-1709
Joseph Soares (Su Lin), 1656-1736
António de Andrade, 1580-1634
Japan
Melchior Nunes Barreto (Ba Laiduo), ca. 1520-1571
João Rodrigues Girão, 1558?-1629
Sebastian Vieira (Wei Aila), 1572-1634
Francisco Borges Pacheco, 1565-1626
João Batista Machado, 1582-1617
Africa
Gonçalo da Silveira, 1521 ou 1523-1561
Diogo de Matos, 1588-1633?
Andrés de Oviedo, 1518?-1577
Andrés Gualdámez, 1517-1562
Brazil
Manuel da Nóbrega, 1519-1570
Inácio de Azevedo, ca. 1526-1570
Joseph of Anchieta, 1534-1597
Pedro Dias, 1621-1700
Simão Marques, 1684-1766

India



Detail of *Vocabulario da lingua malavarica* manuscript (Ambalacata, India, 1732)
BGUC Ms. 1090

The Jesuits created in India a Northern Province, Goa, and a Southern one, Malabar. After 1526, there grew in northern India the Muslim Empire of Akbhar, relatively tolerant to different religions. The Jesuits were also able to settle in Agra, the capital of this Mughal Empire.

As soon as he arrived, in 1543, Francis Xavier founded a school. However, the main Jesuit College in India, St. Paul's, next to the Seminary of the Holy Faith in Goa, wasn't founded until 1548. According to Father Simon Rodrigues, this "*should be transformed into a second Coimbra, a University of the Order for Philosophy and Theology*".

Saint **Francis Xavier**, 1506-1552
João de Lucena, 1550-1600
Historia da vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizerão na India os mais religiosos da Companhia de Jesu.
Em Lisboa: per Pedro Crasbeek, 1600.
BGUC RB-37-9

Jasper Bartzoen, 1515-1553
Giovanni Pietro Maffei, S.J., 1533-1603

… Historiarvm Indicarvm libri XVI: Selectarvm item ex India epistolarum…
Florentiae: apud Philippum Junctam, 1588.
BGUC S.P.-Z-14-3

Protomartyr **Antonio Criminale**, 1520-1549
Daniello Bartoli, 1608-1685
Dell' Historia della compagnia di Giesv L'Asia.
In Roma: nella stamperia d'Ignatio de' Lazzeri, 1653.
BGUC 1-11-11-307

Blessed **António Francisco**, 1553-1583
Daniello Bartoli, 1608-1685
Missione al Gran Mogor del Padre Ridolfo [sic] Aquaviva della Compagnia de Giesu: sua vita e morte, e d'altri quattro compagni uccisi in odio della Fede in Salsete di Goa.
Roma: Dalla Stamperia di Gio. Maria Salvioni, 1714.
BGUC R-74-37

Martyr **Vincent Álvares**, 1579-1606
Bartolomeu Guerreiro, 1564-1642
Gloriosa coroa d'esforçados religiosos da Companhia de Iesu mortos polla fe catholica…
Em lisboa: por Antonio Alvarez, 1642.
BGUC R-40-8

Saint **John de Brito** (*Arul Anandar*), 1647-1693
Jean Marie Prat, 1809-1891
Historia de la vida y martirio del beato Juan de Britto … muerto en odio de la fe en el reino de Marava, escrito en francés.
Madrid: Imprenta, Fundaci y Librería de D. Eusebio Aguado, 1854.
BGUC 7-40-2-115

Manuel de Figueiredo, 1688- ?
Manuel de Figueiredo, S.J., 1688- ?
Sermam de acçam de graças pela victoria q. alcançou o … vice--rey e capitam general da India do Bonsulo, inimigo do estado, em 5 de mayo de 1746.
Lisboa: off. de Francisco da Silva, 1747.
BGUC Misc. 270, Nº 4491

Manuel de Sá, 1658-1728
Manuel Caetano de Sousa, 1658-1734

Elogio funebre do … Padre Manoel de Sá, da Companhia de Jesu…

"Collecçam dos documentos, estatutos, e memorias da Academia Real da Historia Portugueza". Lisboa, Vol. XIII (1728), Num. XIII.

BGUC S.P.-Ab-7-9

Indochina

The Tonkin (northern Vietnam) and the Chinese coast in *Tunchinensis historiae* (Lyon, 1652) **BGUC 1-(1)-11-4**

Beginning in the sixteenth century, the Portuguese frequented the territory they called *Cochinchina*, composed of Vietnam, Cambodia, Siam (now Thailand) and Pegu (now Myanmar).

Mendes Pinto travelled there and Luís de Camões shipwrecked in the Mekong delta. But Jesuit penetration in the region only began in 1615 with missions in Cambodia and Tonkin (northern Vietnam), only made possible by the resources diverted from the persecuted mission to Japan by Visitor André Palmeiro, a former professor at Coimbra.

Blessed **Diogo Carvalho**, 1578-1624

Manuel Ferreira, S.J., 1630-1699

Noticias summarias das perseguições da missam de Cochinchina, principiada, & continuada pelos padres da Companhia de Jesu.

Em Lisboa: na Officina de Miguel Manescal, impressor do Santo Officio: impresso à sua custa, 1700.

BGUC V.T.-8-1-8

Francis de Pina, 1585?-1625

Alexandre de Rhodes, S.J., 1591-1660

Tvnchinensis historiae... altero mirables evangelicae predicationis progressus referentur...

Lugduni: Ioan. Bapt. Devenet, 1652.

BGUC 1-(1)-11-4

Christopher Borri, 1583-1632

Cristoforo Borri, 1583-1632

Collecta astronomica, ex doctrina P. Christophori Borri, Mediolanensis, ex Societate Iesu. De tribus caelis, Aereo, Sydereo, Empyreo. Iussu, et studio...

Ulysipone: apud Matthiam Rodrigues, 1631 (Em Lisboa: por Matias Rodrigues, 1629).

BGUC RB-34-10

John de Loureiro, 1710?-1791

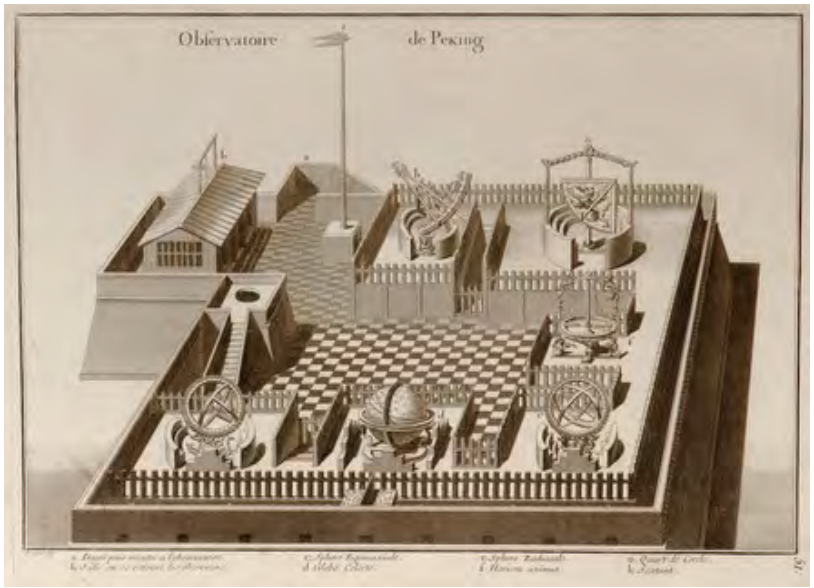
João de Loureiro, S.J., 1710?-1791

Observationes astronomicae.

"Memorias de Mathematica e Physica da Acad. das Sciencias de Lisboa". Lisboa, t. 3, 2ª parte (1814), p. 1-6.

BGUC A-29-31

China and Tibet



View of the *Beijing Observatory*, according to Du Halde (Paris, 1735)
BGUC 1-23-6-208

The number of Jesuits in China was never as large as in India or in Malabar, but their quality was certainly higher. And most of them came from Coimbra.

The Portuguese *Padroado* to some extent protected the Jesuits' penetration in China, via Macao, while the Company's approach of displaying Western science and technology granted access to the Emperor and the Chinese ruling classes and therefore the protection of the missions scattered all over China.

This worked well until other Orders (and other countries), who also coveted access to China, intrigued with the Pope over the Jesuit *accommodatio* and *imitatio*, raising the so called *Chinese Rites* controversy.

Matteo Ricci (*Li Madou*), 1552-1610

Matteo Ricci, S.J., 1552-1610

De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu … libri V …

Lugduni: sumptibus Horatii Cardon: [ex typographeio Ioannis Iullieron], 1616.

BGUC 1-8-3-206

António de Gouveia (*He Dahua*), 1592?-1677

António de Gouveia, S.J., 1592?-1677

Innocentia victrix sive Sententia Comitiorum Imperii Sinici Pro innocentia Christianae religionis lata juridicè per annum 1669.

In Quam Cheu metropoli provinciae Quam tum in Regno Sinarum [i.e. Guangzhou]: [s.n.], 1671.

BGUC Cofre 38

Gabriel de Magalhães (*An Wensi*), 1610-1677

Gabriel de Magalhães, S.J., 1609-1677

Nouvelle relation de la Chine contenant la description des particularités les plus considérables de ce grand empire.

Paris: Claude Barbin, 1688.

BGUC V.T.-7-6-20

Ferdinand Verbiest (*Nan Huairen*), 1623-1688

Antoine Thomas, S.J., 1644-1709

Carta acerca de la muerte del Padre Fernando Verbiest…

In: Phillipe Couplet, 1624-1693 – *Historia de vna gran señora, christiana de la China, llamada doña Candida Hiù…* En Madrid: En la Imprenta de Antonio Roman, 1691. P. 216-246.

BGUC 4-2-24-3

Thomas Pereira (*Xu Risheng* or *Xu Moude*), 1645-1708

Fernão de Queirós, S.J., 1617-1688

Conquista temporal e espiritual de Ceylão.

1ª ed. Colombo: H. C. Cottle, 1916.

BGUC 9-(4)-3-5-1

Martino Martini (*Wei Kuangguo*), 1614-1661

Martino Martini, S.J., 1614-1661

Atlas nuevo de la extrema Asia, o Descripcion geographica del Imperio de los Chinas [Material cartográfico].

A Amsterdam: en costa y en casa de Juan Blaeu, 1659.

BGUC 4 A-20-10-7

Antoine Thomas (*Anduo Pingshi*), 1644-1709

Antoine Thomas, S.J., 1644-1709

Longitvdes d'Avignon et de Conimbre déterminées sur les observations faites…

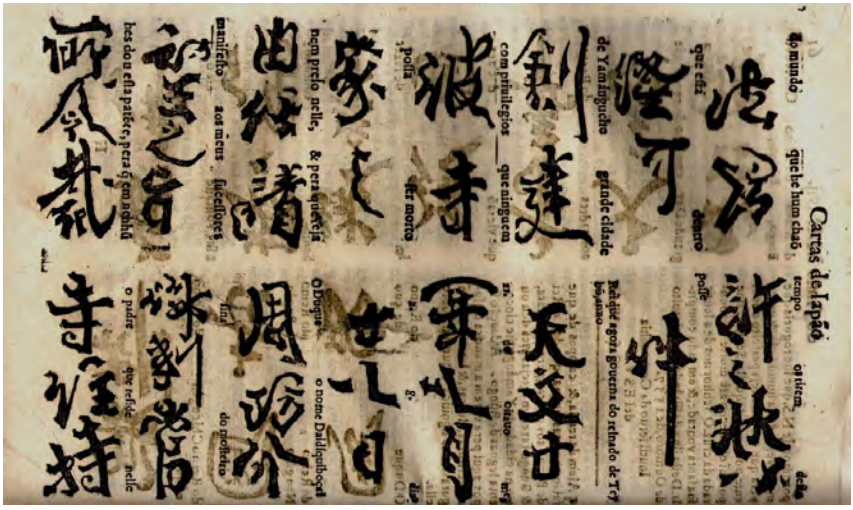
«Journal des Sçavants». Paris (1679), p. 30-31.

BGUC 10-46-1

Joseph Soares (*Su Lin*), 1656-1736
José Soares, S.J., 1656-1736
La libertad de la ley de Dios, en el Imperio de la China.
Lisboa: off. de Miguel Deslandes, 1696.
BGUC 1-11-13-68

António de Andrade, 1580-1634
Manuel da Veiga, S.J.
Relaçam geral do estado da christandade de Ethiopia ... & do que de nouo socedeo no descobrime[n]to do Thybet, a que chamam, gram Catayo.
Em Lisboa: por Mattheus Pinheiro, 1628.
BGUC R-1-8

Japan



The first Japanese characters (barely) executed and printed in Europe (Coimbra, 1570) **BGUC R-28-8**

In Macao, in 1589, Edward de Sande wrote about the Jesuits in Japan: "*We know the name of Coimbra (...) appears frequently in the conversation of the Fathers of the Society of Jesus and the pleasant nostalgia and memories of that College, where many of them were educated, are repeatedly evoked*".*

The first missionaries to Japan were from Coimbra, and here came to study Bernardo of Kagoshima (? -1557), the first Japanese to set foot on European soil. Also in Coimbra were printed for the first time in Europe the characters of a text in Japanese (1570). On its return to Japan the *Tensbō* embassy stayed here, from here was sent to Japan the first European library and perhaps the first Western printing press ever used in that country.

* "*Vrbis Conimbricae nomen (...) crebris usurpatum sermonibus a patribus Societatis, scimus, collegiique Conimbricensis, in quo multi ex illis educati sunt, iucundum saepe desiderium memoriamque renouari.*"
(Duarte de Sande – *De missione...* Colloqvivm trigesimum primum, 1589).

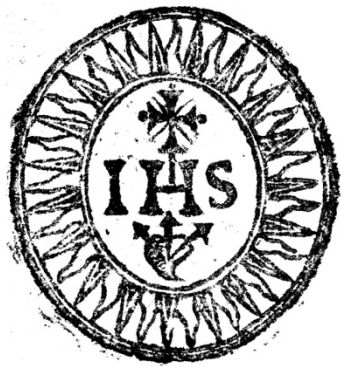
Melchior (or Belchior) **Nunes Barreto** (*Ba Laiduo*), ca. 1520-1571
Fernão Mendes Pinto, 1514?-1583
Peregrinaçam …
Em Lisboa: por Pedro Crasbeeck: a custa de Belchior de Faria, 1614.
BGUC 1-6-22-500

João Rodrigues Girão, 1558?-1629
João Rodrigues Girão, 1558-1633, e outro
Litterae Iaponicae anni MDCVI Chinenses anni MDCVI & MDCVII…
Antuerpiae: Ex Officina Plantiniana: apud Viduam et Filios Io. Moreti, 1611.
BGUC R-72-4

Martyr **Sebastian Vieira** (*Wei Aila*), 1572-1634
Bartolomeu Guerreiro, 1564-1642
Gloriosa coroa d'esforçados religiosos da Companhia de Iesu mortos polla fe catholica…
Em lisboa: por Antonio Alvarez, 1642.
BGUC V.T.-8-9-4

Martyr **Francisco Borges Pacheco**, 1565-1626
Bartolomeu Pereira, SJ, 1588-1650
Paciecidos: libri duodecim …
Conimbricae: expensis Emmanuelis de Carvalho, 1640
BGUC 4 A-16-36-12

Blessed **João Batista Machado**, 1582-1617
António Francisco Cardim, S.J., 1596-1659
Fasciculus e Iapponicis floribus, suo adhuc madentibus sanguine.
Romae: Typis Heredum Corbelletti, 1646.
BGUC RB-37-35



Africa

[The Ethiopian King receives the Patriarch Afonso Mendes]. Detail of a frontispiece by Philip Fruitiers (Coimbra, 1670) **BGUC V.T.-8-8-5**

Beginning in the twelfth century, the myth of a Christian kingdom, ruled by *Prester John*, spread across Europe and also fascinated the Portuguese, especially after the beginning of their overseas Expansion. The Portuguese Pero da Covilhã reached Abyssinia (now Ethiopia) by land, between 1491 and 1493.

It wasn't until 1555, when the differences between Roman Christianity and the Ethiopian faith were already showing, that the Jesuit missions made a timid beginning, trying to convert the *Negus*.

The Jesuit efforf in Africa also reached the Portuguese cities of Marocco, the kingdoms of Angola and Kongo, Ormuz (now Iran), Mozambique and Monomotapa (now Zimbabwe).

Dom **Gonçalo da Silveira**, 1521 ou 1523-1561
Luís de Camões, 1524?-1580
Rimas. Accrescentadas nesta segunda impressão...
Em Lisboa: por Pedro Crasbeeck: a custa de Esteuão Lopez, 1598.
BGUC R-2-12

Diego de Matos, 1588-1633?
Diogo de Matos, 1588-1633?, S.J.
Copia da Carta (...) em que dá conta dos successos da jornada do Emperador contra os villoens de Lastá.
In: Baltasar Teles, S.J., 1596-1675 – *Historia geral de Ethiopia a Alta, ou Preste Joam e do que nella obraram os Padres da Companhia de Iesus.* Em Coimbra: na Offic. de Manoel Dias, 1660. P. 475-477.
BGUC V.T.-8-8-5

Master **Andrés de Oviedo**, 1518?-1577
Nicolau Godinho, S.J., 1561?-1616
De abassinorvm rebvs, déque Aethiopiae Patriarchis Ioanne Nonio Barreto et Andrea Oviedo, libri tres. Nunc primùm in lucem emissi. Lugduni: Sumptibus Horatij Cardon, 1615.
BGUC R-74-28

Andrés Gualdámez (or Galdames), 1517-1562
Francisco de Sousa, S.J, 1649-1712
Oriente conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa...
Lisboa: na Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1710. 2 vol.
BGUC V.T.-10-7-9/10

Brazil

Detail of an anonymous etching "*Venerabilis P. Ioseph Anchieta e(x) Societate Iesu*" from Simão de Vasconcelos, *Vida*... (Lisbon, 1672) **BGUC R-44-1**

The importance of the Jesuits to Brazil was huge, if we think how their missionary activity went along with colonization and was closely connected with the foundation of cities, like Salvador (Juan de Azpilikueta), São Paulo (Joseph Anchieta), Rio de Janeiro (Manuel da Nobrega) and others.

In the vast Brazilian territory, the Jesuits also managed to establish an indigenous communication language, the "common language", of which they were the first grammarians and lexicographers.

Until the expulsion decree, teaching in the Brazilian colony relied almost exclusively on the Inacian network.

Manuel da Nóbrega, 1519-1570
Simão de Vasconcelos, S.J., 1597-1671
Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do novo mundo ...
Lisboa: Na Officina de Henrique Valente de Oliueira, 1663.
BGUC V.T.-14-9-9

Blessed **Inácio de Azevedo**, ca. 1526-1570
[Two letters on the decease of Father Inacio de Azevedo].
In: Giovanni Pietro Maffei, S.J., 1533-1603 – ...*Historiarvm Indicarvm libri XVI: Selectarvm item ex India epistolarum...* Florentiae: apud Philippum Junctam, 1588.
BGUC 4 A-2-4-8

Saint **Joseph of Anchieta**, 1534-1597
José de Anchieta, S.J.,1534-1597
Arte de gramatica da língua mais usada na costa do Brasil.
Ed. facsimilar. São Paulo: Editora Anchieta, 1946.
BGUC 5-41-12

Pedro Dias, 1621-1700
Pedro Dias, S.J., 1621-1700
Arte da lingua de Angola...
Lisboa: na officina de Miguel Deslandes, 1697.
BGUC R-17-37

Simão Marques, 1684-1766
Simão Marques, S.J., 1684-1766
Sermaõ das Santas onze mil Virgens... prégado no real Collegio da Companhia de Jesu da Cidade do Rio de Janeyro...
Lisboa Occidental: Off. de Miguel Rodrigues, 1733.
BGUC Misc. 237, Nº 3957

A CONIMBRIGA URBE AD ORBEM
DE COIMBRA PARA O MUNDO
FROM COIMBRA TO THE WORLD
July 7th to September 30th, 2016
Biblioteca Joanina

Plan and texts:
A. E. Maia do Amaral

Translations:
Rui Pires

Production:
Maria Luísa Sousa Machado
José Alberto Mateus

Director of BGUC:
José Augusto Bernardes

Graphics:
Noozle (Coimbra)

© BGUC 2016

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5_15

Visto de Coimbra: O conceito de uma exposição de memória do lugar
As seen from Coimbra: The concept of a memory place exhibition (Museu da Ciência da Universidade de Coimbra)

Pedro Casaleiro
Observatório Geofísico e Astronómico da Universidade de Coimbra, FCTUC
ORCID: 0000-0001-9783-9379

Introdução

A história dos Jesuítas em Portugal confunde-se com a história da cidade. A referência material mais evidente da sua passagem por Coimbra é o que resta dos edifícios originais do complexo jesuítico que ainda se destacam no recorte da Alta da cidade. Após a expulsão da Companhia, em 1759, Pombal prossegue a sua política de supressão do legado jesuíta tomando posse das construções e adaptando-as a novos usos previstos na reforma da Universidade em 1772. A Igreja do Colégio de Jesus passou a ser a Sé da Diocese de Coimbra, no lado Norte do edifício, no rés-do-chão do lado nascente ficou o Hospital Público e a Faculdade de Medicina e no piso superior do lado nascente a recém-criada Faculdade de *Philosophia*. No refeitório e em parte das cozinhas foi instalado o *Laboratorio Chimico* (**Fig. 1**). O Colégio das Artes retomou a sua primitiva utilização, o de Real Colégio das Artes (*Planta Ichnografica*, 1773). As obras implicaram a demolição das estruturas de ligação entre os edifícios, do ante refeitório e das cozinhas e oficinas assim como uma grande intervenção no lado nascente do antigo Colégio de Jesus, criando uma nova fachada, lateral à igreja. Porém persiste um forte testemunho no edifício, para além da igreja e do claustro principal, que preserva o essencial da sua planta arquitetónica e a matriz jesuíta de construção em volta dos claustros, jardim ou pátio assim como a estrutura abobadada nas salas do piso inferior. O essencial do traçado do Colégio das Artes, na sua vista interior

expressa pelo espaçoso claustro e a rica Capela do Noviciado no piso superior, preserva a memória jesuíta apesar da sua adaptação a hospital no séc. XIX. No edifício do *Laboratorio Chimico* é possível observar os vestígios do refeitório, na grande sala traseira, que se tornaram visíveis após a requalificação em Museu em 2006. Outro dos elementos de memória é a sinonímia do Colégio de Jesus, que passados mais de dois séculos de utilização distinta prevalece como a designação preferencial daquele espaço.

Fig. 1 – Parede interior do *Laboratorio Chimico* onde se identifica um púlpito e uma janela do refeitório jesuíta. Fotografia de Emanuel Brás.

Para a construção de uma exposição sobre a memória do lugar, no local agora ocupado pelo Museu da Ciência (MCUC), seria normal recorrer aos objetos do seu acervo. Este espólio engloba o primitivo museu universitário de História Natural criado no impulso das luzes de Pombal[1], que sempre incluiu coleções de outros objetos, objetos

[1] 'Criado em 1772 – quatro anos após a fundação do Real Museu e Jardim Botânico da Ajuda, de cujas coleções entretanto dispersas recebeu importantes remessas de objetos, e integrado no Museu da Ciência em 2006 – o Gabinete de História Natural da Universidade de Coimbra é hoje o mais antigo museu português. Guardião de

esses que passaram a integrar a coleção de antropologia no fim do séc. XIX. Juntaram-se no Museu da Ciência outras coleções científicas da Universidade no séc. XXI, mas desde o seu início, e de algum modo fazendo justiça ao ímpeto da origem iluminista, as coleções não integram património móvel jesuíta. O principal património jesuíta que restou e foi incorporado pela Universidade de Coimbra consiste no acervo documental e de livro impresso que permanece no Arquivo (AUC) e na Biblioteca Geral (BGUC). A exposição "Visto de Coimbra" inspirou-se nos conteúdos do Ciclo "Cultura, Ciência e Culto" e no Colóquio com o nome da exposição, recorrendo aos fundos das duas mostras prévias cujos catálogos são apresentados nesta obra (Paiva & Bandeira, 2016; Maia do Amaral et al, 2016)[2] e que levantaram as respetivas fontes jesuítas. O desenvolvimento da exposição implicou também a pesquisa e procura de objetos jesuítas que ainda se mantém na esfera da Universidade, assim como o recurso ao empréstimo a outras instituições que detém património jesuíta na cidade de Coimbra. Finalmente recorreu-se ao cruzamento destes acervos com as coleções de instrumentos científicos e de história natural do Museu da Ciência de modo a amplificar e diversificar o caráter das narrativas, espelhando as diferentes vertentes da vida e obra dos jesuítas em Coimbra e no mundo.

O conceito expositivo

A dimensão das contribuições dos autores para os conteúdos da exposição permitiam explorar uma infinidade de temas em diferentes formatos, mas os constrangimentos espaciais colocados pela sala de exposições temporárias do *Laboratorio Chimico*, partilhada com um anfiteatro onde decorrem eventos, limitaram as opções a dois setores principais: o primeiro de menor dimensão onde se conceptualizam os aspetos ligados à história da chegada dos Jesuítas a Portugal e dos seus Colégios em Coimbra; o segundo de maior dimensão e que permitiu explorar a altura da sala, contando a história dos jesuítas

---

grande parte das coleções científicas da Universidade, o Museu da Ciência assume-se como um projeto de gestão conjunta de instituições que, apesar de reunidas sob um só nome, não perderam a sua identidade'. Cordeiro, Cristina (2019:35).

[2] Bandeira, Ana Maria (2020), Cultura, Ciência e Culto, catálogo de exposição, Arquivo da Universidade de Coimbra.

Maia do Amaral, Eugénio (2020). A Conimbriga Urbe ad Orbem, catálogo de exposição, Biblioteca Joanina, Universidade de Coimbra.

no mundo, e das missões Jesuítas na Província portuguesa, até ao momento da extinção da Companhia em Portugal.

Os princípios orientadores deste conceito expositivo tomaram como ponto de partida um ou vários objetos, documentos ou livros, que dominaram o desenvolvimento da narrativa dentro do tema desenvolvido, numa vitrina ou num espaço restrito. Os dois núcleos principais da exposição centraram-se nos aspetos que deram mais visibilidade a Coimbra e contribuíram para o seu prestígio mundial. Na primeira sala, os *Conimbricenses,* os manuais do curso filosófico que comentavam os textos de Aristóteles e que se transformaram em obras de ensino global seguidas nos Colégios da rede (Carvalho, 2019) (**Fig. 2**). Na segunda sala, o papel do primeiro colégio de uma rede educativa mundial no envio dos seus discípulos para o mundo. Apresenta-se a história e biografia de dez personagens jesuítas que passaram por Coimbra e a levaram para a enorme dimensão da província portuguesa. A dimensão física é aqui demonstrada numa ampliação do planisfério da época onde foram marcadas as cinco áreas geográficas jesuítas (**Fig. 3**).

Fig. 2 – Os Conimbricenses, frontispícios das oito obras: *Physicorum* (Coimbra, 1592), *Meteororum* (Lisboa, 1593), *Parva Naturalia* (Lisboa, 1593), *Ethicorum* (Lisboa, 1593), *De Coelo* (Lisboa, 1593), *De Generatione et Corruptione* (Coimbra, 1597), *De Anima* (Coimbra, 1598) e *Dialecticam* (Coimbra, 1606) e de traduções para a língua chinesa, cedidas por Sun Yat-Sen University, Guangzhou, China. Exposição Visto de Coimbra, MCUC. Fotografia de P. Casaleiro.

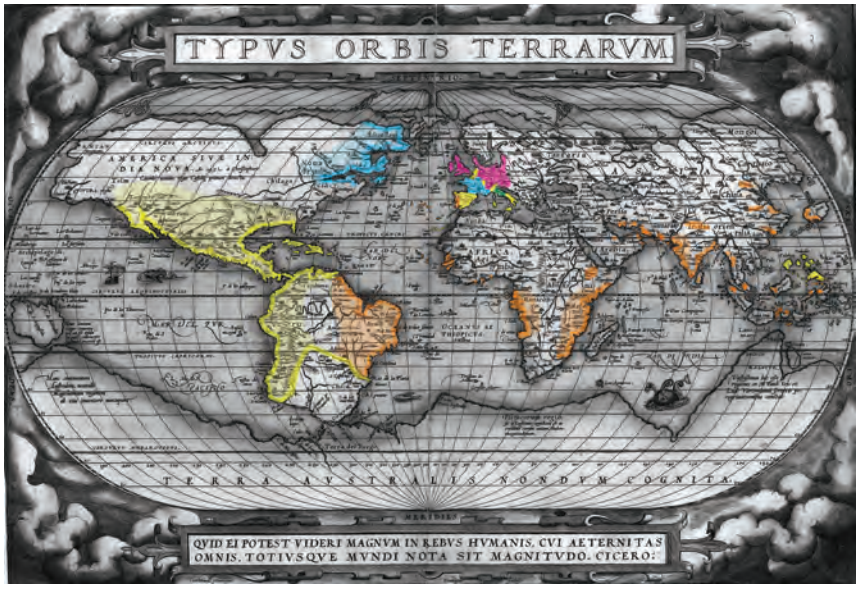


Fig. 3 – Planisfério do Atlas de Ortelius (1570), com marcação das cinco Províncias da Companhia de Jesus no mundo, 1580-1640.
UC Biblioteca Geral (R-70-10).

Tentou-se introduzir em cada um dos subnúcleos uma regra de diversidade de elementos expositivos, promovendo a coexistência de fontes documentais com objetos de arte e objetos de ciência, de modo a criar dinamismo na narrativa (**Fig. 4**). No primeiro nível de leitura abordam-se aspetos de arquitetura, arte, geografia, humanismo, ciência, religião e os jesuítas. No segundo nível dispuseram-se elementos complementares que acrescentam valor estético ou de conteúdo ao tema principal. No terceiro nível, vamos considerar a narrativa textual que exigiu esforços redobrados de redução e simplificação de conteúdos na fase de produção, tendo em conta a reduzida dimensão do espaço de exposição.

Fig. 4 – Setor da missionação no Oriente, segunda sala. Exposição Visto de Coimbra, MCUC. Fotografia de P. Casaleiro.

Os Colégios do Complexo jesuítico de Coimbra

A primeira sala inicia-se por uma imagem ampliada do complexo jesuítico de Coimbra, na água-forte de Carlo Grandi (1732), a única representação iconográfica que inclui o Colégio das Artes, o Colégio de Jesus e as áreas de serviços[3]. Enquadra-se na introdução, história dos jesuítas e dos Colégios de Coimbra, temas que foram distribuídos por duas campânulas. A narrativa histórica apoia-se num conjunto de pequenos objetos e documentos como por exemplo um livro de bolso dos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola (1553, UC Biblioteca Geral, V.T.-18-7-1 c.2) (**Fig. 5**), as constituições jesuítas adotadas em 1554 (1583, *Constitutiones Societatis Iesv…,* UC Biblioteca Geral, R-15-12) (**Fig. 6**), uma maqueta da igreja do primeiro projeto do Colégio de Jesus (Oliveira, 2014), o Alvará do Cardeal D. Henrique para a nova instalação do Colégio das Artes no complexo jesuíta da Alta (1566, Arquivo da Universidade de Coimbra UC-IV-1ªE-5-4-8), duas edições da *Ratio Studiorum* que simbolizam

[3] Para um estudo pormenorizado da evolução dos edifícios jesuítas em Coimbra, ver neste livro Lobo, Rui (2020). Os Colégios de Jesus e das Artes: cronologia da sua construção (1547-1759).

as cerca de cinco décadas até que as regras tomaram a sua forma definitiva na edição de 1599 (Acquaviva, 1586, UC Biblioteca Geral, R-15-10; Acquaviva, 1606, UC Biblioteca Geral, RB-12-14) (**Fig. 7**). A carta do príncipe regente D. Pedro II de 1676, que confirmava a carta régia de Filipe II de 1634, e que por sua vez trasladava uma carta de D. Sebastião de 1576, condenava o procedimento dos estudantes da Universidade que faziam descortesias aos estudantes do Colégio das Artes, em suma atitudes semelhantes às praxes, ordenando que se proceda contra os delinquentes (Arquivo da Universidade de Coimbra AUC-IV-3ª-Gav. 5A-mç. 4-nº 69) (**Fig. 8**). Este núcleo termina com dois retratos dos santos e protagonistas da Companhia de Jesus, Santo Inácio de Loyola (Azpeitia, 1491 – Roma, 1556), o fundador, e S. Francisco Xavier (Xavier, 1506 – Sanchoão, 1552), o missionário, pinturas a óleo sobre tela de Manuel Henriques, 1630-1640, da sacristia da Sé Nova (Diocese de Coimbra) (**Fig. 9 e 10**).

Exercitia
SPIRITVALIA.
IHS
CONIMBRICAE.
M. D. LIII.

10
TESTIMONIA EORVM,
quibus censura exercitiorum
est commissa.

In prima translatione
¶Legimus omnia in volumine hoc digesta, nobisq; valde placuerũt, & ad animarũ salutem imprimis conducibilia sunt visa.

Cardinalis Burgensis.
¶Concedimus vt opus hoc, omni laude dignũ, & Christianæ professioni valde proficuum imprimatur.

Philippus Vicarius.
¶Non poterunt tã sancta exercitia nõ maximum commodũ præstare cuilibet studioso, ideo obuijs etiã vlnis amplectenda sunt.

F. Egidius Foscarius Magister Sacri palatij.

In

11
In secunda translatione.
¶Legimus spiritualia hæc exercitia, placentq; nobis valde, & digna iudicamus, quæ ab omnibus orthodoxæ fidei cultoribus recipiantur, & magni fiant.

Cardinalis Burgensis.
¶Concedimus vt opus hoc omni laude dignũ, & Christianæ professioni valde proficuum, imprimatur.

Philippus Vicarius.
¶Cũ nequeat subsistere diũ Christiana religio sine exercitijs, & meditationibus aliquibus spiritualibꝫ (in meditatione enim ingẽs vates exardescit aſa mea) nullas arbitror magis opportunas ijs, quæ, peculdubio ex scripturarũ studijs, & lõgorerũ vſu natæ sunt.

F. Egidius Foscarius Magister Sacri palatij.

Quidã

Fig. 5 – Livro de bolso dos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola, 1553. UC Biblioteca Geral (V.T.-18-7-1 c.2).

Fig. 6 – As Constituições da Companhia de Jesus, Roma, 1583. UC Biblioteca Geral, R-15-12.

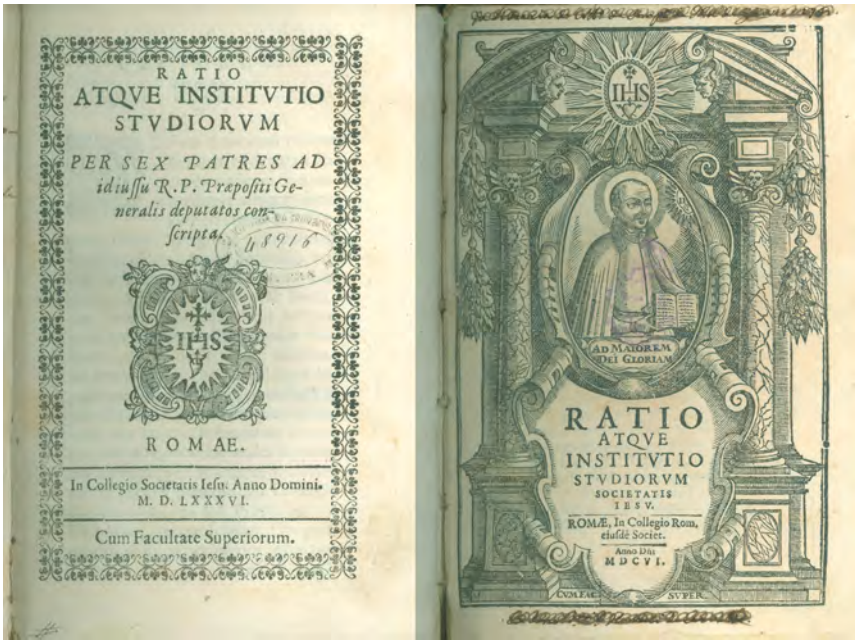


Fig. 7 – Duas edições da *Ratio Studiorum,* Acquaviva, 1586 e 1606.
UC Biblioteca Geral (R-15-10; RB-12-14).

Fig. 8 – Carta do príncipe regente D. Pedro de 1676, … condenava o procedimento dos estudantes da Universidade que faziam descortesias aos estudantes do Colégio das Artes…
Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC-IV-3ª-Gav. 5A-mç. 4-n.º 69).

Fig. 9 – Retrato de Santo Inácio de Loyola (Azpeitia, 1491 – Roma, 1556), por Manuel Henriques (1630-1640), pintura a óleo sobre tela. Sacristia da Sé Nova (Diocese de Coimbra). Fotografia de M. Malva.

Fig. 10 – Retrato de São Francisco Xavier (Xavier, 1506 – Sanchoão, 1552), por Manuel Henriques (1630-1640), pintura a óleo sobre tela. Sacristia da Sé Nova (Diocese de Coimbra). Fotografia de M. Malva.

Cultura, Ciência, Culto

Em três vitrinas menores, situadas nos vãos de janela, mostram-se os temas centrais que resultaram do Colóquio – Cultura, Ciência e Culto. Em Cultura, destaca-se o ensino humanista, da oratória, do teatro e da poesia e o papel do Colégio das Artes de Coimbra como modelo da atividade escolar da Companhia, a par do Colégio Romano e do Colégio Germânico. Em Coimbra encenaram-se as primeiras peças de teatro de tragédias sacras acompanhadas de coros musicais, c. 1559-1562, expressas em manuscritos originais do acervo da Biblioteca Geral. Por ex. a Tragédia da Achabus, *Tragoedia [sic] quae inscribitur Achabus*, 1562 (Fls. 160-217, Ms. 1235, fol. 160r) (**Fig. 11**) com versos de Miguel Venegas 1531-1567?, e a respetiva pauta de música de *Superius* do coro polifónico por D. Francisco de Santa Maria (1532/38-1597), pós 1570 (UC Biblioteca Geral, M.M. 70, fls 86-89v) (**Fig. 12**), os mais antigos Coros conhecidos de teatro humanístico (Miranda, 2002). Como complementos, uma gravura em chapa de cobre (**Fig. 13**), de uma obra jesuíta tendo como imagem central Nossa Srª do Pópulo, rodeada dos santos jesuítas e três irmãos mártires do Japão de 1597 (AUC, IV-1.ªE-2-1-1), uma pena de escrita do séc. XVIII (AUC s/ nº) e jarra floreira em porcelana chinesa do período "família rosa", c. 1740 do Colégio de Jesus, Sé Nova de Coimbra (Museu Nac. Machado Castro, MNMC 1616, C1561).

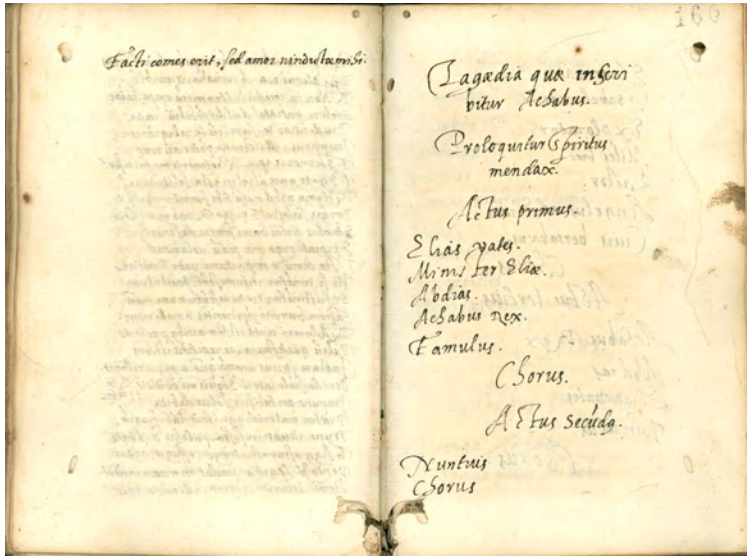


Fig. 11 – Tragédia da Achabus (*Tragoedia [sic] quae inscribitur Achabus)*, 1562, manuscrito. UC Biblioteca Geral, Fls. 160-217 (Ms. 1235, fol. 160r).

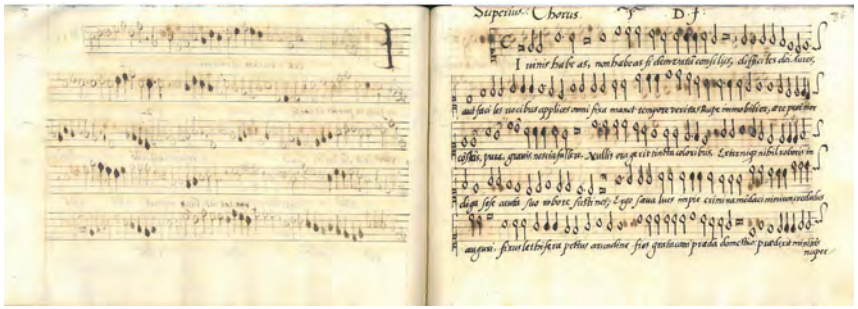



Fig. 12 – Pauta de música de *Superius* do coro polifónico por D. Francisco de Santa Maria (1532/38-1597), pós 1570. UC Biblioteca Geral (M.M. 70) fls 86-89v.

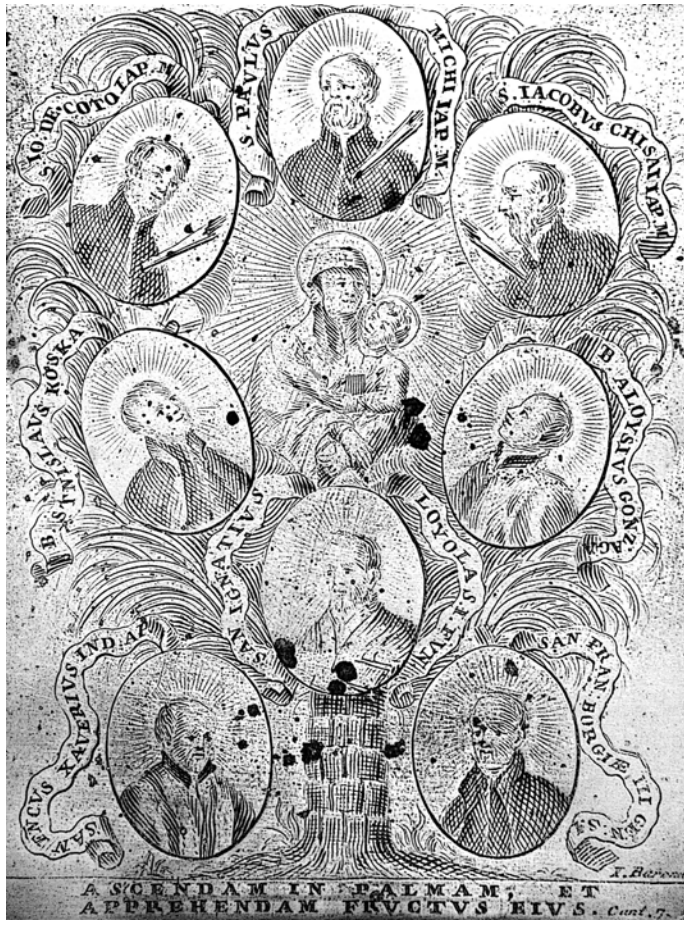


Fig. 13 – Gravura em chapa de cobre, de obra jesuíta com Nª Srª do Pópulo ao centro, rodeada dos santos jesuítas e irmãos mártires do Japão, 1597.
Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC, IV-1.ªE-2-1-1).

No ensino da Ciência, salienta-se a matemática e a astronomia, através do jesuíta Cristovão ou Cristophorus Clavius (1538-1612), estudante no Colégio das Artes de Coimbra de 1556 a 1560 e fundador da tradição científica e do interesse promovido pela matemática na Companhia. Apesar de provavelmente nunca se ter cruzado com Pedro Nunes (1502-1578) durante o período que passou em Coimbra, Clavius tornou-se num dos principais responsáveis pela difusão da sua obra na Europa (Leitão, 2002). O livro de Nunes ilustra esta ligação, *Libro de Algebra en arithmetica y geometria*, 1567 (UC Biblioteca Geral, R-16-7) (**Fig. 14**). O elemento de destaque nesta vitrina é a ilustração da Lua pelo milanês Christophorus Borri (1583-1632) no original da sua obra *Collecta astronómica,* publicada em Lisboa em 1629 (UC Biblioteca Geral, RB-34-10) (**Fig. 15**), e usada como o símbolo da exposição. Faz a ligação ao átrio do Museu onde se apresenta a introdução geral associada a uma vitrina que contém uma réplica de uma das lunetas refratoras, construída por Galileu (1564-1642), usada para realizar a sua ilustração da Lua. Esta foi a primeira observação científica da Lua divulgada no *Mensageiro das Estrelas* (1610). Borri foi um dos notáveis professores de astronomia no Colégio das Artes em 1627-1631. A Lua, por ele observada em Coimbra em 1627, trata-se da mais antiga representação gráfica de uma observação astronómica publicada em Portugal e a segunda, depois de Galileu. São elementos complementares uma Rosa dos Ventos de Jacob Lusuerg, Roma, 1685 (MCUC, AST.I.003), um Astrolábio astronómico ou nocturlábio do séc. XVII (MCUC, AST.I.194) (**Fig. 16**) e uma lente de 1716 (MCUC, FIS. 1983). A lente terá pertencido a um telescópio de refração, com inscrições que remetem para A. Degola, fabricante genovês, e realizada para o astrónomo, Francesco Bianchini (1662-1729), secretário da Comissão de Reforma do Calendário no Vaticano. Pode ter chegado a Portugal pelas mãos de Jesuítas ou através das relações entre Bianchini e o Rei D. João V (Tirapicos, 2016).

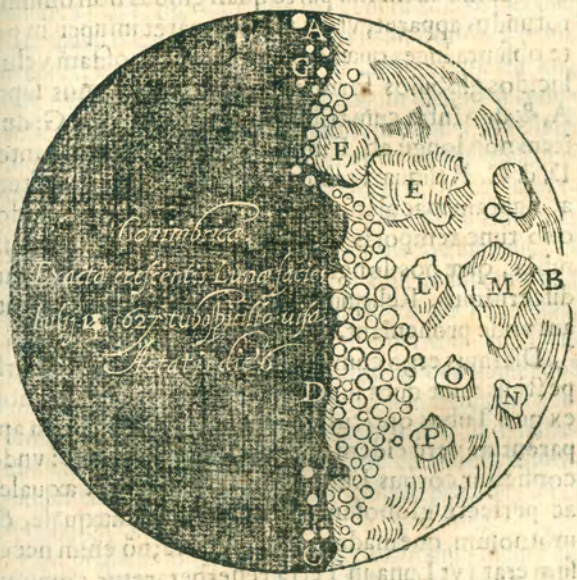
LIBRO
DE ALGEBRA
EN ARITHMETICA
Y GEOMETRIA.

Compueſto por el Doctor Pedro Nuñez, Coſmographo Mayor del Rey de Portugal, y Cathedratico Iubilado en la Cathedra de Mathematicas en la Vniuerſidad de Coymbra.

EN ANVERS.
En caſa de los herederos d'Arnoldo Birckman a la Gallina gorda.
1567.
CON PRIVILEGIO REAL.

Fig. 14 – *Libro de Algebra en arithmetica y geometria*, de Pedro Nunes (1502-1578), Anvers, 1567. (UC Biblioteca Geral, R-16-7).

vibrantur. Quæ omnia facilè patent ex appoſita figura, quæ Longiſpicij ope acurata diligentia ſigillatim, ac penſiculatim per partes oculis in Lunam ſereniſſima nocte lucentem per aliquot horas intentis, ad viuum fuit deſcripta vna cum anno, menſe, die, ac loco inſcripto.



In qua A, B, C, I, eſt ipſum totum Lunæ corpus, cuius pars, vel quaſi medietas A, B, C, eſt Solis lumine illuſtrata, quam intuemur; & pars

alter a

Fig. 15 – *Collecta astronómica,* de *Christophorus Borri* (1583-1632), Lisboa, 1629. UC Biblioteca Geral (RB-34-10).

Fig. 16 – Astrolábio astronómico ou nocturlábio do séc. XVII. Observatório (OGAUC, AST.I.194).

Completam esta vitrina dois exemplares de azulejos didáticos do fim do séc. XVII-séc. XVIII e dois fragmentos de azulejo, ligados ao ensino da ciência. Os azulejos teriam como função apoiar o ensino da matemática, da astronomia e da física nos colégios, os exemplares íntegros fazem parte do acervo do Museu Nacional Machado de Castro (MNMC 5180 e MNMC c1692) (**Fig. 17**)[4]. Os fragmentos foram encontrados em escavações e sondagens realizadas no complexo pela Universidade, em 2010, e validam a existência destes objetos naquele espaço (Simões, 2011). O seu fabrico será posterior a 1652, data cronografada no azulejo de astronomia exposto, da passagem do cometa Hevelius, e a 1654, data da versão dos *Elementos de Euclides*, de Tacquet, de onde foi reproduzido o exemplar de matemática. Podem ter sido encomendados pelos Jesuítas, na sequência da carta de Tirso González, Geral da Companhia, datada de 1692, referindo diversas medidas para melhorar o "*nível do ensino da*

[4] Ver também, neste livro, Leal Duarte, António; Simões, Carlota e Gil, Francisco (2020) Azulejos que testemunham o ensino das ciências nos colégios jesuítas em Coimbra.

Matemática na província portuguesa", particularmente nas escolas de Coimbra e de Évora (Leal-Duarte & Simões, 2007). A sua produção é apontada por Leitão & Gessner (2014) para c. 1740, após a publicação da tradução da obra de Tacquet para o português em 1735. O desaparecimento destes testemunhos estará ligado a um dos argumentos de Pombal para a expulsão da Companhia, que apontava as limitações do ensino jesuíta da ciência. Tratando-se de uma encomenda de centenas de exemplares em Coimbra, Pacheco (2011) refere que o potencial fabricante na cidade poderá ter sido a oficina de Agostinho de Paiva.

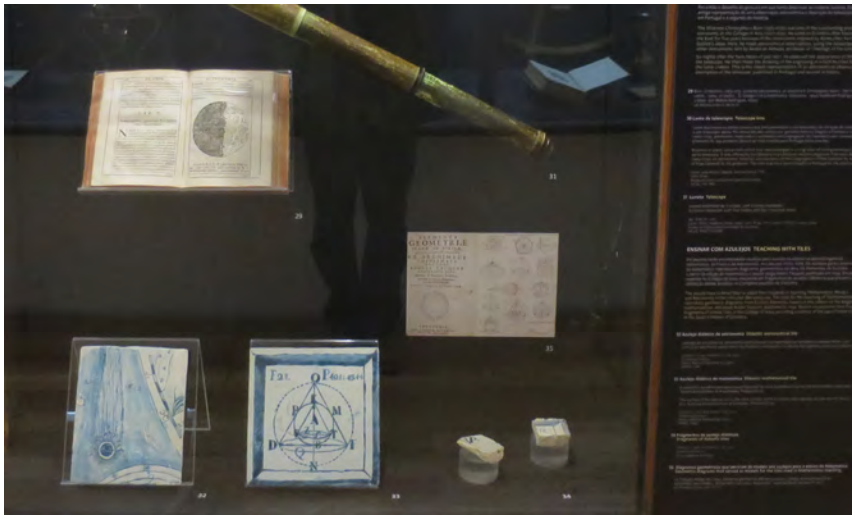


Fig. 17 – Azulejos didáticos, ligados ao ensino da matemática e da astronomia nos colégios jesuítas de Coimbra, c. 1740. Museu Nacional Machado de Castro (MNMC 5180 e MNMC 11720). Fotografia de P. Casaleiro.

Segue-se a vitrina sobre o Culto, tema iniciado por uma das obras-primas da exposição, o retábulo de Nª Srª do Pópulo do Colégio das Artes (**Fig. 18**), de autor desconhecido. Representa o mais antigo e mais venerado ícone mariano de Roma que se encontra na Basílica de Santa Maria la Maggiore, cuja reprodução foi autorizada aos jesuítas e divulgada na rede mundial de colégios (Craveiro & Trigueiros, 2011). Esta imagem está à guarda do Centro Hospitalar da Universidade de Coimbra (CHUC) onde se pode admirar na capela do hospital central. O culto mariano teve um papel menor no início da Companhia e foi intensificado por São Francisco Borja (1510-1572), terceiro geral, fundador do Colégio

Romano e promulgador da primeira *Ratio Studiorum* (1569). Na vitrina encontra-se um sermão pelo Padre João Montanha, dedicado a São Francisco Borja, pregado no Colégio de Jesus de Coimbra a 10 outubro de 1739 (Arquivo UC-IV-3ª-1-3-35), ao lado de uma Bula do papa Gregório XV, Roma, 20 de agosto de 1622 (Arquivo UC-IV-3ª-Gav. 38, n.º 7) que anexa outras igrejas da região aos jesuítas. Alguns objetos completam a mostra entre os quais um turíbulo em prata com decoração exótica, onde se queima o incenso, do início do séc. XVII, pertença do Museu Nacional Machado de Castro (MNMC6509; O192) (**Fig. 19**) e dois braços relicários, um deles da mártir cristã Santa Úrsula na lenda das onze mil virgens, à qual se devotou o culto jesuíta na igreja do Colégio de Jesus (Diocese de Coimbra, séc. XVII-XVIII) (**Fig. 20**).

Fig. 18 – Retábulo de Nª Srª do Pópulo de autor desconhecido, sec. XVI-XVII, Colégio das Artes de Coimbra. Centro Hospitalar da Universidade de Coimbra (CHUC). Fotografia de J. Armando Ribeiro.

Fig. 19 – Turíbulo em prata para a queima do incenso, com decoração exótica, início do séc. XVII, Sé Nova. Museu Nacional Machado de Castro (MNMC6509; O192). Fotografia de P. Casaleiro.

Fig. 20 – Braço relicário da lenda das onze mil virgens, séc. XVII-XVIII. Diocese de Coimbra.

Os Conimbricenses

Na grande vitrina, inserida no tardoz do anfiteatro, estão em destaque dois temas sobre a atividade dos colégios, o ensino pré-universitário e a ordenação dos padres jesuítas com vista à missionação no padroado português. O estudo do latim e dos clássicos inseria-se no plano de estudos do Colégio das Artes que permitia o acesso aos estudos teológicos e à Universidade. A realização dos exames de acesso passava por este Colégio, um exclusivo detido

pelos jesuítas até 1708. O ensino era organizado em dois níveis, o das humanidades e o da filosofia (Carvalho, 2019). As primeiras obras em exposição referem-se às humanidades que incluíam o ensino do latim e da retórica. A Gramática do padre Manuel Álvares (1526-1583) de 1572 era um livro de grande sucesso nos colégios europeus (UC Biblioteca Geral, B. Joanina, 1-(23)-23-340) (**Fig. 21**). Acompanha-a um documento legal que confere privilégios aos Jesuítas na aprovação da impressão desta obra pelos padres da Companhia, um alvará régio de D. Sebastião de 6 de Maio de 1575 (Arquivo UC, AUC-IV-1ªE-5-4-8). O ensino da Retórica também seguia uma obra de grande difusão do padre Cipriano Suárez (1524--1593), obrigatória no primeiro nível de estudos, com a síntese das teses de Aristóteles, Cícero e Quintiliano, de 1562 (UC Biblioteca Geral, R-13-25) (**Fig. 22**).

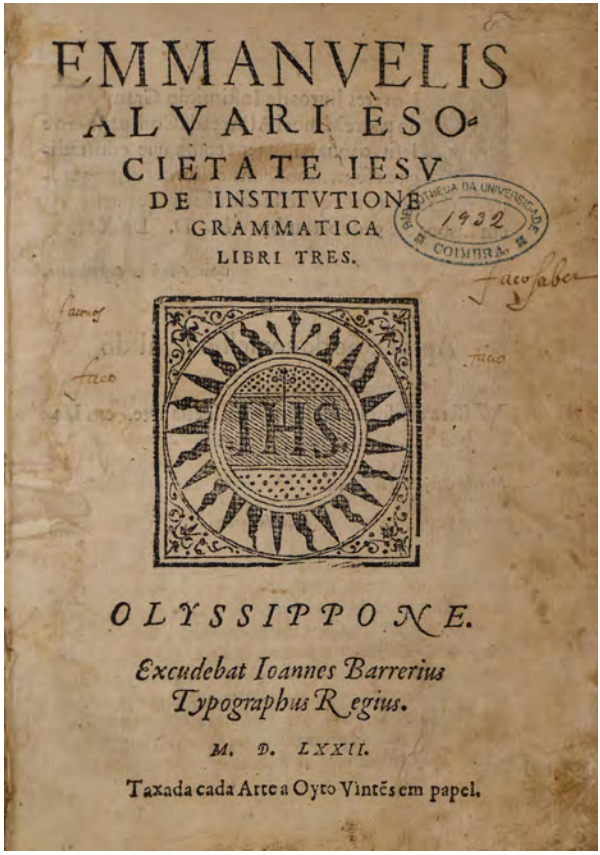

EMMANVELIS
ALVARI ESO
CIETATE IESV
DE INSTITVTIONE
GRAMMATICA
LIBRI TRES.
BIBLIOTHECA DA UNIVERSIDADE
1932
COIMBRA
IHS
OLYSSIPPONE.
Excudebat Ioannes Barrerius
Typographus Regius.
M. D. LXXII.
Taxada cada Arte a Oyto Vintẽs em papel.

Fig. 21 – A Gramática do padre Manuel Álvares (1526-1583), 1572. UC Biblioteca Geral, B. Joanina (1-(23)-23-340).

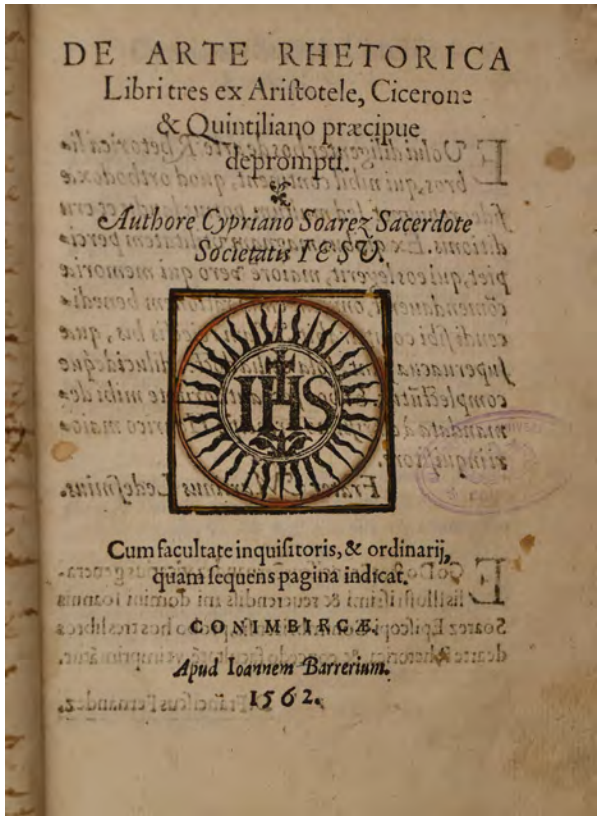

DE ARTE RHETORICA
Libri tres ex Aristotele, Cicerone
& Quintiliano præcipue
deprompti.
Authore Cypriano Soarez Sacerdote
Societatis IESV.
IHS
Cum facultate inquisitoris, & ordinarij,
quam sequens pagina indicat.
CONIMBRICÆ.
Apud Ioannem Barrerium.
1562.

Fig. 22 – A Retórica do padre Cipriano Suárez (1524-1593), 1562. UC Biblioteca Geral (R-13-25).

No segundo nível, da filosofia, Aristóteles era a autoridade na Europa. As aulas consistiam em comentar os seus textos seguindo obras de tradução de referência, como os comentários de Averróis, entre o mais destacado (1560, *Aristotelis Stagiritae Omnia…*, UC Biblioteca Geral, B. Joanina, 1-1-9-83) (**Fig. 23**). Este volume foi substituído pelos Conimbricenses, designado por Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra (Carvalho, 2019). Os oito compêndios do curso, depois de aprovados pela *Ratio Studiorum* passaram a constar dos programas dos colégios da rede e levaram o nome de Coimbra aos quatro cantos do mundo[5]. Reproduzem-se os frontispícios das oito obras: *Physicorum* (Coimbra, 1592), *Meteororum* (Lisboa, 1593), *Parva Naturalia* (Lisboa, 1593), *Ethicorum* (Lisboa, 1593), *De Coelo*

[5] Sobre os Conimbricenses, ver também, neste livro: Carvalho, Mário Santiago (2020). De Coimbra a Pequim: história e geografia do aristotelismo "conimbricense".

(Lisboa, 1593), *De Generatione et Corruptione* (Coimbra, 1597), *De Anima* (Coimbra, 1598) e *Dialecticam* (Coimbra, 1606) assim como algumas traduções para a língua chinesa gentilmente cedidas pela Sun Yat-Sen University, Guangzhou, China. Foi através do trabalho desenvolvido em Coimbra que Aristóteles chegou à Índia, China e à América do Sul (Carvalho, op.cit.).

LOGICA

Tomus primus operum

ARISTOTELIS

STAGIRITAE,

PERIPATETICORVM PRINCIPIS,

Logicæ partem complectens vniuerſam, quæ compoſitiuam, iudicatiuam, necnon inuentiuam concernit,

CVM AVERROIS CORDVBENSIS, SOLERTISSIMI peripateticæ diſciplinæ interpretis, variis in eandem commentariis.

RESTITVIMVS SVO CVIQVE LOCO Auerr. Epithomata, ac Quæſita iuxta librorum ordinem.

ACCESSIT HVIVS TOMI DIGRESSIONVM Index, typis hactenus haudquaquã excuſus.

OMNIA AD VETEREM CONVERSIONEM, SECTIONIBVS tamen, ſummarijs, argumentis, atq; poſtillis illuſtrata, in nouum alioqui faciliorem, venuſtioréq; digeſta ſeriem.

Quæ hic continentur ſeptima oſtendet pagina.

Cum ſummi Pontificis, Gallorum Regis, Senatuſq; Veneti decretis.

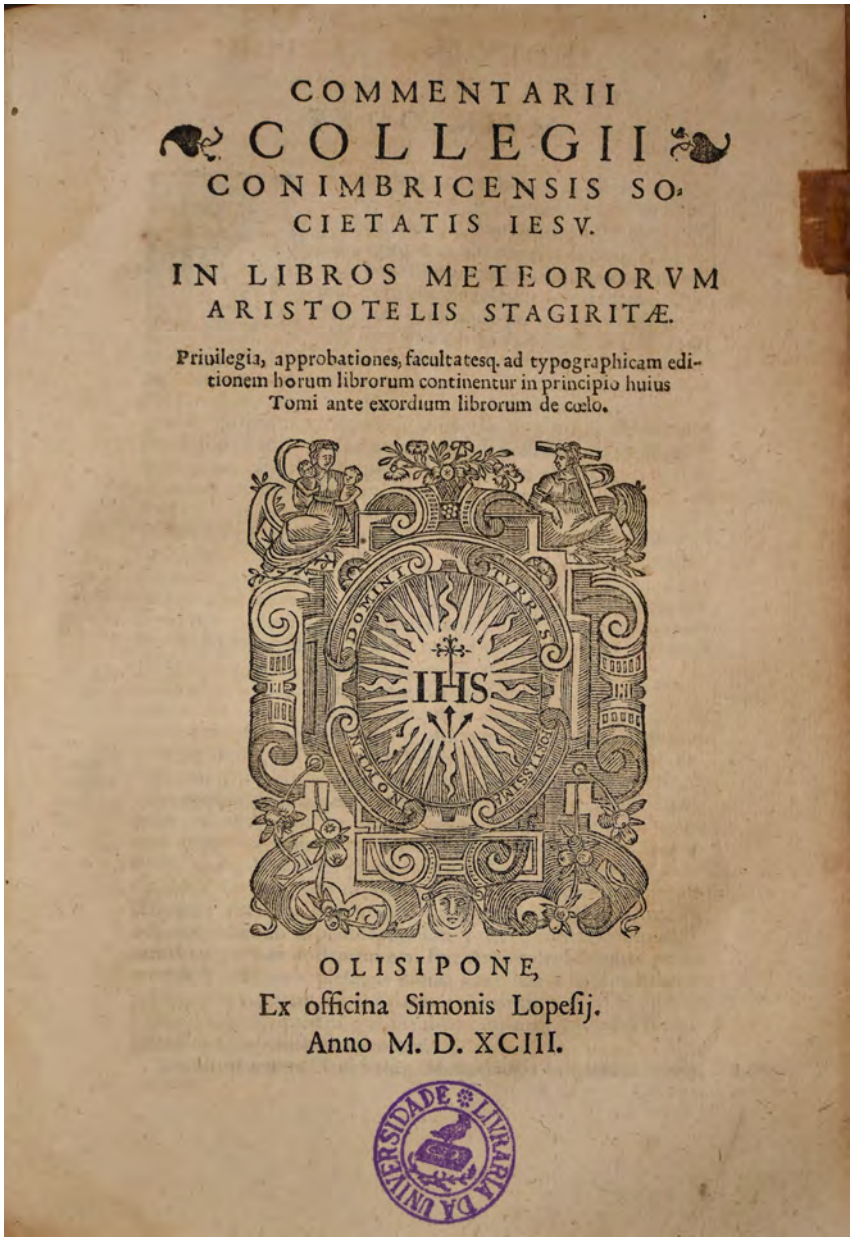
VENETIIS M D L X.

Fig. 23 – A Lógica de Aristóteles (*Aristotelis Stagiritae Omnia…),* com comentários de Averróis, 1560. UC Biblioteca Geral, B. Joanina (1-1-9-83).

Foram selecionados três volumes dos Conimbricenses para a exposição: *Physicorum* de 1592 (UC Biblioteca Geral, B. Joanina,

2-8-13-10), *Meteororum* de 1593 (UC Biblioteca Geral, B. Joanina, 2-8-13-6) ambas de Manuel de Góis (1543-1597) e *Dialecticam* de 1606 (UC Biblioteca Geral, B. Joanina, 2-8-13-12) de Sebastião do Couto (1567-1639) (**Fig. 24, 25, 26**). Este último surge junto a uma edição de Pedro da Fonseca (1528-1599), sem dúvida a introdução anterior mais desenvolvida ao volume da Lógica (ou Dialética) (UC Biblioteca Geral, R-4-25) (**Fig. 27**). Fonseca integrou a equipa dos Conimbricenses, mas acabou por abandonar o projeto cabendo o volume da Dialética ao padre Sebastião do Couto.

Fig. 24 – *Physicorum...*, de Manuel de Góis (1543-1597), Coimbra, 1592. UC Biblioteca Geral, B. Joanina (2-8-13-10).


COMMENTARII
COLLEGII
CONIMBRICENSIS SO-
CIETATIS IESV.

IN LIBROS METEORORVM
ARISTOTELIS STAGIRITÆ.

Priuilegia, approbationes, facultatesq. ad typographicam editionem horum librorum continentur in principio huius Tomi ante exordium librorum de cœlo.

IHS

OLISIPONE,
Ex officina Simonis Lopesij.
Anno M. D. XCIII.

UNIVERSIDADE LIVRARIA DA

Fig. 25 – *Meteororum…*, de Manuel de Góis (1543-1597), Lisboa, 1593.
UC Biblioteca Geral, B. Joanina (2-8-13-6).

Fig. 26 – *Dialecticam...*, de Sebastião do Couto (1567-1639), Coimbra, 1606.
UC Biblioteca Geral, B. Joanina (2-8-13-12).

INSTITVTIONVM
DIALECTICARVM
LIBRI OCTO.
Autore Petro Fonseca Doctore
Theologo Societatis
IESV.
COIMBRA
34,958.
IHS
Cum priuilegio Regio, facultate Inquisitoris,
& Ordinarij:
CONIMBRICÆ.
Apud Anton. Barrerium Typ. Vniuersit.
Anno Dñi 1590.

Fig. 27 – Lógica, ou Dialética, de Pedro da Fonseca (1528-1599), Coimbra, 1590. UC Biblioteca Geral (R-4-25).

O volume de física constitui um importante instrumento que dá uma ideia exata e praticamente enciclopédica do estado da "física" europeia universitária no momento prévio à chamada revolução

cartesiana, pois o próprio Descartes estudou por este volume (Carvalho, 2019). Esta obra, juntamente com a da Meteorológica (*Meteororum*), dá lugar a uma mostra de instrumentos científicos astronómicos entre os quais se destaca o astrolábio náutico "Coimbra", em bronze com 51 cm de diâmetro, de 1675, um dos tesouros do Observatório Geofísico e Astronómico da Universidade (OGAUC, I-002) (**Fig. 28**). Ligado ao volume da Física, mostra-se ainda um contrato de impressão da obra, entre o Colégio de Jesus e um dos impressores da Universidade, António de Mariz, de 2 de Abril de 1591 (Arquivo, AUC-IV-1ªD- 25-3-11).

Fig. 28 – O astrolábio náutico "Coimbra", em bronze, 1675, 51 cm de diâmetro. Observatório Geofísico e Astronómico da Universidade (OGAUC, I-002).

A importância do Colégio de Coimbra na ordenação de padres jesuítas é ilustrada por um conjunto de dezasseis cartas de ordens e livro de matrículas, que se encontram preservados no Arquivo da Universidade (Arquivo UC, AUC-V-3ªArm1) (**Fig. 29**). São acompanhados pela obra de António Franco, *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra em Portugal*, de 1719 (UC Biblioteca Geral, J.F.-39-6-7) (**Fig. 30**). Franco congrega narrativas de histórias de vida edificantes de jesuítas, a partir de manuscritos, relatos, catálogos e cartas ânuas, no sentido de cativar a vocação dos jovens (Urbano, 2014).

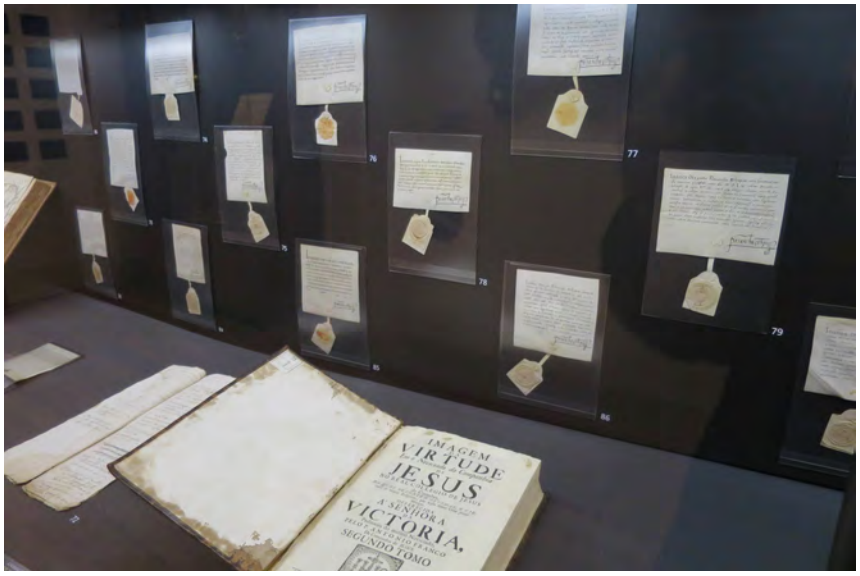


Fig. 29 – Cartas de ordens e livro de matrículas jesuítas do Colégio e Jesus de Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC-V-3ªArm1). Exposição Visto de Coimbra, MCUC. Fotografia de P. Casaleiro.

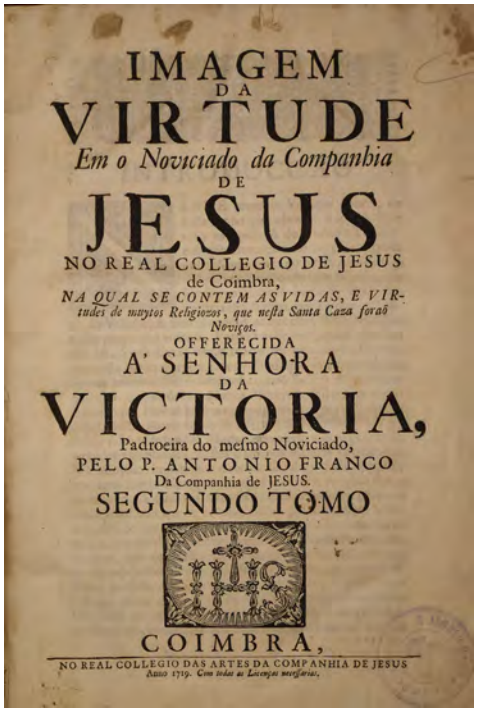


IMAGEM
DA
VIRTUDE
Em o Noviciado da Companhia
DE
JESUS
NO REAL COLLEGIO DE JESUS
de Coimbra,
NA QUAL SE CONTEM AS VIDAS, E VIR-
tudes de muytos Religiozos, que nesta Santa Caza forão
Noviços.
OFFERECIDA
A' SENHORA
DA
VICTORIA,
Padroeira do mesmo Noviciado,
PELO P. ANTONIO FRANCO
Da Companhia de JESUS.
SEGUNDO TOMO
COIMBRA,
NO REAL COLLEGIO DAS ARTES DA COMPANHIA DE JESUS
Anno 1719. Com todas as Licenças necessarias.

Fig. 30 – *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra em Portugal*, de António Franco, Coimbra, 1719. UC Biblioteca Geral (J.F.-39-6-7).

Termina este setor num dos elementos chave da exposição, a ilustração mais elaborada da árvore inaciana, por Kircher (1671), que representa as cinco Províncias da Companhia no mundo: Italiana, Portuguesa, Espanhola, Francesa e Germânica. Pode ser vista na obra *Ars magna lucis et umbrae in X libros digesta*..., (UCFCT Física L.A/535/KIR) (**Fig. 31**). Santo Inácio é representado de joelhos junto à raiz da árvore de onde partem as naus, seguindo pelo tronco, estabelece-se a cronologia das assistências, até às folhas com a designação dos locais onde se construíram igrejas e colégios. Esta representação serve de mote à segunda parte da exposição. O Colégio de Coimbra surge como o primeiro de uma rede educativa mundial de formação de missionários do Padroado Português. Portugal tinha o direito exclusivo concedido pela Santa Sé, para o financiamento e organização das atividades religiosas nas terras e domínios descobertos pela Coroa. Este período, entre 1550 e 1650, é considerado o Século de Ouro da expansão Jesuíta e a primeira globalização do conhecimento.

Fig. 31 – Árvore inaciana, in Kircher (1671), *Ars magna lucis et umbrae in X libros digesta*..., representa as cinco Províncias da Companhia de Jesus no mundo. UCFCT Física (L.A/535/KIR). Fotografia J. Armando Ribeiro.

Apresentam-se curtas biografias de dez destacados missionários que estudaram ou passaram por Coimbra, e seguiram o seu caminho pelo padroado jesuíta português (na ordem em que surgem na exposição): São João de Brito (Lisboa, 1647 – Oriyur, Índia 1693), António de Andrade (Oleiros, 1580 – Goa, 1634), Matteo Ricci (Macerata, 1552 – Pequim, 1610), Tomás Pereira (S. Martinho do Vale, Famalicão, 1646 – Pequim, 1708), Bernardo de Kagoshima (Kagoshima, ? – Coimbra 1557), Cristovão Ferreira (Torres-Vedras, c. 1580 – Nagasaki, 1650), Manuel de Almeida (Viseu, 1580 – Goa, 1646), António do Couto (São Salvador, Angola ? – Luando, 1666), Manuel da Nóbrega (Sanfins do Douro, Alijó, 1517 – Rio de Janeiro, 1570), São José de Anchieta (San Cristóbal de La Laguna, 1534 – Reritiba, 1597), entre outros.

De Coimbra para o Mundo

A segunda sala é marcada no topo pelo elemento gráfico do planisfério que revela a abrangência da região geográfica da província portuguesa e constitui o núcleo sobre o missionário. No resto da sala desenvolvem-se as três grandes regiões – Oriente, África e América do Sul. A cenografia é marcada por reproduções de ilustrações de obras jesuítas da época, em grande dimensão. Uma vez que prevalece a altura, as ilustrações, assim como os objetos e outros elementos expositivos, tiram partido do pé-direito do *Laboratório Chimico* (cerca de 9m). Um pequeno núcleo sobre a expulsão e extinção da Companhia de Jesus termina a exposição.

O núcleo do missionário transfere a informação geográfica contida na árvore inaciana de Kircher para uma reprodução do planisfério do Atlas de Ortelius (1570) com cerca de 2m de largura (UC Biblioteca Geral, R-70-10) onde as cinco assistências são marcadas com manchas de cor (Italiana em verde, Portuguesa em laranja, Espanhola em amarelo, Francesa a azul e Germânica em rosa). Este exercício desmistifica a escala da árvore de Kircher e evidencia a dimensão da província portuguesa que no período de união das coroas ibéricas (1580-1640) envolve a maior parte do mundo. Esta dimensão do lado português é inversa à capacidade da Companhia em Portugal, sendo que a rede de colégios e missões absorvia cerca de metade dos efetivos jesuítas portugueses. Esta situação levou à participação de jesuítas das outras províncias, autorizados pela Santa Sé, na assistência portuguesa, com maior incidência no Oriente onde os jesuítas estrangeiros atingiram cerca de 34% dos efetivos[6]. Comparando com cerca de 16% no Brasil e percentagens menores na assistência espanhola, podemos considerar que no Oriente se criou um contexto único de convivência multinacional na Companhia (Saraiva & Leitão, 2002).

O núcleo do missionário está organizado em três partes: Viagem, Cartas ânuas e Missão. A Viagem toma como exemplo a dureza da carreira da Índia e as questões linguísticas. O português era a língua franca no Oriente para quem viajava, marcada pela impressão de milhares de cartilhas por ordem real para o ensino do português (Biblioteca Geral UC, 9-4-8195) (**Fig. 32**) para serem levadas e

[6] Acerca da passagem de alunos estrangeiros pelo Colégio de Jesus, ver também, neste livro: Golvers, Noel (2020) 'The scholarly context of the Colégio de Jesus / das Artes in Coimbra in the second half of the 17th century, through the eyes of four 'extranei' (I. Hartoghvelt; F. Verbiest; A.Aigenler; A. Thomas)'.

distribuídas pelos missionários. Um objeto mais lúdico, a vihuela, viola de mão ibérica do séc. XVI (cordofone de 12 cravelhas da Coleção Louzã Henriques), em regiões como o Brasil constituiu um importante instrumento de conversão. As Cartas ânuas eram relatos detalhados regulares, enviados ao provincial na forma escrita, dos diversos contextos da missionação. Documentos obrigatórios, várias vezes copiados para garantir que chegavam ao seu destino, distinguiam os missionários jesuítas das outras ordens. Incluíam narrativas muito ricas que são testemunhos importantes de aspetos das culturas locais, para além das questões de evangelização. São exemplos, a carta manuscrita por Jerónimo Rodrigues Júnior, enviada do Japão a 4 de Outubro de 1622 (Biblioteca Geral UC, Ms. 2854) (**Fig. 33**) e cartas da China publicadas em Roma, *Avvisi della Cina…,* em 1585 (Biblioteca Geral UC, 1-11-7-52). A componente da missão religiosa além-mar envolvia a possibilidade de não retornar, bem como outros infortúnios como o martírio. Serve de exemplo uma ilustração do martírio do Padre Marcello Mastrili em Nagasaki, a 17 de outubro de 1637 (Companhia de Jesus, 1639, UC Biblioteca Geral, V.T.-9-6-14) (**Fig. 34**) Mastrili dirigiu-se ao Japão no intuito de redimir ou reconverter o apóstata Cristovão Ferreira, à chegada foi preso e condenado à tortura (Cieslik, 1973). Mártires e santos eram fonte de cultura material, que chegava à Europa na forma de relíquias: partes do corpo, objetos pessoais ou outros objetos que haviam sido usados ou tocados pelo santo. Em destaque neste núcleo encontra-se um objeto jesuíta de grande simbolismo para a Companhia de Jesus, uma das relíquias de São Francisco Xavier, os restos de uma das suas botas. Esta relíquia pertence à comunidade da Companhia na Diocese de Coimbra e foi gentilmente cedida para figurar na exposição (**Fig. 35**).

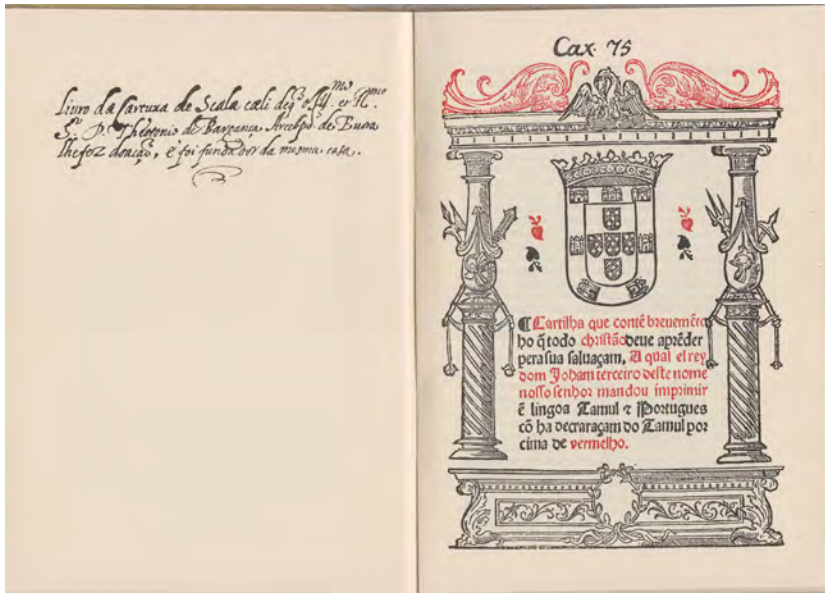


Fig. 32 – Cartilha por ordem real para o ensino do português no Oriente Biblioteca Geral UC (9-4-8195).

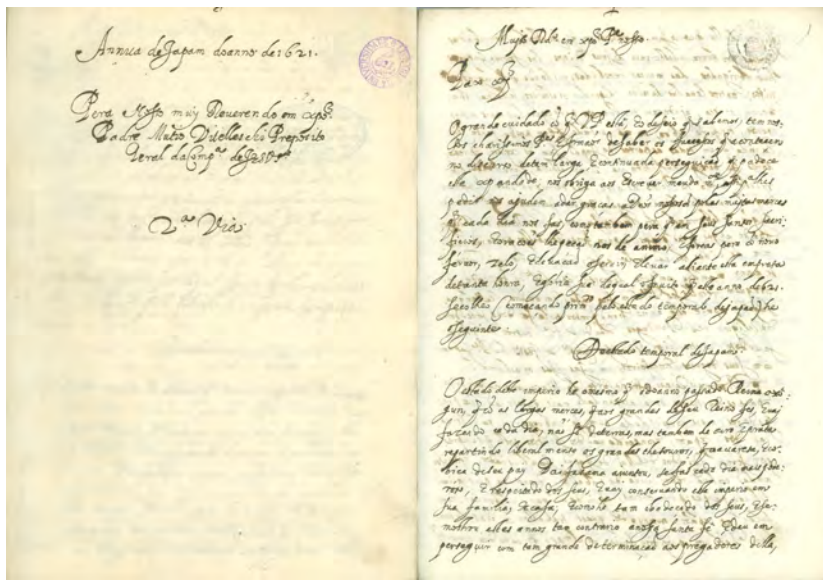


Fig. 33 – Carta ânua do Japão, enviada pelo Pe. Jerónimo Rodrigues Júnior ao Pe. Mutio Vitelleschi, 4 outubro 1622, manuscrito. Biblioteca Geral UC (Ms. 2854).

Fig. 34 – Gravura do martírio do Padre Marcello Mastrili em Nagasaki, 17 de outubro de 1637, Companhia de Jesus, 1639. UC Biblioteca Geral (V.T.-9-6-14).

Fig. 35 – Relíquia de São Francisco Xavier, bota. Comunidade da Companhia na Diocese de Coimbra. Fotografia de P. Casaleiro.

O maior núcleo da exposição, das missões jesuítas no Oriente, segue o percurso de São Francisco Xavier até ao Japão. Está dividido em três partes: Índia, com a capital do padroado em Goa; China com destaque para Macau e Pequim e Japão, com relevo para Kagoshima e Nagasaki. Em cada um deles, abordam-se diferentes temas, desde a evangelização cristã através dos Jesuítas de Coimbra entre outros, à ciência, religião, arte, língua, etnografia, geografia, arquitetura e natureza. Os objetos das coleções do Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, em particular da coleção etnográfica, complementam o contexto social e cultural com que os jesuítas se confrontaram.

Índia

O núcleo sobre a Índia é dominado pela ilustração de Kircher (1667) da miraculosa cruz do apóstolo S. Tomé em Meliapor, na Índia (UC Biblioteca Geral (B.Joanina), 1-22-14-208) (**Fig. 36**) e pela escultura luso-oriental em marfim de Cristo morto na cruz, pertencente à igreja do Colégio de Jesus. O resplendor em prata, de alguma simplicidade, revela o caráter jesuíta da imagem. É datado

do séc. XVIII, altura a partir da qual a coexistência de oficinas em diferentes regiões levou à perda do pendor oriental, atualmente está à guarda do Museu Nacional de Machado de Castro (MNMC E582) (**Fig. 37**). Uma carta de Lisboa, de 27 de outubro de 1663, do Padre João Rodrigues dirigida ao Padre Manuel de Almeida, procurador do Colégio de Jesus de Coimbra, menciona o envio de objetos de marfim da Índia (Arquivo AUC-IV-1ªE-19-4). Junto ao Cristo está uma imagem de Nª Srª da Conceição, de Salcete, Goa, de madeira polícroma do séc. XIX, proveniente de uma capela privada familiar em empréstimo de um particular (**Fig. 38**). Acrescentam-se dois objetos com motivos da mitologia hindu, Ganesh e os avatares de Vishnu (MCUC, ANT.2005.1.60 e ANT.2005.2.1).

Fig. 36 – Miraculosa cruz do apóstolo S. Tomé em Meliapor, Índia. Reprodução de gravura, Kircher (1667). UC Biblioteca Geral (B.Joanina) (1-22-14-208).

Fig. 37 – Escultura luso-oriental em marfim de Cristo morto na cruz, igreja do Colégio de Jesus. Museu Nacional de Machado de Castro (MNMC E582). Fotografia de P. Casaleiro

Fig. 38 – Nª Srª da Conceição, Varcá, Salcete, Goa, séc. XIX. Col. Particular, A. J. do Rosário Martins. Fotografia de P. Casaleiro.

O primeiro colégio jesuíta na Índia foi o Colégio de S. Paulo de Goa fundado em 1548, que se tornou a sede jesuíta no Oriente seis anos após a chegada de São Francisco Xavier. Acabou destruído num incêndio em 1830. Ganhou relevo a Basílica do Bom Jesus, construída entre 1594-1605, onde repousam os restos mortais do "apóstolo do oriente", num altar barroco encomenda do Grão-Duque

da Toscana, Cosme III de Medici (1670-1723), ao mais reputado escultor do barroco tardio florentino, Battista Foggini (1652-1725). Esta Basílica é considerada uma das sete maravilhas da arquitetura de origem portuguesa no mundo (Osswald, 2018) (Mendes, 1886, UC Biblioteca Geral 6-10-26-119/120) (**Fig. 39**).

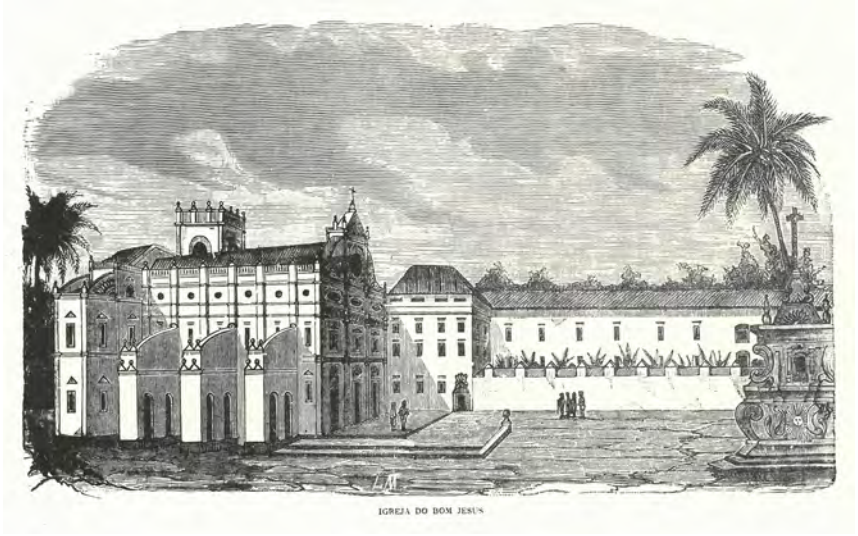


Fig. 39 – Basílica do Bom Jesus, Goa, 1594-1605, in Mendes, 1886. UC Biblioteca Geral (6-10-26-119/120).

São João de Brito (1647-1693), missionário em Madurai na Índia (**Fig. 40**), foi um dos santos, e mártir jesuíta português de maior vulto. Tinha origens nobres e foi pajem do futuro Rei D. Pedro. Iniciou o noviciado em Lisboa, em 1662, passou por Évora e completou o curso filosófico em Coimbra onde descobriu a sua vocação. Embarcou para a Índia Oriental em 1673, no ano da sua ordenação. Dominava as línguas locais e pregava a fé católica com grande empenhamento cultural. Acabou vítima da perseguição cristã ao converter o príncipe do Maravá, que convenceu a prescindir das suas mulheres para ficar com apenas uma (Prat, 1854, UC Biblioteca Geral, 7-40-2-115).

Fig. 40 – São João de Brito (1647-1693), in Prat, 1854. UC Biblioteca Geral (7-40-2-115).

O jesuíta António de Andrade (1580-1634) foi noviço no Colégio de Coimbra em 1596 e concluiu os estudos em Lisboa. Partiu para Goa em 1600, a bordo da frota conduzida pelo vice-rei Aires Saldanha, onde concluiu os seus estudos religiosos. Foi superior da Missão de Agra no norte da Índia, onde protagonizou importantes feitos como

explorador: foi o primeiro europeu a atravessar os Himalaias a pé, e chegou ao Tibete, em 1624, acompanhado do irmão Manuel Marques. Viajou com um astrolábio com o qual situou geograficamente a cidade onde estabeleceu a Missão, Chaparangue (Tsaparang), capital do antigo reino de Guge, localizada à latitude de 31º 29' Norte, no Tibete Ocidental (Veiga, 1628, UC Biblioteca Geral, R-1-8).

China

São Francisco Xavier programou a entrada na China após a sua chegada do Japão. Chegou à ilha de Sanchoão em 1552, onde adoeceu e expirou. Os Jesuítas acabaram por se estabelecer no enclave português de Macau, que servia de porta de entrada na China. Chegaram a Cantão em 1582, onde construíram a primeira igreja cristã. No núcleo sobre a China tem destaque uma casula de seda com bordado chinês que inclui o monograma jesuíta, do Museu Nacional de Machado de Castro (MNMC6448; T657) (**Fig. 41**). A casula está rodeada por um conjunto de objetos etnográficos do séc. XIX, da coleção de Macau do Museu da Ciência (Amaral et al., 2013), alguns relativos à religião e aos costumes e ritos chineses. As tradições populares religiosas chinesas baseavam-se nos sistemas do confucionismo, do taoismo e do budismo. Organizavam cerimónias em honra de Confúcio e ao Céu e outros ritos como o culto aos antepassados através do uso e veneração de tabuletas ancestrais com o nome dos defuntos, ex. tabuletas de Cantão, do séc. XX, oferta de A.E.M. do Amaral (MCUC.2012.2.1; MCUC.2012.2.2) (**Fig. 42**).

Fig. 41 – Casula de seda de bordado chinês com monograma IHS, Igreja de Lisboa s/d. Museu Nacional de Machado de Castro (MNMC6448; T657).

Fig. 42 – Tabuletas ancestrais com nome dos defuntos, Cantão, séc. XX.
Oferta A.E.M. do Amaral, Museu da Ciência da UC (MCUC.2012.2.1; MCUC.2012.2.2).

As missões jesuítas na China precisavam de ferramentas da matemática e astronomia ocidentais, conhecimentos que eram colocados ao dispor da corte imperial para deste modo ganharem a confiança do imperador e cumprir os objetivos de evangelização. O seu ponto de partida era o centro de ensino em Macau, onde fundaram o Colégio de São Paulo ou da Madre de Deus de Macau. Uma gravura da fachada da igreja da Madre de Deus revela a imponência e riqueza da pedra trabalhada onde se misturam os estilos europeu e asiático, realizada por artistas locais e cristãos japoneses exilados. Construída entre 1602 e 1640, de arquitetura jesuíta atribuída a Carlo Spínola (1564-1622) considerado um bom matemático, consiste numa fusão única de influências de rara beleza. A fachada e a escadaria monumental são os principais testemunhos do Colégio, após a sua destruição num incêndio no séc.

XIX. A decoração é uma das primeiras a honrar os quatro santos jesuítas em estátuas de bronze, o conjunto divide-se em três níveis e representa a caminhada espiritual até ao paraíso, sendo os dois níveis superiores os mais elaborados[7]. O esplendor dos inúmeros elementos inclui uma nau, que pode representar a igreja ou a "Nao de Amacao", envolvida no comércio de seda chinesa e prata do Japão em que participavam os padres. Termina no nicho central com a Nª Srª da Assunção (Osswald, 2018) (UC Biblioteca Geral, Col. estampas, sem cota) (**Fig. 43**). Na China, foram construídos pelos jesuítas mais quatro colégios, em Pequim, Nanquim, Hancheu e Cancheu.

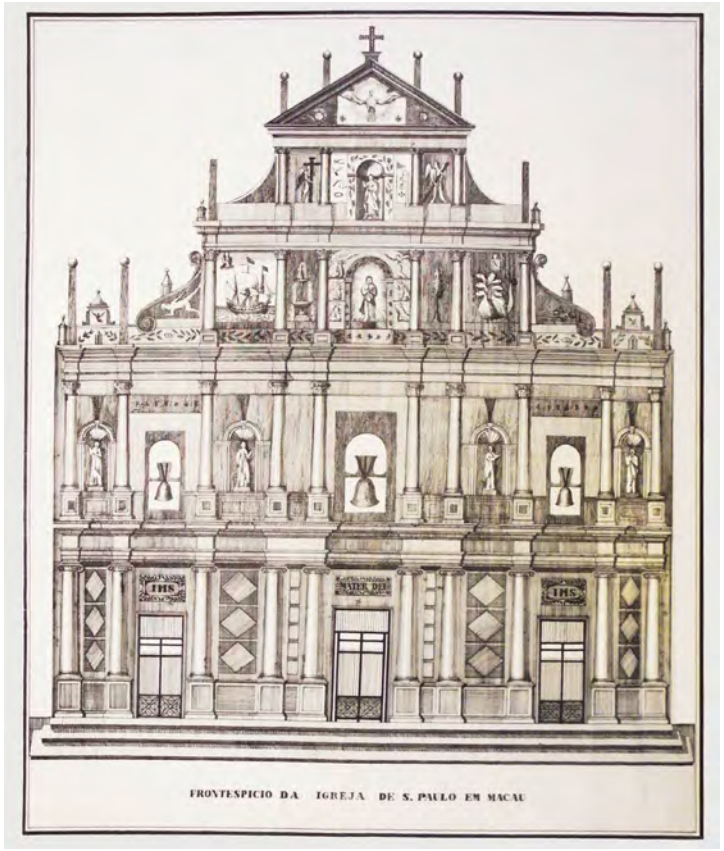


Fig. 43 – Gravura da fachada da igreja da Madre de Deus, Macau, c. 1835-1850, Lisboa, Lith. de Manuel L. da Costa. UC Biblioteca Geral (Col. estampas, sem cota).

[7] Ver também neste livro – Craveiro, Maria de Lurdes (2020). A Companhia de Jesus entre Coimbra e Macau: espiritualidade e ciência.

A ciência chinesa teve poucas ligações com a ciência ocidental até à chegada dos jesuítas no séc. XVI. Os avanços chineses como a invenção do papel, da impressão, da pólvora e da bússola estavam a par da matemática na álgebra, geometria e trigonometria. As observações astronómicas eram precisas, mas tinham limitações nos calendários lunar e solar e imprecisões na previsão de eclipses, daí a importância dos Jesuítas recorrerem a missionários cientistas na China. Um jesuíta determinante na missionação da China, que passou por Coimbra antes de embarcar para Macau, foi o italiano Matteo Ricci (1552-1610). Profundo conhecedor da cultura chinesa adotou comportamentos que levaram à sua aceitação inclusive em Pequim onde recebeu o apoio do imperador Wan Li (1563-1620). Adotou a estratégia de aculturação, ou *accommodatio*, adotando os costumes, o vestuário, e a terminologia dos confucionistas eruditos chineses. Implementou a romanização da língua chinesa e foi coautor do primeiro dicionário português-chinês, introduziu o calendário gregoriano, realizou o primeiro mapa-mundi em chinês, escreveu e traduziu importantes obras e estabeleceu a missão jesuíta em Pequim em 1601 (Trigault, 1616, UC Biblioteca Geral 1-8-3-206) (**Fig. 44**).

Fig. 44 – *De christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Iesu…,* Nicolas Trigault (1577-1628) & Matteo Ricci (1552-1610), 1616. UC Biblioteca Geral (1-8-3-206).

Um jesuíta português de grande destaque foi Tomás Pereira (1646-1708), levado para a corte imperial por Ferdinand Verbiest (1623-1688) de origem belga, encarregado pelo imperador para reequipar o Observatório Astronómico de Pequim em 1644. Supervisionou a construção dos instrumentos astronómicos em bronze seguindo os modelos ocidentais – da esfera celeste, do sextante, do quadrante e da esfera armilar, segundo uma gravura do Observatório de 1739, oferta de Nabais Conde para esta exposição (MCUC.2017.6.1). Verbiest convidou Pereira para a missão de Pequim, um bom conhecedor do calendário, mas a verdadeira razão residia no interesse do imperador Kangxi (1654-1722) pela música europeia e Pereira era músico e construtor de instrumentos musicais. Os feitos de Pereira na China valeram-lhe um édito imperial de louvor do Imperador. Foi o jesuíta mais próximo de Kangxi, seu professor particular de música, construtor de um órgão de tubos e carrilhão entre outros instrumentos para a corte, escritor do primeiro tratado de música europeia em chinês, teve um papel diplomático nas negociações que conduziram ao Tratado Sino-Russo de Nerchinsk e colaborou na publicação do Édito da Tolerância dos missionários católicos, em 1692 (Barreto, 2009; 2010). A carta que escreveu sobre o budismo na China foi publicada na obra do Padre Fernão Queiroz sobre o Ceilão (UC Biblioteca Geral, 9-(4)-3-5-1. Este núcleo termina com um exemplar de herbário de *Gingko biloba* L. (Herbário da Univ. Coimbra, COI00079034), árvore nacional da China que é considerado um fóssil vivo (**Fig. 45**).

Fig. 45 – *Gingko biloba* L., exemplar de herbário.
Herbário da Univ. Coimbra (COI00079034).

Japão

O último núcleo do Oriente coincide com a chegada de São Francisco Xavier a Kagoshima, no Japão, em 1549. O momento de abertura do país ao comércio com o Ocidente e o início do século cristão japonês. A abertura dos domínios dos daimyōs do Sul aos padres jesuítas tinha objetivos comerciais, mas alguns deles

converteram-se ao cristianismo. Os jesuítas construíram nove colégios e três seminários na região. A diocese de Funai, Nagasaki, foi fundada sob controlo português, em 1588. Alexandre Valignano (1539-1606), visitador da Companhia e mentor da evangelização do Japão, adotou a *accomodatio* de Ricci com igual sucesso, no entanto o primeiro confronto dos padres jesuítas com as religiões milenares budista e xintoísta, não facilitou o trabalho de conversão.

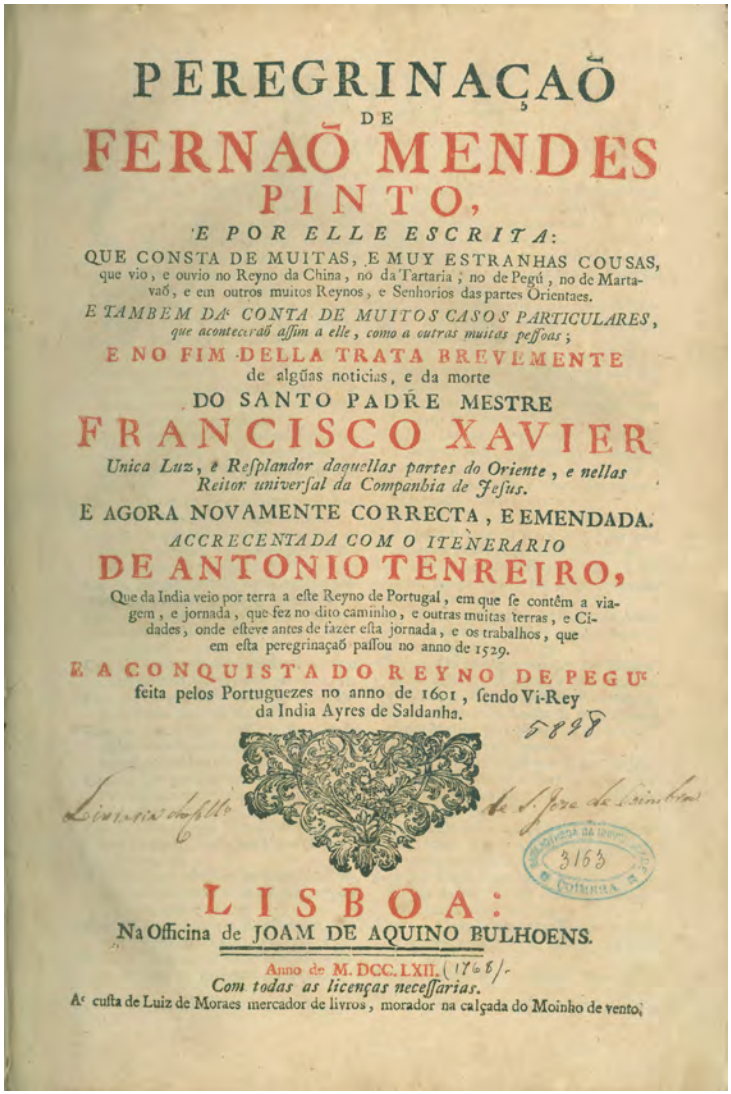
Neste núcleo tem destaque a pintura jesuíta de Manuel Henriques de 1640, da sacristia da Sé Nova (Diocese de Coimbra). Retrata o episódio de São Francisco Xavier adoçando as águas do mar para saciar a sede da tripulação na viagem entre Cochim e Malaca, na rota do Japão (**Fig. 46**). Faz parte de um conjunto de pinturas com cenas da vida de São Francisco e de Santo Inácio. Outro objeto a salientar, este com origem japonesa do séc. XVII, é a estante de missal, *shokendai*, em madeira lacada a negro com fecho em tesoura, de arte namban. Trata-se de um dos objetos típicos europeus desconhecidos dos japoneses, dos quais rapidamente se apropriaram, produzindo arte para exportação para a Europa, enviada por jesuítas e mercadores portugueses através de Macau. O período Momoyama foi marcado pela chegada dos portugueses e de outros europeus que levaram novos usos e costumes, influências que se combinaram na expressão artística da cultura japonesa numa grande diversidade de formas. Foram duas as estantes que estiveram na exposição, ambas com o emblema jesuíta, o Sol e o monograma IHS no centro. A primeira de decoração mais profusa com aplicações de madrepérola e ouro, da Confraria da Rainha Santa (Convento de Santa Clara-a-Nova, Coimbra, Inv. CRSI 155-7) (**Fig. 47**). A segunda, do complexo dos colégios jesuítas de Coimbra, de uma fase anterior, com decoração mais simples de motivos florais e animais pintados em dourado, do Centro Hospitalar da Universidade de Coimbra (CHUC) (**Fig. 48**).

Fig. 46 – "São Francisco Xavier adoçando as águas do mar para saciar a sede da tripulação na viagem entre Cochim e Malaca", óleo sobre tela, Manuel Henriques, 1640. Sacristia da Sé Nova (Diocese de Coimbra). Fotografia de M. Malva.

Fig. 47 – Estante de missal, *shokendai*, arte namban, Japão, séc. XVII, período Momoyama, Confraria da Rainha Santa. (Convento de Santa Clara-a-Nova, Coimbra, Inv. CRSI 155-7). Fotografia de P. Casaleiro.

Fig. 48 – Estante de missal, *shokendai*, arte namban, Japão, séc. XVI-XVII, período Momoyama, frente e verso. Centro Hospitalar da Universidade de Coimbra (CHUC). Fotografia de P. Casaleiro.

A primeira obra impressa deste núcleo é *A Peregrinação,* de Fernão Mendes Pinto, um dos textos mais marcantes em Portugal acerca do Oriente (Faculdade de Letras UC, UCFL I. Hist Exp Ultramarina, XXI(B)-1-7). Na sua passagem pelo Japão, Mendes Pinto entrou para a Companhia de Jesus pela mão de São Francisco Xavier, tornando-se noviço e embaixador no Daymio do Bungo, em 1554. Acabou por abandonar o noviciado e regressar a Portugal (**Fig. 49**).



PEREGRINAÇAÕ
DE
FERNAÕ MENDES
PINTO,
E POR ELLE ESCRITA:
QUE CONSTA DE MUITAS, E MUY ESTRANHAS COUSAS, que vio, e ouvio no Reyno da China, no da Tartaria, no de Pegú, no de Martavaõ, e em outros muitos Reynos, e Senhorios das partes Orientaes.
E TAMBEM DA' CONTA DE MUITOS CASOS PARTICULARES, que aconteceraõ aſſim a elle, como a outras muitas peſſoas;
E NO FIM DELLA TRATA BREVEMENTE
de algũas noticias, e da morte
DO SANTO PADRE MESTRE
FRANCISCO XAVIER
Unica Luz, e Reſplandor daquellas partes do Oriente, e nellas Reitor univerſal da Companhia de Jeſus.
E AGORA NOVAMENTE CORRECTA, E EMENDADA.
ACCRECENTADA COM O ITENERARIO
DE ANTONIO TENREIRO,
Que da India veio por terra a eſte Reyno de Portugal, em que ſe contẽm a viagem, e jornada, que fez no dito caminho, e outras muitas terras, e Cidades, onde eſteve antes de fazer eſta jornada, e os trabalhos, que em eſta peregrinaçaõ paſſou no anno de 1529.
E A CONQUISTA DO REYNO DE PEGU feita pelos Portuguezes no anno de 1601, ſendo Vi-Rey da India Ayres de Saldanha.
5898
LISBOA:
Na Officina de JOAM DE AQUINO BULHOENS.
Anno de M. DCC. LXII. (1762).
Com todas as licenças neceſſarias.
A' cuſta de Luiz de Moraes mercador de livros, morador na calçada do Moinho de vento.

Fig. 49 – *A Peregrinação,* de Fernão Mendes Pinto 1614. Faculdade de Letras UC, UCFL I. Hist Exp Ultramarina (XXI(B)-1-7).

Um dos jesuítas de origem japonesa ligado a Coimbra é Bernardo o japonês ou de Kagoshima (séc. XVI-1557), considerado o primeiro cristão japonês a visitar a Europa. Viajou do Japão com São Francisco Xavier que o referenciou para visitar Roma, para que pudesse partilhar a experiência no regresso ao Japão. Chegou a Coimbra em 1553 onde frequentou o Colégio de Jesus. Dois anos depois visitou

Roma, prosseguindo os estudos no Colégio Romano onde conheceu Santo Inácio de Loyola. Regressou ao Colégio de Coimbra em 1557, onde faleceu e alegadamente se encontra sepultado (O'Neill & Domínguez, 2001). A passagem de outros japoneses por Coimbra no séc. XVI ocorreu em 1584 quando quatro jovens fidalgos de 13 a 15 anos vieram à Europa em jeito de embaixada, organizada por Alexandre Valignano e patrocinada por três importantes dáimios cristãos. Mâncio Ito (1569–1612) e Miguel Chijiwa, (1567-1633) eram os titulares, auxiliados por Julião Nakaura (1568-1633) e Martinho Hara (1568-1629)[8]. Passaram por Portugal e Espanha para chegar a Roma onde foram recebidos em audiência pelo Papa Gregório XIII e no regresso, em Coimbra. Na obra do jesuíta Duarte de Sande, *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam…*, publicado em Macau em 1590, ficou registada esta embaixada, só traduzida para português por Américo Costa Ramalho em 1997 (Pinto, 2016). Representada na exposição pela reprodução da xilogravura dos quatro japoneses vestidos à ocidental com o seu professor, Diogo Mesquita (Biblioteca da Universidade de Kyoto, 1586) (**Fig. 50**) acompanhada da obra de Martinus Nutius (1593), *De trium regum iaponiorum legatis…* (UC Bibliteca Geral, R-5-12) (**Fig. 51**).

Fig. 50 – Embaixada de quatro jovens japoneses, com o professor, Diogo Mesquita. Xilogravura, Augsburg, 1586. Biblioteca da Universidade de Kyoto, Wikimedia Commons. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:JapaneseEmbassy.jpg

[8] Sobre este assunto ver também, neste livro, Curvelo, Alexandra (2020). Coimbra e a Missão do Japão no Século XVI numa perspetiva histórico-artística.

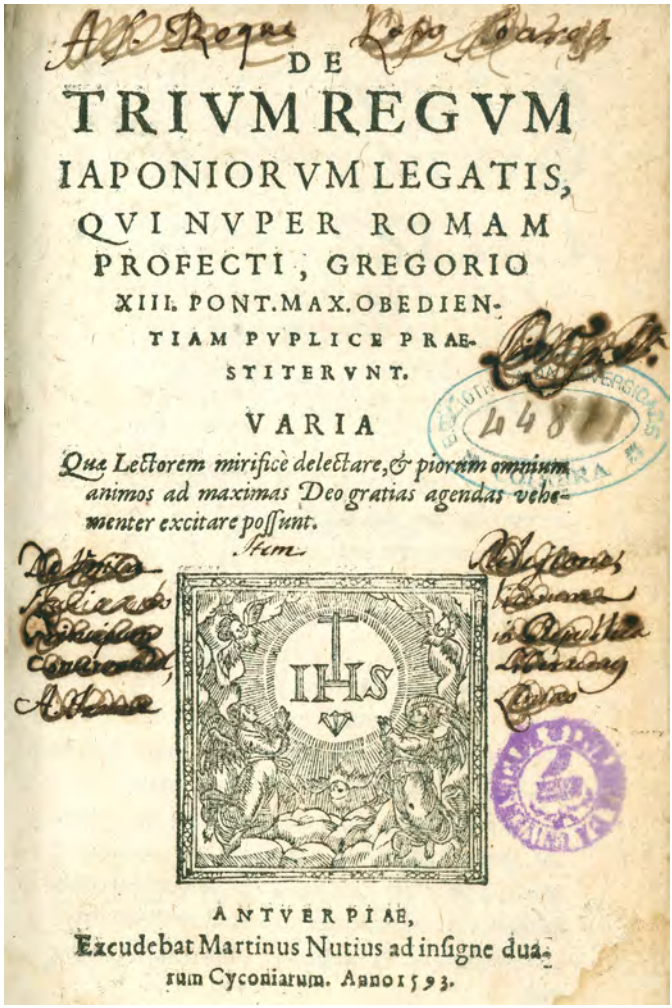

DE
TRIVM REGVM
IAPONIORVM LEGATIS,
QVI NVPER ROMAM
PROFECTI, GREGORIO
XIII. PONT. MAX. OBEDIEN-
TIAM PVPLICE PRAE-
STITERVNT.
VARIA
Quæ Lectorem mirificè delectare, & piorum omnium
animos ad maximas Deo gratias agendas vehe-
menter excitare possunt.
Item
IHS
ANTVERPIAE,
Excudebat Martinus Nutius ad insigne duo-
rum Cyconiarum. Anno 1593.

Fig. 51 – *De trium regum iaponiorum legatis...,* Martinus Nutius, 1593. UC Bibliteca Geral (R-5-12).

Um dos jovens japoneses, Julião Nakaura, conduz-nos até outro jesuíta formado em Coimbra, Cristovão Ferreira (1580-1650), missionário no Japão de 1609 a 1633, no período em que o cristianismo sofria grande repressão. Os portugueses levaram os jesuítas, mas também armas de fogo ao Japão, o seu uso e rápida reprodução pelos japoneses ajudaram à reunificação do Japão por Toyotomi Hideoshi (1537-1598). Em exposição, uma arma supostamente usada no cerco de Diu em 1546, constitui um exemplo de espingarda ou

arcabuz de mecha indo-português que terá sido levado para o Japão em 1542-1544 (MCUC, ANT.2010.3.19) (**Fig. 52**). A partir de 1596, as suspeitas da preparação de uma possível invasão ocidental do Japão levaram a medidas drásticas de perseguição à igreja católica que culminou no episódio da crucificação dos 26 mártires do Japão, no ano seguinte em Nagasaki. O sucessor de Hideoshi foi Tokugawa Ieyasu (1543-1616), que baniu o catolicismo em 1614 e expulsou definitivamente os Jesuítas. Ferreira foi companheiro de tortura de Nakaura em 1632 (**Fig. 53**), (Cardim, 1646 UC Biblioteca Geral, RB-37-35), este último sucumbiu e Ferreira renunciou ao cristianismo, passando a ser conhecido como Sawano Chuan (Cieslik, 1974). Este episódio, divulgado pelo romance de Shusaku Endō de 1966, *Chinmoku* (Silêncio) (Endo, 1987) foi passado ao cinema em 2016 por Martin Scorsese no filme "Silêncio". Cristovão Ferreira teve um papel importante na divulgação da ciência no Japão, ao colaborar na versão japonesa do Tratado e Crítica sobre a Terra e os Céus (*De Sphaera, Kenkon bensetsu*). Constitui a primeira obra sistemática sobre a astronomia e cosmologia ocidental em japonês e é considerada uma das mais significativas influências portuguesas (Leitão & Dos Santos, 1998). Na exposição, Ferreira está representado por uma Carta Ânua manuscrita de 1619, da sua autoria (UC Biblioteca Geral, Ms. 2853) (**Fig. 54**). Inclui ainda um exemplar de herbário de cerejeira-alpina japonesa, *Prunus nipponica* Matsum., (Herbário da Universidade de Coimbra, COI00079035), a flor nacional do Japão que representa a tradição de celebrar a *sakura,* as cerejeiras em flor no início da Primavera.

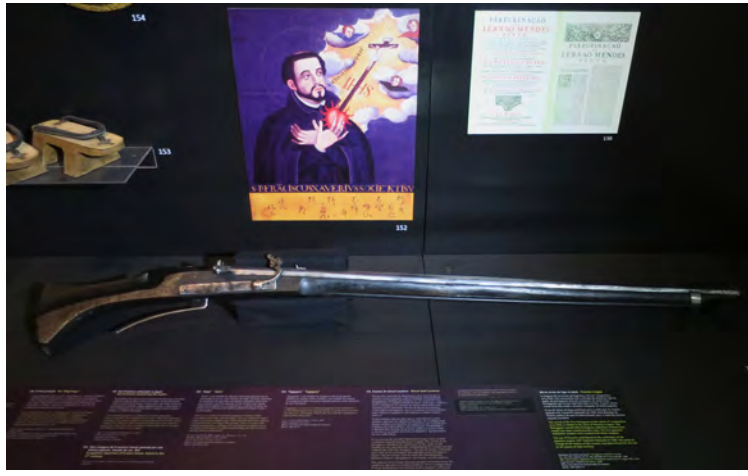


Fig. 52 – Espingarda ou arcabuz de mecha indo-português, c. 1542-1544?. Museu da Ciência da UC (MCUC, ANT.2010.3.19). Fotografia de P. Casaleiro.

è Societate IESV. 101

ELOGIVM LXXIV.

P. IVLIANI NACAVRA.

PRæclaro genere suo Vomuram, Iapponiæ Vrbem, & Patriam suam satis Iulianus Nacaura decorasset: etiamsi non addidisset mortem, ab se gloriosissimè obitam: cùm ceteroqui magni Principes soleant etiam humiles Pagos, in quibus nascuntur, illustrare.

Hic ille est Nacaura, quem Roma olim vidit & admirata est, anno salutis millesimo quingentesimo octogesimo quinto ad se missum interalios Illustrissimos Adolescentes, à Regibus Iapponiæ, Francisco Bungeno, Protasio Arimano, & Bartholomæo Vomurensi. Illum præ alijs Roma tunc dilexit, nescio quo inducta sydere: vt quod futurum erat, huiusmodi ob-

✠ Cc 2 sequio

Fig. 53 – Tortura de Julião Nakaura, 1632, in Cardim, 1646. UC Biblioteca Geral (RB-37-35).

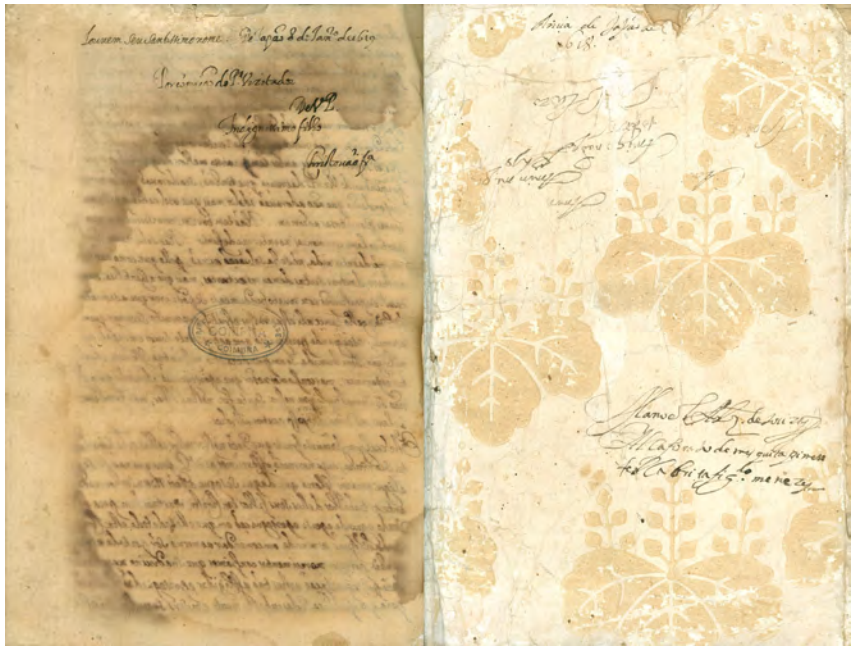


Fig. 54 – Carta Ânua de Cristóvão Ferreira (1580-1650), manuscrito, 1619.
UC Biblioteca Geral (Ms. 2853).

África e América do Sul

Seguem-se dois núcleos relativos a dois continentes, África e América do Sul (Brasil), simbolicamente lado a lado pela sua interligação através da prática da exportação e importação de escravos. Os dois continentes estão representados por conjuntos de artefactos etnográficos de Angola, Moçambique e do Brasil das coleções do Museu da Ciência (**Fig. 55**).

Fig. 55 – Setor da missionação em África e Brasil. Fotografia de P. Casaleiro.

África

As zonas de África onde se fez sentir a presença jesuíta portuguesa neste período foram o Congo, Angola, Moçambique (Monomotapa) e Etiópia. Os portugueses chegaram ao reino do Congo em 1482, mas as primeiras missões jesuítas datam do fim do séc. XVI[9]. O seu estabelecimento ocorreu em 1618 através da fundação de um colégio na capital, M'Banza-Kongo, renomeada São Salvador. Salientam-se dois objetos em exposição em representação do reino do Congo, uma férula bispal e uma colher cerimonial de batismo pertença de D. Álvaro Mbemba (de Água Rosada), o bispo do último Rei do Congo, D. Manuel III, que se manteve vassalo

[9] Para mais informação sobre este assunto, ver neste livro – Florêncio, Fernando (2020). A religião tradicional do Kongo: entre fetichismo e resistência.

de Portugal até 1914. Estes objetos, recolhidos em 1896, foram oferta de José M. S. de Faria Leal ao Museu da Ciência em 2012 (MCUC.2012.1.1; MCUC. 2012.1.3) (**Fig. 56**).

Fig. 56 – Férula bispal e colher cerimonial de batismo, de D. Álvaro Mbemba (de Água Rosada), Congo, bispo do último rei do Congo, recolha em 1896. Oferta de J. M. S. de Faria Leal, Museu da Ciência da UC (MCUC.2012.1.1; MCUC. 2012.1.3).

A região do sul do Congo está ligada ao norte de Angola onde se estabeleciam relações com os reinos do Ndongo e Matamba. No entanto, em Angola os missionários foram solicitados desde 1559 pelo Soba do Dondo. Em 1575, chegou uma nova missão à ilha de Luanda, que se alargou aos vales dos rios Bengo, Dande e Cuanza.

Um aspeto relevante das missões jesuítas consiste no domínio das línguas locais. Os Jesuítas que chegavam a Angola tinham conhecimento prévio da língua quicongo, idioma do antigo Reino do Congo. Mas o domínio da língua local tornava-se essencial para a evangelização e tradução do catecismo. Em Angola os jesuítas tiveram que estudar o quimbundo, usado na região de Luanda e a segunda língua em termos numéricos. Na exposição, o quimbundo está representado pela Gramática de Pedro Dias, de 1697, *Arte da língua de Angola…*, (UC Biblioteca Geral, R-17-37) (**Fig. 57**). Curiosamente esta gramática foi escrita no Brasil, para apoiar os jesuítas que recebiam os navios negreiros. Segue-se o primeiro catecismo em língua quimbundo de 1642, *Gentilis angollae…*, que foi reescrito pelo Padre António do Couto em 1784 (UCFCT Biblioteca das Ciências da Vida – Antropologia, D-1934) (**Fig. 58**). António do Couto (?-1666) era natural de Angola e estudou teologia em Coimbra, no período da ocupação holandesa

(1641-1648). Acompanhou a reconquista seguindo na Armada de Correia de Sá que partiu do Rio de Janeiro e deixou um relato vívido. Passou o resto da sua vida em missionação no interior de Angola.

ARTE
DA LINGVA DE
ANGOLA,
OEFERECIDA
A VIRGEM SENHORA N. DO
ROSARIO,
Mãy, & Senhora dos meſmos
Pretos.
1899
Pelo P. PEDRO DIAS
Da Companhia de JESU.
IHS
LISBOA,
Na Officina de MIGUEL DESLANDES,
Impreſſor de Sua Mageſtade.
Com todas as licenças neceſſarias. Anno 1697.

Fig. 57 – *Arte da língua de Angola…*, gramática de Pedro Dias, 1697. UC Biblioteca Geral (R-17-37).

GENTILIS
ANGOLLÆ
IN FIDEI MYSTERIIS
ERUDITUS.
OPUSCULUM
REGINÆ FIDELISSIMÆ
MARIÆ I.
JUSSU
DENUO EXCUSSUM.
Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra
BIBLIOTECA
D-1934
OLISIPONE,
EX TYPOGRAPHIA REGIA.
ANNO M. DCC. LXXXIV.

Fig. 58 – *Gentilis angollae…*, catecismo em língua quimbundo reescrito pelo Padre António do Couto, 1784. UCFCT Biblioteca das Ciências da Vida – Antropologia (D-1934).

Os portugueses estabeleceram-se na costa de Moçambique, desde 1515. Esta região, situada em plena rota do marfim e do ouro, era abrangida pelo Reino do Monomotapa do séc. XV ao séc. XVIII. Reino que incluía para além de parte de Moçambique, África do Sul, Zâmbia e Zimbabwe. Foram enviados missionários jesuítas ao Monomotapa a partir de 1560. Apesar da oposição dos mercadores muçulmanos as missões conduziram à conversão do reino ao cristianismo. Esta ação permitiu que os portugueses penetrassem no interior do continente até ao alto Zambeze. As relações diplomáticas com Portugal mantiveram-se com avanços e recuos, até ao fim do Reino, em 1760.

Alguns objetos do culto cristão, com origem em Angola e Moçambique, marcam este núcleo. Crucifixos, por ex. a figura de cristo em madeira, representado em volume com a cruz ao peito, da coleção de Miguel Neves, Angola, Cokwe/Minungu (MCUC, ANT.82.4.145), um conjunto composto por píxide, hostiário e vários cálices em diferentes materiais como o marfim ou a madeira. Por ex. um cálice de Moçambique, trabalhado a partir de um bloco em que a base de madeira escura, é constituída por elementos em espiral que sobem para a copa, de cor clara, oferta de António A. Gonçalves, séc. XIX (MCUC, ANT.Moç.293) (**Fig. 59**).

Fig. 59 – Cálice trabalhado a partir de um bloco de madeira, Moçambique, séc. XIX. Oferta de A. A. Gonçalves, Museu da Ciência da UC (MCUC, ANT.Moç.293). Fotografia de J. Meneses.

A Etiópia, antiga Abissínia, prevalecia no imaginário português com a lenda de Preste João, de um reino cristão no Oriente. Pero da Covilhã (1450?-1530?) chegou à Abissínia por terra em 1491-1493. A missão dos jesuítas à Etiópia foi levada a cabo na sequência do pedido de D. João III (1502-1557) a Santo Inácio de Loyola. Este designou João Nunes Barreto (1517-1562) patriarca, coadjuvado por Melchior Carneiro (1516-1583) de Coimbra, e André de Oviedo (1517-1577), missão que acabou por fracassar. Filipe I (1527-1598) renovou a missão com sucesso no fim do séc. XVI, esta durou até à guerra de 1626, devido às mudanças nas práticas ancestrais efetuadas pelos jesuítas. O herdeiro da coroa acabou por expulsar os jesuítas em 1633. Esta narrativa consta da obra do Padre Baltasar Teles, de 1660, sobre a *Historia geral de Ethiopia a Alta*... (UC Biblioteca Geral, V.T.-8-8-5) (**Fig. 60**).

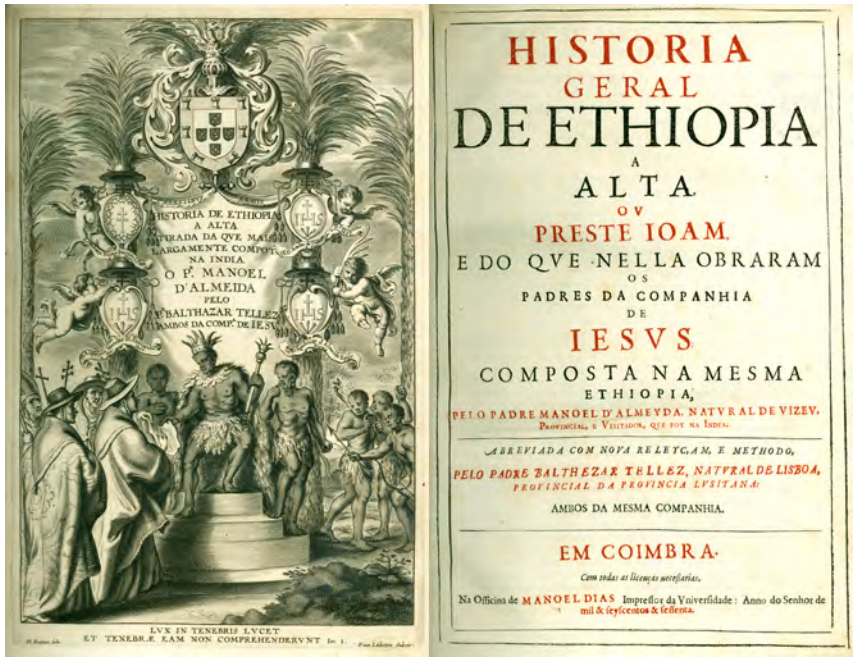


Fig. 60 – *Historia geral de Ethiopia a Alta*..., do Padre Baltasar Teles, 1660. UC Biblioteca Geral (V.T.-8-8-5).

O jesuíta Manuel de Almeida (1580-1646), com formação em Coimbra, foi transferido da Índia para a Etiópia em 1624. Ali desempenhou o cargo de visitador junto do imperador convertido. Percorreu o país como missionário e esteve envolvido na construção

de importantes obras de igrejas no lago Tana (D'Alós-Moner, 2008)[10]. Deixou a Etiópia na ocasião da restauração da Igreja Ortodoxa Etíope e retornou a Goa onde foi eleito visitador e provincial.

Duas vitrinas são dedicadas ao culto, a primeira mostra objetos africanos católicos de produção local. Peças de grande expressividade e de caráter marcadamente simplista, fazem a fusão com objetos de cultos locais. Entre estes, a padroeira de Portugal, Nª Srª. da Conceição, "Nsundi Malau", em pedra-sabão ou esteatite, de Angola, Kongo/Yombe do séc. XIX (MCUC, ANT.Ang.1.128) (**Fig. 61**) e a imagem do Deus criador, "Nzambi", designação também adotada pelos jesuítas para o Deus cristão, que representa Cristo na cruz, da ex-Diamang, Angola, Cokwe (MCUC, ANT.89.1.194).

Fig. 61 – "Nsundi Malau", Nª Srª. da Conceição, pedra-sabão ou esteatite, Angola, Kongo/Yombe, séc. XIX. Museu da Ciência da UC (MCUC, ANT.Ang.1.128). Fotografia de J. Meneses.

Na segunda vitrina figuram objetos das religiões tradicionais de Angola de diferentes grupos, mas que representam conceções comuns: do ente supremo aos espíritos inferiores, da natureza e

[10] Acerca das construções pelos jesuítas nesta região, ver também, nesta obra: Durán-Suárez, Jorge e Sáez-Pérez, Maria Paz (2020). Técnicas constructivas de la antigüedad clásica en la arquitectura jesuita del siglo XVII en Etiopía: un modelo para la restauración del patrimonio histórico atual.

dos antepassados, as crenças no poder da cura, as práticas mágico-religiosas e o medo da feitiçaria. Entre estes objetos menciona-se um nzambi, com cabeça de ave, no formato de Cristo crucificado da ex-Diamang, Angola, Cokwe (MCUC, ANT.89.1.124); uma travessa esculpida em madeira com figuras com cesto de adivinhação, oferta de João da S. Couto, 1917, Angola, Ovimbundo (MCUC, ANT. Ang.1.125); um cesto de adivinhação recolhido pelos missionários do Espírito Santo, Angola, Cokwe (MCUC, ANT.D.84.1.887); e um "Nkisi", escultura masculina ritual com diferentes relicários e cargas mágicas espalhados pelo corpo para afugentarem os maus espíritos, oferta de Alberto S. da Costa, Angola, Congo/Yombe, do séc. XIX (MCUC, ANT.Ang.1.048) (**Fig. 62**).

Fig. 62 – "Nkisi", escultura masculina ritual, Congo/Yombe, Angola, séc. XIX. Oferta de A. S. da Costa, Museu da Ciência da UC (MCUC, ANT.Ang.1.048). Fotografia de Francisca Moreira.

Brasil

O núcleo do Brasil é dominado pela imagem de São José de Anchieta a pregar o evangelho junto das jaguatiricas ou ocelotes (pequenos leopardos da América do Sul), complementada na exposição por um gato maracajá (*Leopardus wiedii* Schinz, 1801, MCUC, ZOO.0003614) o mais próximo da jaguatirica, uma arara vermelha (*Ara chloropterus* Gray, 1859, MCUC, ZOO.0003654) e um tatu mulita (*Dasypus hybridus,* [Desmarest, 1804], MCUC, ZOO.0004734). A fauna exótica, a vegetação luxuriante, e as populações de índios despojados de bens, levaram a que o Brasil fosse considerado o paraíso na terra por Simão de Vasconcelos (1597-1671), o que se tornou motivo de controvérsia (1663, *Chronica da Companhia de Jesu*..., UC Biblioteca Geral, 1-14-6-369) (**Fig. 63**).

CHRONICA
DA
COMPANHIA
DE
JESV
DO
ESTADO DO BRASIL:
E
DO QVE OBRARÃO SEVS FILHOS
NESTA PARTE DO NOVO MVNDO.
TOMO PRIMEIRO
DA ENTRADA DA
COMPANHIA DE JESV
NAS PARTES DO BRASIL
E
DOS FVNDAMENTOS QVE NELLAS
Lançárão, & continuárão seus Religiosos em quanto alli trabalhou o Padre Manoel da Nobrega Fundador, & primeiro Prouincial desta Prouincia, com sua vida, & morte digna de memoria:
E
ALGVAS NOTICIAS ANTECEDENTES
curiosas, & necessarias das cousas daquelle Estado,
PELLO PADRE
SIMÃO DE VASCONCELLOS
DA MESMA COMPANHIA.
Natural da Cidade do Porto, Lente que foi da sagrada Theologia, & Prouincial no dito Estado.
LISBOA
Na Officina de Henrique Valente de Oliueira Impressor delRey N. S.
ANNO M. DC. LXIII.

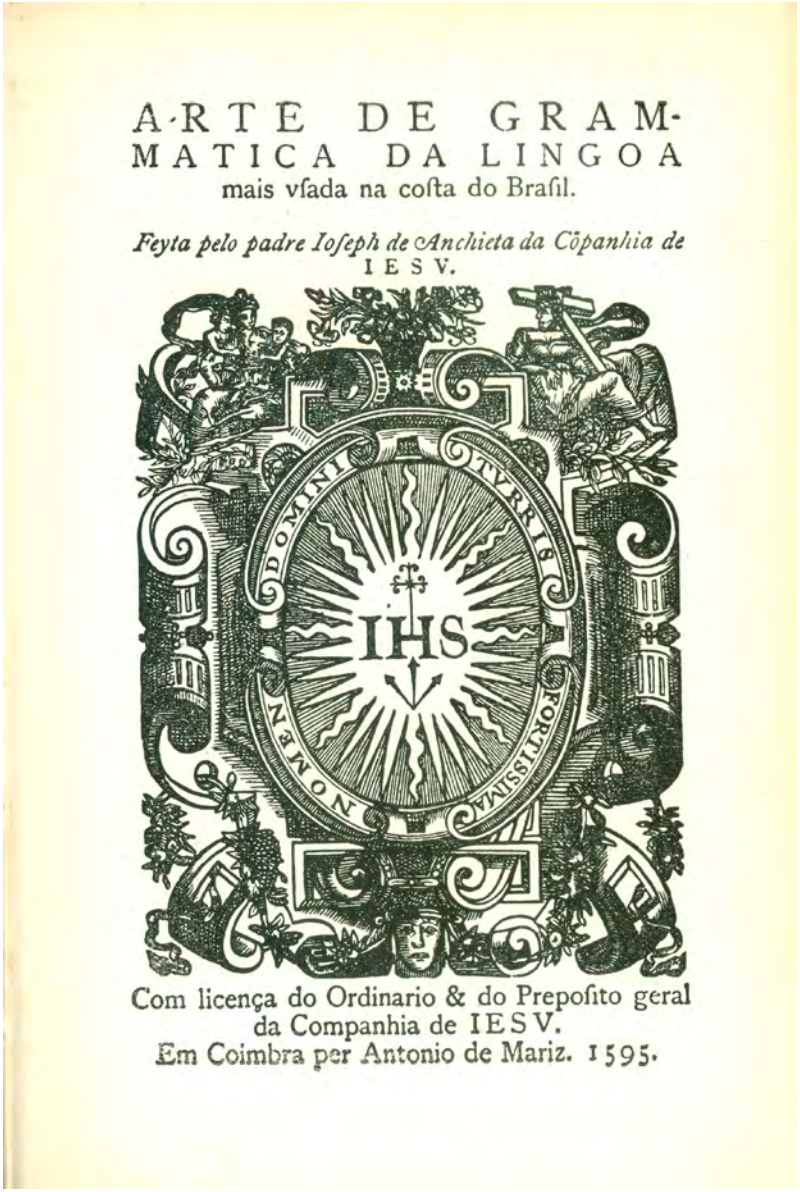
Fig. 63 – *Chronica da Companhia de Jesu*..., de Simão de Vasconcelos (1597-1671), 1663. UC Biblioteca Geral (1-14-6-369).

As missões jesuítas chegaram ao Brasil em 1549 onde se tornaram a principal ordem e a mais numerosa, e acompanharam toda a colonização portuguesa. Eram apoiados pelo Rei e pelos governadores constituindo-se no eixo central do poder institucional colonial. Criaram os aldeamentos para fixar e evangelizar o índio nómada tendo tomado o papel da sua defesa contra a escravização pelos colonos. Inicialmente a atividade era mais intensa nas zonas costeiras, a partir de 1650 verificou-se um grande avanço para o interior, ocupando o sertão e enviando índios para as aldeias litorais, esvaziadas pelo impacto colonial.

O português Manuel da Nóbrega (1517-1570) celebrou a primeira missa na chegada à Baía em 1549, envolvendo-se na construção da cidade e do mais antigo colégio do território, o Colégio da Baía. Tomou o papel da defesa do índio e estimulou o avanço para o interior colaborando na subida ao planalto do Piratininga para a fundação da Vila de São Paulo. Foi nomeado o primeiro provincial do Brasil e envolveu-se no processo de pacificação dos índios da baía de Guanabara, em 1567, que resultou na fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Foi o primeiro reitor do Colégio daquela cidade (Vasconcelos, 1663).

O ensino no Brasil foi dominado pelos Jesuítas desde a fundação dos primeiros colégios (Baía, Rio de Janeiro e Pernambuco) e algumas escolas até à sua expulsão em 1759, quando detinham dezanove colégios e seminários, inúmeras escolas e seminários menores. Os colégios tinham rendas próprias, e era de onde emanavam as missões e todas as atividades inacianas. São José de Anchieta (1534-1563), oriundo das Canárias, estudou em Coimbra e interrompeu os estudos para seguir para o Brasil devido a problemas de saúde. O jovem Anchieta chegou a Salvador em 1553 e seguiu para São Vicente onde conheceu Manuel da Nóbrega que acompanhou na fundação do colégio e da cidade de São Paulo. Ali foi professor de gramática e autor da primeira gramática da língua tupi de 1565 (ed. 1946, Arte da gramática..., UC Biblioteca Geral, 5-41-12) (**Fig. 64**) a língua geral dos índios do Brasil promovida pelos jesuítas a partir de línguas do litoral. Uma década depois deixou o colégio para acompanhar a ação do Padre Manuel da Nóbrega de pacificação das querelas entre índios e portugueses nas missões, na qual se envolveu ativamente. Foi o segundo provincial do Brasil, a seguir a Nóbrega. Em 2014, Anchieta foi canonizado pelo Papa Francisco como o apóstolo do Brasil. Junto à obra de Anchieta, duas obras e tesouros da Biblioteca Geral, um manuscrito da Gramática da língua geral do Brasil do Pará em 1750 (UC Biblioteca Geral, Ms. 69)

(**Fig. 65**) e o primeiro *Catecismo, na lingoa brasílica*..., do Padre António de Araújo em 1618 (V.T.-17-7-12) (**Fig. 66**).


ARTE DE GRAM-
MATICA DA LINGOA
mais vſada na coſta do Braſil.

Feyta pelo padre Ioſeph de Anchieta da Cõpanhia de
IESV.

DOMINI IVRRIS
IHS
NOMEN CONFITEMINI

Com licença do Ordinario & do Prepoſito geral
da Companhia de IESV.
Em Coimbra per Antonio de Mariz. 1595.

Fig. 64 – *Arte da gramática...,* primeira gramática da língua tupi, José de Anchieta, 1595 (ed. de 1946). UC Biblioteca Geral (5-41-12).

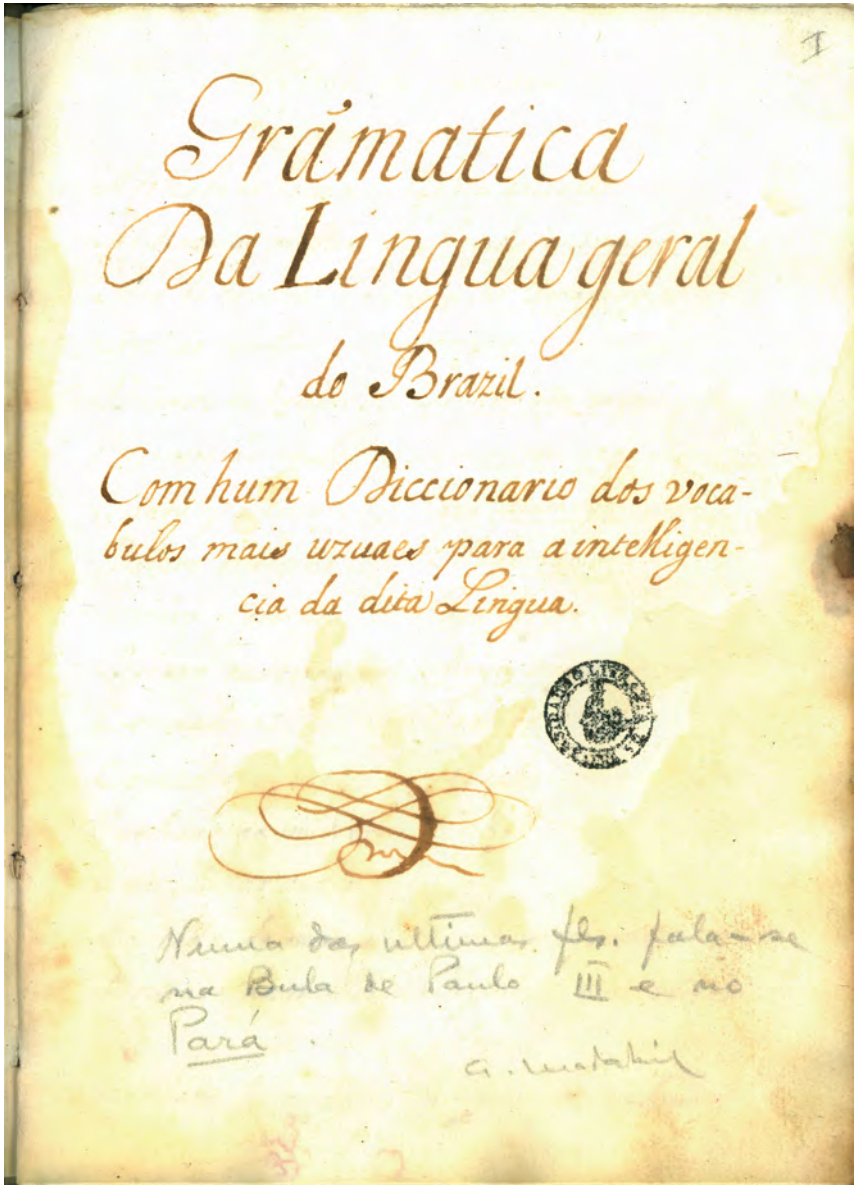
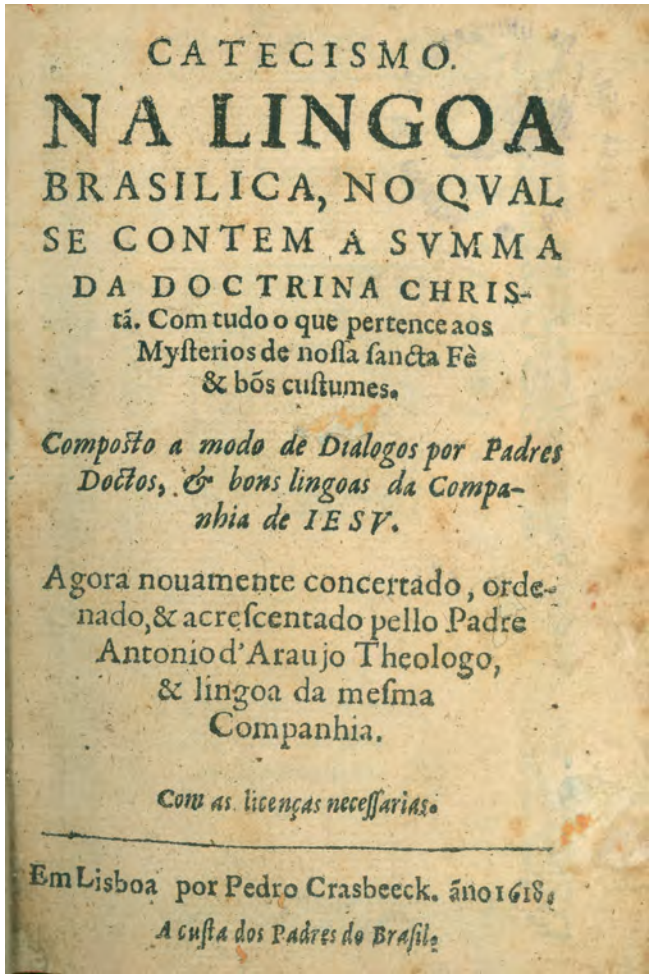


Fig. 65 – Gramática da língua geral do Brasil do Pará, 1750, manuscrito.
UC Biblioteca Geral (Ms. 69).


CATECISMO.
NA LINGOA
BRASILICA, NO QVAL
SE CONTEM A SVMMA
DA DOCTRINA CHRIS-
tã. Com tudo o que pertence aos
Myſterios de noſſa ſancta Fè
& bõs cuſtumes.

Compoſto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de IESV.

Agora nouamente concertado, ordenado, & acreſcentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo, & lingoa da meſma Companhia.

Com as licenças neceſſarias.

Em Lisboa por Pedro Crasbeeck. ãno 1618.
A cuſta dos Padres do Braſil.

Fig. 66 – Primeiro *Catecismo, na lingoa brasílica*..., Padre António de Araújo, 1618. UC Biblioteca Geral (V.T.-17-7-12).

Impõe-se mencionar uma figura de vulto dos jesuítas no Brasil, o Padre António Vieira (1608-1697), relevante escritor, filósofo e orador[11]. Depois da sua vasta obra na defesa dos direitos dos índios no Brasil foi preso pela inquisição e enviado para a metrópole, para o Colégio de Jesus de Coimbra em 1665-1667, onde permaneceu

[11] Ver também, neste livro: Ferreira, Anete Costa (2020). Os jesuítas na América Portuguesa: o caso da Amazónia.

impedido de escrever e de pregar. Enviado para Roma recuperou a liberdade e voltou para Salvador da Baía em 1681 (Barros, 1746, *Vida do apostólico Padre Antonio Vieyra*..., UC Biblioteca Geral, V.T.-7-3-38 e reprod. da litografia *P. António Vieira a pregar aos índios*, 1839-47, UC Biblioteca Geral) (**Fig. 67**).

Fig. 67 – *P. António Vieira a pregar aos índios*, 1839-47, reprodução de Litografia, C. Legrand. (impr. UC Biblioteca Geral).

Considerava-se que os povos indígenas do Brasil não apresentavam culto divino sendo por isso mais fáceis de evangelizar. O conhecimento sobre as suas antigas crenças chegou da interpretação dos primeiros colonos, que afirmavam os índios não possuírem ideia de Deus. No entanto, os índios mantinham ritos religiosos através de uma ideia de divino generalizada e muito diversa. O número de grupos étnicos ameríndios no Brasil era muito elevado, tendo desaparecido muitas tribos do litoral onde se exerceu o maior esforço colonial. O seu modo de vida era seminómada, através da

caça, pesca e uma agricultura itinerante, os seus ritos religiosos eram expressos na tradição oral. A maioria dos rituais eram de passagem, estação, gestação, nascimento, iniciação, matrimónio, funeral, e exprimiam sentimentos, valores e deveres da tribo.

A chegada dos escravos africanos originou uma nova diversidade de cultos e religiões, designadas por afro-brasileiras e que se juntaram às crenças locais. Expressas na exposição pelo ídolo Ibedji, Oferta de Rafael G. Neves, 1912, Nigéria/Yoruba, Cachimbo, Baía, Brasil (MCUC, ANT.Br.108) (Fig. 68). Uma escultura sempre em dupla, neste caso o lado feminino, que representa a fertilidade. Tem origem em cultos africanos, levados pelos escravos do grupo Ioruba, do Daomé (Benim) ou da Nigéria. Estes gémeos Ibedji são considerados protetores das crianças, auxiliam a dificuldade de engravidar e protegem do parto, têm lugar no Candomblé da Baía, em Salvador e Cachoeira. Apresentam também sincretismo com santos católicos gémeos, como São Cosme e São Damião.

Fig. 68 – Ídolo Ibedji, Nigéria/Yoruba, Cachimbo, Baía, Brasil, 1912. Oferta de R. G. Neves, Museu da Ciência da UC (MCUC, ANT.Br.108).

Epílogo

A última vitrina da exposição refere o processo pombalino de expulsão dos jesuítas em 1759 e da supressão da Ordem pelo Papa Clemente XIV, em 1773. A ilustração da árvore inaciana em que a província jesuíta portuguesa surge num ramo murcho e encolhido, representa este período (1762, Bibliothèque National de France) (**Fig. 69**). O achado recente na Sé Nova, exposto nesta obra[12], da importante documentação escondida pelo Padre António Vasconcelos[13] no retábulo da virgem da Assunção, representa-se por um dos sacos de serapilheira e o seu crucifixo, (Out. 1759, Diocese de Coimbra) (**Fig. 70**).

Fig. 69 – Árvore inaciana, 1762, a província portuguesa é o ramo partido. Bibliothèque National de France in https://www.europeana.eu/item/9200518/ark__12148_btv1b530649.

[12] Urbano, Carlota e Miranda, Margarida (2020) – 'Os achados do Colégio de Jesus: 260 anos depois, o legado de um Jesuíta exilado'.

[13] Trigueiros, Júlio (2020) – 'António de Vasconcelos (1727-1801) – O jesuíta que escondeu os manuscritos na igreja do Colégio de Coimbra'.

Fig. 70 – Núcleo da expulsão da Companhia de Jesus, com saco e crucifixo do Pe. António Vasconcelos, à esq., out. 1759. (Diocese de Coimbra). Visto de Coimbra, Museu da Ciência da UC. Exposição Visto de Coimbra, MCUC. Fotografia de P. Casaleiro.

O *Compendio historico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuitas e dos estragos feitos nas Sciencias*..., 1771 (UC Biblioteca Geral, V.T.-6-5-28) (**Fig. 71**) é o diagnóstico da Junta da Providência Literária com a expressão dos argumentos da expulsão da Companhia de Jesus. Fazia referência ao ensino "... *caraterizado por uma lamentável e repreensível inconsciência, colocando Portugal fora do contexto do desenvolvimento científico europeu do século XVIII*...", e aos Conimbricenses, "*a Filosofia, que até então oficialmente se ensinava, regulava-se por uma nociva influência da escolástica*...". A exposição termina com um documento do Arquivo da Universidade, a *Carta régia de doação perpétua e irrevogável à Universidade de Coimbra dos bens seculares da Companhia de Jesus, nomeadamente dos seus Colégios de Braga, Bragança, Coimbra, Elvas, Évora, Faro, Portalegre, Portimão e Santarém,* de 1774, 4 julho, Lisboa. Inclui a relação de dízimos, passais e bens eclesiásticos que passaram da posse dos referidos colégios para as mãos da Universidade de Coimbra (**Fig. 72**).

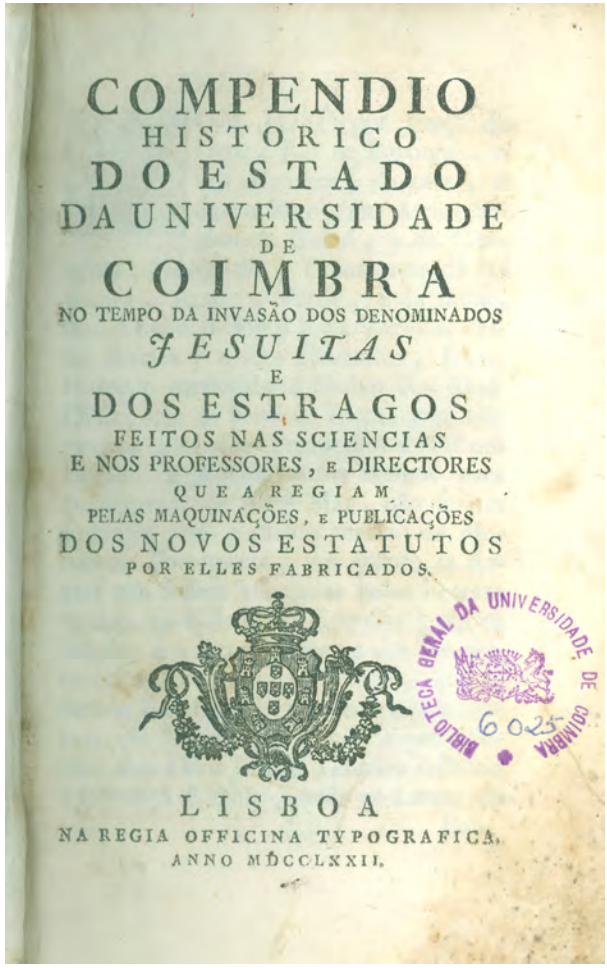

COMPENDIO
HISTORICO
DO ESTADO
DA UNIVERSIDADE
DE
COIMBRA
NO TEMPO DA INVASÃO DOS DENOMINADOS
JESUITAS
E
DOS ESTRAGOS
FEITOS NAS SCIENCIAS
E NOS PROFESSORES, E DIRECTORES
QUE A REGIAM
PELAS MAQUINAÇÕES, E PUBLICAÇÕES
DOS NOVOS ESTATUTOS
POR ELLES FABRICADOS.
BIBLIOTECA GERAL DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
6025
LISBOA
NA REGIA OFFICINA TYPOGRAFICA.
ANNO MDCCLXXII.

Fig. 71 – O *Compendio historico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuitas e dos estragos feitos nas Sciencias...*, 1771. UC Biblioteca Geral (V.T.-6-5-28).

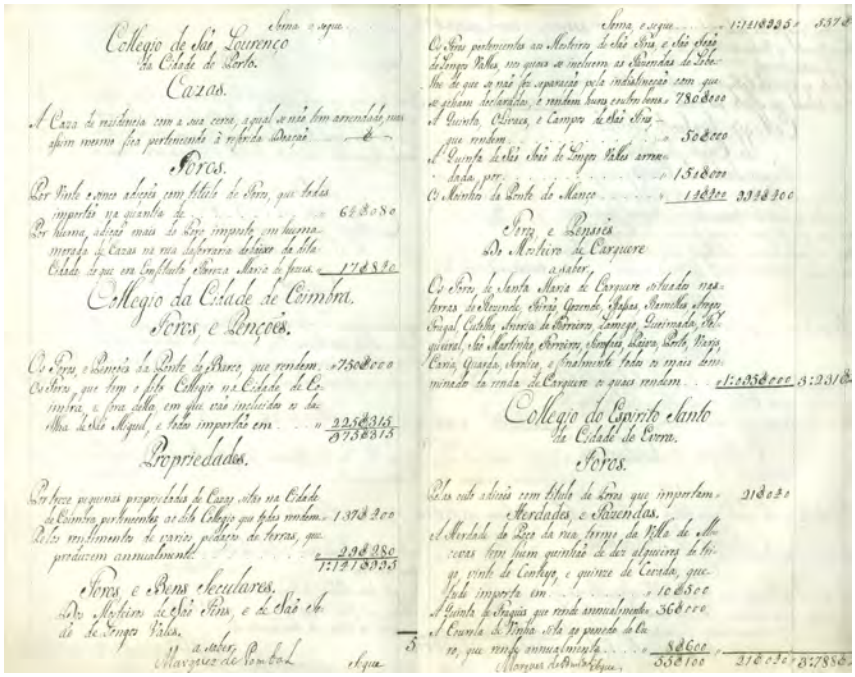


Fig. 72 – *Carta régia de doação perpétua e irrevogável à Universidade de Coimbra dos bens seculares da Companhia de Jesus, …,* 1774, 4 julho, Lisboa. Arquivo da Universidade de Coimbra (UC (F), AUC-V-3ª-Cofre n.º 32).

Bibliografia

Amaral, Ana Rita, Martins, Maria do Rosário & Miranda, Maria Arminda (2013). "O contexto museológico da Antropologia na Universidade de Coimbra: uma síntese histórica (1772-1933)", in Fiolhais et al., História da Ciência na Universidade de Coimbra 1772-1933. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 129-166.

Barreto, Luís Filipe (ed.) (2009). Tomás Pereira (1646-1708). Um Jesuíta na China de Kangxi. Catálogo de Exposição. Lisboa: CCCM – FCT.

Barreto, Luís Filipe (ed.) (2010). Tomás Pereira, S.J. (1646-1708). Life, Work and World. Lisboa: CCCM – FCT.

Carvalho, Mário Santiago de (2014). Psicologia e etica nel Cursus Conimbricensis. Roma: Ed. Anicia.

Carvalho, Mário Santiago de (2019). Cursus Conimbricensis, http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/cursus-conimbricensis/ (consulta 19 maio 2020).

Cieslik, Hubert S.J. (1976). "The case of Christovão Ferreira", Monumenta Nipponica, vol. 24, 1, 1-54.

Cordeiro, Cristina (2019). Museus Centenários de Portugal, Vol. 1 1772-1894. Lisboa:CTT.

Craveiro, Lurdes & Trigueiros, Júlio (2011). A Sé Nova de Coimbra. Coimbra: Direção Regional de Cultura do Centro.

D'Alós-Moner, Andreu Martinez (2008). "La misíon jesuíta a Etiopía (1557-1632), entre la ambición y la utopia", Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, 15, 201-228.

Endo, Shusaku (1987). Silêncio. Trad. de José-Pedro Gonçalves. Lisboa: Dom Quixote.

Galilei, Galileu (1610). Sidereus Nuncius, O mensageiro das estrelas. Trad. e notas de Henrique Leitão. Lisboa: Edições da Fundação Calouste Gulbenkian Textos Clássicos.

Leal Duarte, António & Simões, Carlota (ed.) (2007). Azulejos que Ensinam. Catálogo de Exposição. Coimbra: Universidade de Coimbra. http://mnmachadodecastro.imc-ip.pt/Data/Documents/cat%C3%A1logo_azulejos.pdf.

Leitão, Henrique (2002). "Sobre a difusão europeia da obra de Pedro Nunes", Oceanos, 49, 110-128.

Leitão, Henrique, Dos Santos, João M.P. (1998). "O Kenkkon Bensetsu e a recepção da cosmologia ocidental no Japãp dp séc. XVII", Revista Portuguesa de Filosofia, 54, 285-318.

Leitão, Henrique, Gessner, Samuel (2014). "Euclid in tiles: the mathematical azulejos of the Jesuit college in Coimbra", Mathematische Semesterber*,* 61, 1–5.

Maia do Amaral, António E., Machado, Maria Luísa S. & Mateus, José Alberto (2016). A Conimbriga Urbe ad Orbem, de Coimbra para o Mundo. Catálogo da exposição. Biblioteca Joanina, Universidade de Coimbra, 7 jul. a 30 set.

Miranda, Margarida (2002). Miguel Venegas S.I. e o nascimento da tragédia jesuítica: a Tragoedia cui nomen inditum Achabus (1562). Universidade de Coimbra, Tese de doutoramento.

Oliveira, Tânia S. C. (2014) O projeto não construído da Igreja do Colégio de Jesus de Coimbra: análise e reconstituição, Dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra.

O'Neill, Charles E. & Domínguez, Joaquín M.ª (2001). Diccionário Histórico de la Compañia de Jesús. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Osswald, Cristina (2018). On Jesuit Architecture in Asia: Macau, Goa, Japan (1542-1639), in Francesco Vossilla (ed.), Giornata di Studi su Ferdinando Moggi (1684-1761), Architetto e Gesuita Fiorentino in Cina. Florença: Editore Pontecoboli, 125-147.

Pacheco, António (2007). "Acerca da Proveniência dos Azulejos", in António Leal-Duarte, Carlota Simões (ed.), Azulejos que Ensinam, Catálogo de Exposição, Universidade de Coimbra, 8-9.

Paiva, José Pedro & Bandeira, Ana Maria (2016). Cultura, Ciência, Culto, Testemunhos documentais do Colégio de Jesus de Coimbra, Catálogo de Exposição Documental, Integrado no ciclo organizado pelo Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, 26 jan. a 26 fev. 2016. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra.

Pinto, António Guimarães (2016). Adenda ao livro De Missione Legatorum Iaponensium, de Duarte de Sande: as Orationes de Gaspar Gonçalves e de Martinho Hara. Ágora, sup. 5, Universidade de Aveiro.

Queirós, Fernão de (1916). Conquista temporal e espiritual de Ceylão/ ordenada pelo padre Fernão de Queyroz. Colombo: H. C. Cottle.

Sande, Duarte de (1997). Diálogo sobre a missão dos embaixadores japoneses à Cúria Romana. Macau, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: Fundação Oriente.

Saraiva, Luís & Leitão, Henrique (2002). The College of São Paulo in Macao: a background (16th and 17th centuries). In Alan Kam-Leung Chan, Gregory K. Clancey & Hui-Chieh Loy (eds.), Historical Perspectives on East Asian Science, Technology and Medicine, Singapore: Singapore University Press, 285-298.

Simões, Carlota (2011). "Azulejos com história – a peça que faltava", Rua Larga, Universidade de Coimbra, 31, 13.

Tirapicos, Luís (2016). "The old and the new Rome: Francesco Bianchini's astronomical exchanges with the court of Lisbon. Mediterranean Archaeology and Archaeometry", vol. 16, 4, 503-508.

Trigault, Nicolas, Ricci, Matteo, (1616). *De christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Iesu. Lugduni: sumptibus Horatii Cardon: [ex typographeio Ioannis Iullieron*].

Urbano, Carlota M. (2014). "O biógrafo António Franco S.J., autor da Imagem da Virtude", Humanitas, 66, 297-308.

Obras impressas, documentos e imagens em exposição (por ordem de entrada)

Os colégios do complexo jesuítico de Coimbra

Grandi, Carlo (1732). *Imago Collegii, in Societate Iesu omnium primi, á Ioanne III Lusitaniae Rege Conimbricae fundati, Carolus Grandi scul Romae*. Ampliação de água forte.

Loyola, Santo Inácio de (1553). *Exercitia spiritualia. Conimbricae: per Ioannem Barrerium*. UC Biblioteca Geral, V.T.-18-7-1 c.2.

Loyola, Santo Inácio de, Polanco, Alfonso de (1583). *Constitutiones Societatis Iesv cum aerum declarationibus, Romae: In Collegio Eiusdem Societatis*. UC Biblioteca Geral, R-15-12

(c. 1901). Inácio de Loyola e Simão Rodrigues, aguarela sobre papel, Roque Gameiro, para "História Geral dos Jesuítas, desde a sua fundação até aos nossos dias", T. Lino D'Assumpção (coord.) e Roque Gameiro (dir. ilust.), 1901, pág. 413. Of. C. Nabais Conde. Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, MCUC.2017.6.4.

(1547). Maio, 27, Coimbra, Doação dos terrenos para construção do Colégio de Jesus... Colégio de Jesus de Coimbra. Coleção de pergaminhos, Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC – IV-3.ª-Gav. 4 – mç. 1 – n.º 10.

(1545). Junho, 11, Évora, Carta régia de D. João III enviada a Vasco Fernandes Ribeiro... Universidade de Coimbra (F). Alvarás, cartas e provisões régias (SR), Arquivo da Universidade de Coimbra, vol. 6, fl. 5.

(1566). Fevereiro, 21, Lisboa, Alvará do cardeal D. Henrique, no qual se refere que pedira aos padres da Companhia de Jesus, em Coimbra, ... Colégio de Jesus

de Coimbra (F). Alvarás, cartas e provisões (SR), Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-1ªE-5-4-8.

Acquaviva, Cláudio (1586). *Ratio atque institutio studiorum per sex patres … Romae: In Collegio Societatis Iesu: Franciscus Zanetus*. UC Biblioteca Geral, R-15-10.

Acquaviva, Cláudio (1606). *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu. Romae: Collegio Rom. eiusde Societ*. UC Biblioteca Geral, RB-12-14.

(1572). Outubro, 15, Contrato celebrado entre a Universidade e a Companhia de Jesus acerca da jurisdição sobre os estudantes seculares no Colégio de Jesus de Coimbra… Colégio de Jesus de Coimbra (F). Coleção de pergaminhos (Col.), Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav. 4A-mç. 2-n.º 36.

(1676). Janeiro, 15, Lisboa, Carta do príncipe regente D. Pedro, de confirmação de uma carta régia de Filipe I, de 23 de Abril de 1634 que, por sua vez, confirmava e trasladava uma carta de D. Sebastião, de 20 de Julho de 1576, condenando o procedimento dos estudantes… Colégio de Jesus de Coimbra (F). Coleção de pergaminhos (Col.), Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav. 5A-mç. 4-n.º 69.

Cultura

(1597). *Ascendam in palmam, et apprehendam Fructus eius…* Reprodução de gravura, Nª Srª. Do Pópulo rodeada de santos jesuítas e três mártires do Japão, Stº Inácio de Loyola, S. Francisco Xavier, S. Francisco de Borja, S. Stanisław Kostka, S. Aloysius Gonzaga, S. João Soan de Goto, S. Diogo Kisai, e S. Paulo Miki (1º jesuíta japonês, 1580). Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC s/ cota.

Companhia de Jesus, Colégio das Artes, Coimbra (ca. 1608-1629). *Rerum scholasticarum quae a patribus ac fratribus huius Conimbricensis Collegii scriptae sunt. Tomus quintus*. Manuscrito, UC Biblioteca Geral, Ms. 994, frontispício e fol. 32.

Venegas, Manuel (1562?). *Tagaedia [sic] quae inscribitur Achabus*. Manuscrito, Coimbra, Fls. 160-217. UC Biblioteca Geral, Ms. 1235, fol. 160r.

Santa Maria, Francisco de (depois de 1570). Coros da Tragédia de Acab., música manuscrita: parte de superius, Versos de Miguel Venegas. In Parte de Superius de coro polifónico, Coimbra, 1, 109, 1 f. UC Biblioteca Geral, M.M. 70, fls 86-89v.

Ciência

Nunes, Pedro (1567). Libro de Algebra en arithmetica y geometria, compuesto por el Doctor Pedro Nuñez, cosmographo mayor del rey de Portugal, y cathedratico jubilado en la cathedra de mathematicas en la Universidad de Coymbra. En Anvers: en casa de los herederos d'Arnoldo Birckamn a la Gallina gorda. UC Biblioteca Geral, R-16-7.

(1606). *Christophorus Clavius Bambergensis*, Franciscus Villamoena Fe. Rome Anno 1606. Reprodução de gravura do séc. XVI a partir da pintura por Francisco Villamena. Wikimedia Commons.

Borri, Cristoforo (1629). *Collecta astronomica, ex doctrina P. Christophori Borri… De tribus caelis… iussu, et studio… D. Gregorii de Castelbranco. Ulysipone: apud Matthiam Rodrigues*, 1631. Em Lisboa: por Matias Rodrigues, 1629. UC Biblioteca Geral, RB-34-10.

(1672). Reprodução de diagramas geométricos que serviram de modelo aos azulejos para o ensino da Matemática, in Tacquet, André, *Elementa geometriae planae ac solidae. Quibus accedunt selecta ex Archimede theoremata… Editio tertia correctior. Antuerpiae: apud Iacobum Meursium*. UC Biblioteca Geral, 4 A-14-27-11.

Culto

(séc. V e o séc. XIII). Salus Populi Romani, reprodução do ícone original, restaurado, na Basílica de Santa Maria Maggiore em Roma. Wikimedia Commons.

(1622). Agosto, 20, Roma, Bula do papa Gregório XV, Colégio de Jesus de Coimbra (F). Coleção de pergaminhos (Col.), Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav. 38, n.º 7.

(1739). Outubro, 10, Coimbra, Sermão dedicado a São Francisco de Borja, pregado no Colégio de Jesus de Coimbra pelo Padre João Montanha. Arquivo da Universidade de Coimbra, Colégio de Jesus de Coimbra (F); Sermões (Col.), AUC-IV-3ª-1-3-35.

Os Conimbricenses

Aristóteles (1560). *Aristotelis Stagiritae Omnia, quae extant, opera, nunc primum selectis translationibus, emendationibus ex colatione graecorum exemplarium, schiliis in margine illustrata, nouo etiam ordine digesta. Additis praeterea non sollis libris nunquam antea latinitate donatis. Averrois Cordubensis in ea Opera omnes, qui ad nos peruenere, commentarii. Venetiis: apud Cominum de Tridino Montisferrati*. UC Bib Geral (B.Joanina) 1-1-9-83.

Álvares, Manuel (1572). *Emmanuelis Alvari … De institutione grammatica libri tres. Olyssippone: excudebat Joannes Barrerius*. UC Bib Geral (B.Joanina) 1-(23)-23-340.

Suárez, Cipriano (1562). *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue deprompti / authore Cypriano Soarez… Conimbircae [sic]: apud Ioannem Barrerium*. UC Biblioteca Geral R-13-25.

Fonseca, Pedro da (1590-1591). *Institutionum dialecticarum libri octo / autore Petro Fonseca doctore theologo Societatis Iesu. Conimbricae: apud Ant. Barrerium*. UC Biblioteca Geral R-4-25.

Conimbricenses (1593). *Commentarij Collegij Conimbricensis Societatis Iesu in libros Meteorum Aristotelis Stagiritae… Olisipone: ex officina Simonis Lopesij*. UC Bib Geral (B.Joanina), 2-8-13-6.

Conimbricenses (1592). *Commentarij Collegij Conimbricensis Societatis Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae, Conimbricae: Typis et expensis Antonij a Mariz.* UC Bib Geral (B.Joanina), 2-8-13-10.

Conimbricenses (1606). *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu. In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Conimbricae: ex officina Didaci Gomez Loureyro.* UC Bib Geral (B.Joanina) 2-8-13-12.

Conimbricenses (1593). *Commentarij Collegij Conimbricensis Societatis Iesu in libros Aristotelis qui Parua Naturalia appellantur... Olisipone: ex officina Simonis Lopesij.* UC Bib Geral (B.Joanina) 2-8-13-6.

Conimbricenses (1593). *Commentarij Collegij Conimbricensis Societatis Iesu in quatuor libros De Coelo Aristotelis Stagiritae. Olisipone: ex officina Simonis Lopesij.* UC Bib Geral (B.Joanina) 2-8-13-5.

Conimbricenses (1593). *In libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputationes ... Olisipone: ex officina Simones Lopesij.* UC Bib Geral (B.Joanina) 2-8-13-5.

Conimbricenses (1597). *Commentarij Collegij Conimbricensis Societatis Iesu in duos libros De Generatione & corruptione Aristotelis Stagiritae. Conimbricae: ex officina Antonij Mariz.* UC Bib Geral (B.Joanina) 2-8-13-8.

Conimbricenses (1598). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritae. Conimbricae: typis et expensis Antonij à Mariz.* UC Bib Geral (B.Joanina) 2-8-13-8.

Conimbricenses (1624). Lingyan lishao, Francesco Sambiasi & Xu Guangqi (trad.). Hangzhou. Tradução chinesa de *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros de Anima...,* Sun Yat-Sen University, Guangzhou, R.P. China.

Conimbricenses (1628). Huanyou quan, Francisco Furtado & Li Zhizao (trad.), Tradução chinesa de *Commentarij Collegij Conimbricensis Societatis Iesu in quatuor libros De Coelo*..., Yat-Sen University, Guangzhou, R.P. China.

Conimbricenses (1629). Shuihua erda, Francesco Sambiasi (trad.). Tradução chinesa de *Commentarij Collegij Conimbricensis Societatis Iesu in libros Aristotelis qui Parua Naturalia,* Sun Yat-Sen University, Guangzhou, R.P. China.

Conimbricenses (1636). Xiushen xixue, Alfonso Vagnone (trad.). Jiangzhou. Tradução chinesa de *In libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputationes ...*, Sun Yat-Sen University, Guangzhou, R.P. China.

(1620). Novembro, 18, Coimbra, Traslado feito pelo tabelião de Coimbra, ... documentos relativos a privilégios concedidos ao Colégio de Jesus de Coimbra ... Alvará régio de D. Sebastião, de 6 de maio de 1575, dado em Évora, pelo qual se proibia a impressão e venda da Arte de Gramática, da autoria do Padre Manuel Álvares, sem antes ser vista e aprovada pelos padres da Companhia de Jesus,... Colégio de Jesus de Coimbra (F) Alvarás, Cartas e Provisões (SR), Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-1ªE-5-4-8.

(1591). Abril, 2, Coimbra, Contrato de obrigação feito entre o Colégio de Jesus de Coimbra, ..., com António de Mariz (impressor da Universidade)... imprimir a obra "Dos físicos" do Padre Manuel de Góis. Colégio de Jesus de Coimbra (F); Livros de notas (SR), vol. 10, fl. 45v-46v, Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-1ªD-25-3-11

Franco, António (1719). Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra em Portugal / Pello P. Antonio Franco. Evora: na officina da Universidade. Coimbra: No Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus. UC Biblioteca Geral, J.F.-39-6-7.

(séc. XVI). Livro de matrículas de ordens, Coimbra. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-V-3ªArm.1.

(1555). Setembro, 30, Coimbra, Carta de Belchior de Oliveira S.J. 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 18.

(1555). Setembro, 20, Coimbra, Carta de Ordem de Domingos Cardoso S.J. Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 28.

(1555). Setembro, 30, Coimbra, Carta de Ordem de Francisco Aires S.J. 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 34.

(1555). Setembro, 30, Coimbra, Carta de Ordem de Francisco de Gouveia S.J. 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 36.

(1555). Setembro, 30, Coimbra, Carta de Ordem de Gonçalo Barbosa S.J. 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 55.

(1555). Setembro, 30, Coimbra, Carta de Ordem de Luís de Carvalho S.J. 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 73.

(1555). Outubro, 13, Coimbra, Carta de Ordem de Manuel Lopes S.J. Subdiácono, Diácono e Presbítero, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 74.

(1555). Setembro, 29, Coimbra, Carta de Ordem de Manuel Rodrigues S.J. 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 77.

(1555). Setembro, 30, Coimbra, Carta de Ordem de Paulino Leitão S.J. Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 83.

(1555). Setembro, 30, Coimbra, Carta de Ordem de Pedro Hernández S.J., 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 94.

(1555). Setembro, 30, Coimbra, Carta de Ordem de Pedro Morales S.J., 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 95.

(1555). Outubro, 27, Coimbra, Carta de Ordem de Pedro Taborda S.J., 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 96.

(s/d). Coimbra, Carta de Ordem de Rafael Texeda S.J., 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 98.

(s/d). Coimbra, Carta de Ordem de Santiago del Álamo S.J., 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 100.

(s/d). Coimbra, Carta de Ordem de Santiago de Pareja S.J., 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 101.

(1544). Março, 9, Coimbra, Carta de Ordem de Tomás Baillet Flander S.J., 1ª Tonsura e Ordens menores, Coimbra, Colégio de Jesus. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-3ª-Gav.28, nº 108.

Kircher, Athanasius (1671). *Athanasii Kircheri Fuldensis Buchonii è Soc. Jesu Presbyteri, Ars magna lucis et umbrae in X libros digesta, …. Editio altera priori multò auctior. Amstelodami: apud Joannem Janssonium à Waesberge & Haeredes Elizaei Weyerstraet*. UCFCT Física L.A/535/KIR. Árvore geográfica inaciana.

De Coimbra para o Mundo

Planisfério, reprodução (1570). In Ortelius, Abraham, *Theatrum orbis terrarum Abraham Orteli Antuerp. Geographi Regii tabullis aliquot novis vitaq[ue] auctoris illustratum. Editio ultima, Antuerpiae: apud Ioannem Bapt. Urintium: typis Roberti Bruneau*, 1603. UC Biblioteca Geral, R-70-10.

(1554). Cartilha em tamul e português, impressa em 1554 por ordem do rei. Ed. Facsimile / com preâmbulo de D. Fernando de Almeida. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia, 1970. UC Biblioteca Geral, 9-4-8195.

Júnior, Jerónimo R. (1622). Annua de Japam do anno de 1621, Manuscrito, 2a via da Carta de Jerónimo Rodrigues (?) Júnior para o Padre Mutio Vitelleschi, 4 outubro 1622. UC Biblioteca Geral, Ms. 2854.

(1586). Avvisi della Cina deii'ottantatre, et del ottantaquattro, in Avvisi del Giapone degli anni MDLXXXII, LXXXIII et LXXXIV con alcuni altri della Cina dell' LXXXIII et LXXXIV cauati dalle letter della Campagnia di Giesù ricevute il mese di Dicembre 1585. Roma: per Francesco Zanetti. UC Biblioteca Geral, 1-11-7-52.

Martírio do Padre Marcelo Francisco Mastrili S. J. Em Nagasaki, Out. 1637 (1639). Historia De la celestial vocacion, missiones apostolicas y gloriosa muerte, del Padre, Marcelo Fran[cis]co Mastrili … En Lisboa: por Antonio Aluarez, UC Biblioteca Geral. V.T.-9-6-14. Reprodução de gravura.

Índia

Kircher, Athanasius (1667). *Athanasii Kircheri e Soc. Jesu China monumentis … illustrata, auspiciis Leopoldi primi Roman. Imper. semper Augusti Munificentissimi Mecaenatis. Amstelodami: apud Joannem Janssonium à Waesberge & Elizeum Weyerstraet*. UC Biblioteca Geral (B.Joanina), 1-22-14-208. Reprodução de gravura da miraculosa cruz do apóstolo S. Tomé em Meliapor, na Índia.

(1598). Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, desdo anno de 1549 até o de 1580: primeiro [-segundo] tomo... Impressas por mandado do ... dom Theotonio de Bragança Arcebispo d'Euora. Euora: por Manoel de Lyra. UC Biblioteca Geral, V.T.-18-9-17/18.

Mendes, A. Lopes (1886). A India Portugueza: breve descripção das possessões portuguezas na Asia. A. Lopes Mendes. New Delhi, Madras: Asian Educational Services, 1989. 2 vol: il. Edição facsimilada da de Lisboa, [1886]. UC Biblioteca Geral 6-10-26-119/120. Reprodução de gravura da Basílica do Bom Jesus, Goa.

(1930). Frontispício, em ruínas, da igreja de São Paulo dos Arcos, na Velha Cidade de Goa. Estudio Photo Souza e Paul. Álbum "Exposição de Paris, Estado da India Portuguesa", nº1. IICT [TT] AHUD28881. Reprodução de fotografia.

(1663). Outubro, 27, Lisboa, Carta do Padre João Rodrigues dirigida ao Padre Manuel de Almeida, procurador do Colégio de Jesus de Coimbra. Menciona o envio de verónicas (estampas) e um crucifixo de marfim,... Refere a chegada da Índia... Colégio de Jesus de Coimbra (F). Correspondência (SR), cx. letra R. Arquivo da Universidade de Coimbra, AUC-IV-1ªE-19-4.

Prat, Jean Marie (1854). Historia de la vida y martirio del beato Juan de Britto, de la Compañía de Jesus, misionero del madure, muerto en odio de la fe en el reino de Marava, escrito en francés / por E.R.P. Juan Maria Prat, de la misma compañia; y trad. al castellano por otro sacerdote de la misma. Madrid: Imprenta, Fundaci y Librería de D. Eusebio Aguado. UC Biblioteca Geral, 7-40-2-115.

Veiga, Manuel da (1628). Relaçam geral do estado da christandade de Ethiopia ... & do que de nouo socedeo no descobrime[n]to do Thybet, a que chamam, gram Catayo / Composta, e copiada das cartas que os Padres da Companhia de Iesu, escreueram da India Oriental dos annos de 624, 625 & 626 pelo Padre Manoel da Veiga ... Em Lisboa: por Mattheus Pinheiro. UC Biblioteca Geral, R-1-8.

Kircher, Athanasius (1667). *Athanasii Kircheri e Soc. Jesu China monumentis ... illustrata, ... Amstelodami: apud Joannem Janssonium à Waesberge & Elizeum Weyerstraet*. UC Biblioteca Geral (B.Joanina), 1-22-14-208. Reprodução de gravura, p. 72, Tibetanos a adorar os seus ídolos.

China

Du Halde, Jean-Baptiste (1735). Description geographique historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, ... du Thibet, ... Par le P.J.B. Du Halde ... A Paris: chez P.G. Le Mercier, imprimeur--libraire, rue Saint Jacques, au livre d'Or. UC Biblioteca Geral (B.Joanina), 1-23-6-208 Vol. 2. Reprodução de gravura, Confúcio.

(ca. 1835-1850). Frontispício da Igreja de S. Paulo em Macau. Lisboa: Lith. de Manuel L. da Costa. UC Biblioteca Geral, Col. estampas, s/ cota. Reprodução de gravura.

Trigault, Nicolas & Ricci, Matteo (1616). *De christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Iesu. Lugduni: sumptibus Horatii Cardon: ex typographeio Ioannis Iullieron*. UC Biblioteca Geral 1-8-3-206.

(1739). Observatório Astronómico de Pequim. Gravura, W. H. Toms, Sculpt., William Henry Toms, in Le Comte, Lewis, A Compleat History Of The Empire of China… Jesuit. London: p. James Hodges, Vol.1, p. 13. Universidade de Coimbra, MCUC.2017.6.1 Of. C. Nabais Conde.

Semedo, Álvaro, S.J. (1643). Relatione della grande monarchia della China. Romae: Hermannus Scheus. UC Biblioteca Geral V.T.-8-2-4. Reprodução de gravura, Álvaro Semedo (Niza, 1586- Cantão, 1658).

Queirós, Fernão de (1916). Conquista temporal e espiritual de Ceylão/ ordenada pelo padre Fernão de Queyroz. Colombo: H. C. Cottle. UC Biblioteca Geral, 9-(4)-3-5-1. Carta de Tomás Pereira sobre o budismo na China.

Conchichina

Loureiro, João de. *Flora Cochinchinensis: sistens plantas in regno Cochinchina nascentes. … systema sexuale Linnæanum. Labore, ac studio Joannis de Loureiro … Jussu Acad. r. scient. in lucem edita. Ulyssipone: Typis, et Expensis Academicis*, 1790. UCFCT Ciências da Vida – Botânica, B-76/4-9, Vol. 1.

Japão

Pinto, Fernão Mendes (1614). Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto … Em Lisboa: por Pedro Crasbeeck: a custa de Belchior de Faria. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, UCFL I.Hist Exp Ultramarina, XXI(B)-1-7.

(séc. XVII). Franciscus de Xabier, Kobe City Museum Collection, Wikimedia Commons. Reprodução de retrato de São Francisco Xavier, pintada por um artista japonês desconhecido. https://en.wikipedia.org/wiki/File:Franciscus_de_Xabier.jpg#filelinks (consultado 3 junho 2020)

Cardim, António Francisco (1646.) *Fasciculus e Iapponicis floribus, suo adhuc madentibus sanguine / compositus a P. Antonio Francisco Cardim … Romae: Typis Heredum Corbelletti*. UC Biblioteca Geral, RB-37-35. Reprodução de gravura, mapa detalhado do Japão.

Companhia de Jesus (1593). *De trium regum iaponiorum legatis…Gregorio XIII… obedientiam puplice praestiterunt, varia… Antuerpiae: Martinus Nutius*. UC Biblioteca Geral, R-5-12A.

(1586). Newe Zeyttung auß der Insel Japonien Augsburg, Michael Manger, Augsburg, Biblioteca da Universidade de Kyoto, Japão. Wikimedia Commons. Reprodução de xilogravura colorida à mão. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:JapaneseEmbassy.jpg (consultado 3 junho 2020)

Cardim, António Francisco (1646). *Fasciculus e Iapponicis floribus, suo adhuc madentibus sanguine / compositus a P. Antonio Francisco Cardim … Romae: Typis Heredum Corbelletti*. UC Biblioteca Geral, RB-37-35. Gravura da tortura de Julião Nacaura.

Ferreira, Cristovão, S.J. (1619). Anua de Japão de 618. Manuscrito. Japão, 8 de jan. de. 38 f. UC Biblioteca Geral, Ms. 2853.

África

Teles, Baltasar (1660). Historia geral de Ethiopia a Alta, ou Preste Joam e do que nella obraram os Padres da Companhia de Iesus / Composta na mesma Ethipoia, pelo padre Manoel d'Almeyda..., Abreviada com nova releyçam, e methodo, pelo padre Balthezar Tellez ... Coimbra: na Offic. de Manoel Dias. UC Biblioteca Geral, V.T.-8-8-5. Reprodução de parte de gravura do frontispício.

Dias, Pedro, S.J. (1697). Arte da lingua de Angola, oferecida a Virgem N. Do Rosario Mãy, & Senhora dos mesmos Pretos. Pelo P. Pedro Dias da Companhia de Jesu. Lisboa: na officina de Miguel Deslandes. UC Biblioteca Geral, R-17-37.

Couto, António do (1784). *Gentilis angollae in fidei mysteriis eruditus opusculum reginae fidelissimae Mariae I. jussu denuo excussum*. Olisipone. UCFCT Ciências da Vida – Antropologia, D-1934.

Teles, Baltasar (1660). Copia de huma Carta em que dà conta dos successos da jornada do Emperador da Etiopia contra os villoens de hasta, in Teles, Baltasar. Historia geral de Ethiopia a Alta, ou Preste Joam e do que nella obraram os Padres da Companhia de Iesus / Composta na mesma Ethipoia, pelo padre Manoel d'Almeyda ...; Abreviada com nova releyçam, e methodo, pelo padre Balthezar Tellez ... Coimbra: na Offic. de Manoel Dias. UC Biblioteca Geral, V.T.-8-8-5.

Brasil

Vasconcelos, Simão de (1672). Vida do veneravel Padre Ioseph de Anchieta da Companhia de Jesu ... / composta pello P. Simam de Vasconcellos da mesma companhia, ... Dedicada ao coronel Francisco Gil D'Aravio. Em Lisboa: na officina de Joam da Costa. UC Biblioteca Geral R-44-1. Ampliação de parte de gravura, São José de Anchieta prega o evangelho junto aos ocelotes.

Vasconcelos, Simão de (1663). Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil,... / pello Padre Simão de Vasconcellos ... Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliveira. UC Biblioteca Geral, 1-14-6-369. Reprodução de gravura, Chronica da Província do Brasil.

Vasconcelos, Simão de (1663). Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil,... / pello Padre Simão de Vasconcellos ... Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliveira. UC Biblioteca Geral, 1-14-6-369. Frontispício.

José de Anchieta (1595). Arte de gramatica da língua mais usada na costa do Brasil. Ed. Facsimilar de 1946. São Paulo: Editora Anchieta. UC Biblioteca Geral, 5-41-12.

Companhia de Jesus (1618). Catecismo. Na lingoa brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã... composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de Jesu, agora novamente concertado, ordenado

& acrescentado pello Padre Antonio d'Araujo... Em Lisboa: por Pedro Crasbeeck. UC Biblioteca Geral, V.T.-17-7-12.

Companhia de Jesus (1750). Gramatica da lingua geral do Brazil, com hum Diccionario dos vocabulos mais uzuaes para a intelligencia da dita língua. Manuscrito. Pará. UC Biblioteca Geral, Ms. 69.

Barros, André de (1746). Vida do apostolico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande, acclamado no mundo por principe dos oradores evangelicos, prégador incomparavel dos Augustissimos Reys de Portugal, varaõ esclarecido em virtudes, e letras divinas, e humanas, restaurador das missões do Maranhaõ, e Pará ... pelo P. André de Barros ... Lisboa: na nova Officina Sylviana. UC Biblioteca Geral, V.T.-7-3-38.

(1839). O Pe António Vieira, Legrand, C. fl. 1839-1847, Litografia da Rua Nova dos Mártires, n.os 12 e 14, impr. UC Biblioteca Geral, s/ cota. Reprodução de litografia, Padre António Vieira a pregar aos índios.

Epílogo

(1762-1767). Arbre géographique contenant les établissements des Jésuites par toute la terre et le nombre des sujets qui composent cette Société tiré d'un catalogue envoyé de Rome en 1762: Le gouvernement des Jésuites se divise en 5 assistances qui comprennent 39 provinces, 24 maisons professes, 669 collèges, 61 noviciats, 176 semminaires, 335 résidences, 223 missions, 22787 Jésuites, dont 11010 sont prêtres. Bibliothèque nationale de France. Paris: chez Pasquier, rue S. Jacques, vis à vis le collège de Clermont. Reprodução de gravura. https://www.europeana.eu/item/9200518/ark__12148_btv1b530649

Junta da Providência Literária (1771). Compendio historico do estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuitas e dos estragos feitos nas Sciencias e nos professores, e directores que a regiam pelas maquinações e publicações dos novos estatutos por elles fabricados, 1772. Lisboa: Na Regia Officina Typografica. UC Biblioteca Geral, V.T.-6-5-28.

(c. 1901). Fogueiras em Lisboa, pela expulsão dos Jesuítas, autor Roque Gameiro, aguarela sobre papel, para "História Geral dos Jesuítas, desde a sua fundação até aos nossos dias", T. Lino D'Assumpção (coord.) e Roque Gameiro (dir. ilust.), 1901, pág. 581. Of. C. Nabais Conde. Museu da Ciência da Universidade de Coimbra, MCUC.2017.6.5.

(1774). Julho, 4, Lisboa, Carta régia de doação perpétua e irrevogável à Universidade de Coimbra dos bens seculares da Companhia de Jesus, nomeadamente dos seus Colégios de Braga, Bragança, Coimbra, Elvas, Évora, Faro, Portalegre, Portimão e Santarém. Arquivo da Universidade de Coimbra, UC (F), AUC-V-3ª-Cofre n.º 32.

Ficha Técnica da Exposição

DIREÇÃO: Carlota Simões, Paulo Coelho, Pedro Casaleiro

COMISSÃO CIENTÍFICA: António Júlio Trigueiros S.J., Carlota Simões, Henrique Leitão, Margarida Miranda, Maria de Lurdes Craveiro, Mário Santiago de Carvalho, Pedro Casaleiro, Rui Lobo

MUSEOLOGIA E CONTEÚDOS: Ana Maria Bandeira (exposição AUC, Cultura, Ciência, Culto), António Eugénio Maia Amaral (exposição BGUC, A Conimbriga Urve Ad Orbem – de Coimbra para o Mundo), Helena Pereira, Pedro Casaleiro, Teresa Girão

CONSERVAÇÃO: Ana Cristina Tavares, Carla Coimbra, Cristina Rufino, Gilberto Pereira

PROGRAMA EDUCATIVO: José Cid Gomes

DIVULGAÇÃO: Ana Maria Dias

APOIO TÉCNICO: Rita Portugal

PRODUÇÃO, MONTAGEM E DESIGN GRÁFICO: T.ART

PARCERIA: Arquivo da Universidade de Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Museu da Ciência da Universidade de Coimbra

COLABORAÇÃO: Carlos Nabais Conde, Centro Hospitalar e Universitário de Coimbra, Confraria da Rainha Santa Isabel, Comunidade do Noviciado do Ss.mo Nome de Jesus Cernache, Departamento de Ciências da Vida da UC, Diocese de Coimbra – Sé Nova, Herbário da UC, Instituto de Investigação Interdisciplinar da UC, Manuel Louzã Henriques, Maria do Rosário Martins, Miguel André Duarte Martins, Museu Nacional de Machado de Castro, Observatório Geofísico e Astronómico da UC, Projeto de Imagem, Media e Comunicação da UC, Sun Yat-Sen University, Guangzhou China, Tânia Oliveira

AGRADECIMENTOS: Alexandra Curvelo, Ana Alcoforado, António Leal Duarte, António Pacheco, António Rebelo, Carlota Miranda, Claudino Romeiro, Dulce Couceiro, Fátima Bogalho, Fátima Sales, Fausto Sanches Martins, Fernando Florêncio, Fernando Regateiro, João Fernandes, João Pocinho, José Carlos Belchior S.J., José Eduardo Franco, José Frazão Correia S.J., José Martins Nunes, José Pedro Paiva, José Augusto Bernardes, Karine Paniza, Lourenço Eiró S.J., Manuela Santos, Maria José Pereira, Mariana Cunha, Marta Costa, Milton Pacheco, Noel Golvers, Pedro Ferrão, Pe. Sertório Martins, Thierry Meynard, D. Virgílio Antunes, Virgínia Gomes, Xavier Huang Zhipeng.

APOIO: Universidade de Coimbra, Província Portuguesa da Companhia de Jesus

LOGOTIPOS: Universidade de Coimbra, UNESCO UC, Museu da Ciência UC, Universidade de Coimbra Arquivo, Universidade de Coimbra Biblioteca Geral.

Carlota Simões
Doutorada em Matemática pela Universidade de Twente, Países Baixos, é Professora Auxiliar no Departamento de Matemática da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra (UC) e membro do Centro de Física da UC. Fez parte da direção do Museu da Ciência da UC entre 2007 e 2019 (Vice-Diretora entre 2007 e 2015 e Diretora entre 2015 e 2019). Tem como principais interesses a história e a divulgação da ciência.

Margarida Miranda
É membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e Professora Associada da Universidade de Coimbra, onde fez doutoramento e ensina na área da Língua Latina e dos Estudos Clássicos. Tem como principais áreas de investigação as fontes neolatinas do Humanismo Renascentista, nomeadamente a ação cultural e pedagógica dos Jesuítas e a sua produção cultural, literária, artística e filosófica.

Pedro Casaleiro
Museólogo, dedica-se ao ensino, à comunicação e gestão de museus na área da ciência. Doutorado em Estudos de Museus pela Universidade de Leicester no Reino Unido em 1997, foi membro do Dep. de Conteúdos da EXPO'98 e da Comissão instaladora do Pavilhão do Conhecimento – Ciência Viva. É Investigador Auxiliar na Universidade de Coimbra desde 2003, foi gestor do projeto de requalificação do *Laboratorio Chimico* para instalação do Museu da Ciência da UC, do qual foi Vogal da Direção (2006-2015) e Vice-Diretor (2015-2019). Faz parte do Centro de Investigação da Terra e do Espaço da UC.

9 789892 618708

Série Documentos
Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press
2020

1 2 9 0

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS