



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TRIÂNGULO MINEIRO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGE  
CURSO DE MESTRADO

PAULO HENRIQUE DOS SANTOS OLIVEIRA

**A CATEGORIA DO LUGAR NO *CURSUS PHILOSOPHICUS* (1756) DO MATO  
GROSSO**

UBERABA – MG

2024

PAULO HENRIQUE DOS SANTOS OLIVEIRA

**A CATEGORIA DO LUGAR NO *CURSUS PHILOSOPHICUS* (1756) DO MATO  
GROSSO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, eixo Educação e Sociedade da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação

Eixo de pesquisa: Educação e Sociedade  
Orientador: Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques

UBERABA – MG

2024

**Catálogo na fonte: Biblioteca da Universidade Federal do  
Triângulo Mineiro**

O49c Oliveira, Paulo Henrique dos Santos  
A categoria do lugar no *Cursus Philosophicus* (1756) do Mato Grosso /  
Paulo Henrique dos Santos Oliveira. -- 2024.  
123 f. : il., fig., tab.

Dissertação (Mestrado em Educação) -- Universidade Federal do Tri-  
ângulo Mineiro, Uberaba, MG, 2024  
Orientador: Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques

1. Filosofia. 2. Educação - Brasil - Período colonial, 1500-1822. 3. Lu-  
gares imaginários. I. Marques, Lúcio Álvaro. II. Universidade Federal do  
Triângulo Mineiro. III. Título.

CDU 1

PAULO HENRIQUE DOS SANTOS OLIVEIRA

**A CATEGORIA DO LUGAR NO *CURSUS PHILOSOPHICUS* (1756) DO MATO  
GROSSO**

Data da aprovação: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

**Membros Componentes da Banca Examinadora:**

---

**Presidente e Orientador:** Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques  
Universidade Federal do Triângulo Mineiro

---

**Membro Titular:** Profa. Dra. Cláudia Regina Bovo  
Universidade Federal do Triângulo Mineiro

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

**Membro Suplente:** Profa. Dra. Anelise Martinelli Borges de Oliveira  
Universidade Federal do Triângulo Mineiro

---

**Membro Suplente:** Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

---

**Local:** Universidade Federal do Triângulo Mineiro  
Programa de Pós-graduação em Educação  
Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais (IELACHS)



**Ministério da Educação**  
 Universidade Federal do Triângulo Mineiro  
 Programa de Pós-Graduação em Educação  
 Uberaba - MG

**ATA DE DEFESA E QUALIFICAÇÃO**

Programa de Pós-Graduação:	PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO				
Evento:	<b>DEFESA DE DISSERTAÇÃO</b>				
Data:	09/02/2024	Início em:	14h00	Término em:	17h00
Número de matrícula aluno:	2022.1007.0				
Nome do aluno:	Paulo Henrique dos Santos Oliveira				
Título do trabalho:	<b>A categoria do lugar no <i>Cursus Philosophicus</i> (1756) do Mato Grosso</b>				
Área de concentração:	Educação				
Linha de Pesquisa:	Fundamentos e Práticas Educativas				
Projeto de pesquisa vinculado:					

Reuniu-se em videoconferência no endereço: <https://meet.google.com/oth-qhbx-ffg>, a Banca Examinadora, homologada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFTM, para a defesa de dissertação de mestrado de: Paulo Henrique dos Santos Oliveira. A banca foi composta pelos seguintes docentes: 1º Membro (Presidente/Orientador): Lúcio Álvaro Marques (UFTM); 2º Membro (Titular): Cláudia Regina Bovo (UFTM) e 3º Membro (Titular-Externo): Alfredo Carlos Storck (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Ao iniciar os trabalhos, o presidente da sessão apresentou a Comissão Examinadora, o Candidato e o título da dissertação. O presidente agradeceu a participação dos examinadores e concedeu a palavra ao discente para exposição do trabalho. A duração da apresentação do discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do PPGE. A seguir, o presidente concedeu a palavra, pela ordem, sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir o candidato. Concluídas as arguições, que se desenvolveram dentro dos termos regimentais, o presidente da sessão solicitou que o candidato se retirasse da sala e voltasse em 10 (dez) minutos. Permaneceram na sala apenas os examinadores. Em seguida, a banca deliberou e atribuiu o resultado. O candidato retornou à sala e o presidente realizou a leitura da ata, que registrou o resultado da deliberação da banca, que considerou o candidato:

**APROVADO**

Documento assinado eletronicamente por **Lucio Alvaro Marques, Professor do Magistério Superior**, em 09/02/2024, às 16:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#) e no art. 34 da [Portaria Reitoria/UFTM nº 165, de 16 de junho de 2023](#).



Documento assinado eletronicamente por **CLAUDIA REGINA BOVO, Professor do Magistério Superior**, em 09/02/2024, às 21:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#) e no art. 34 da [Portaria Reitoria/UFTM nº 165, de 16 de junho de 2023](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alfredo Carlos Storck, Usuário Externo**, em 04/03/2024, às 20:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#) e no art. 34 da [Portaria Reitoria/UFTM nº 165, de 16 de junho de 2023](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.uftm.edu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.uftm.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1185448** e o código CRC **5870D0FF**.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus pela força e dons cotidianos. A meus pais, Paulo e Leda, por todo o amor a mim confiado, o trabalho a mim dedicado, e por sempre apoiarem o que me proponho com inestimável apoio. A Marina, por dar-me um brilho novo ao longo dos dias e noites e garantir minha efusiva e amorosa felicidade ao seu lado. A Lúcio Marques, por sua dedicação e incontornável paciência na realização desta pesquisa. Aos amigos e colegas do PPGE e do Studia Brasiliensia por todos os momentos e vivência. À Capes/CNPq, pelo apoio dado para a composição deste trabalho. A Alfredo Storck, Cláudia Bovo e Rafael Campos pela disposição e conselhos a mim concedidos.

*“Você viaja para reviver o seu passado? – era, a esta altura, a pergunta do Khan, que também podia ser formulada da seguinte maneira:*

*– Você viaja para reencontrar o seu futuro?”*

*E a resposta de Marco:*

*– Os outros lugares são espelhos em negativo. O viajante reconhece o pouco que é seu descobrindo o muito que não teve e o que não terá.”*

[Italo Calvino – As Cidades Invisíveis]

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1 ÀS MARGENS DO TEXTO: APORTES METODOLÓGICOS, A FORMAÇÃO DE VILA BELA E OS CAMINHOS DA EDUCAÇÃO FRANCISCANA.....</b>	<b>14</b>
1.1 OBJETO, MÉTODO E ABORDAGENS POSSÍVEIS .....	14
1.1.1 Apresentação do objeto de pesquisa.....	14
1.1.2 Problemática da pesquisa e suas necessidades teórico-metodológicas .....	15
1.1.3 O método histórico-filosófico e sua justificativa .....	17
1.1.4 Adequação do método à pesquisa: vias de realização.....	20
1.1.5 Aplicação do contextualismo linguístico à crítica interna .....	21
1.2 VILA BELA DA SANTÍSSIMA TRINDADE, O MATO GROSSO E SUAS CONDIÇÕES EM MEADOS DO SÉCULO XVIII.....	23
1.2.1 Critérios de base .....	23
1.2.2 Vila Bela em contexto espacial: ocupação, fronteira e capital.....	24
1.2.3 A demografia da fronteira oeste: considerações básicas.....	28
1.2.4 Estado e poder nos sertões do poente: situação institucional em Vila Bela e Cuiabá no século XVIII.....	31
1.2.5 Cultura letrada, profissionais urbanos e a escrita da história local .....	33
1.3 A ORDEM FRANCISCANA NO BRASIL ATÉ O SÉCULO XVIII: MISSÕES E ESTUDOS.....	35
1.3.1 Justificativa para o estudo os franciscanos e fontes essenciais .....	35
1.3.2 Breve retrospectiva da presença franciscana e suas primeiras missões .....	37
1.3.3 Particularidades da educação franciscana e alcantarina.....	38
1.3.4 De missões a colégios: expansão franciscana, estudos superiores no brasil colonial e sua intersecção.....	40
1.3.5 Esmolas, donativos e a vida religiosa franciscana .....	44
1.3.6 Algumas hipóteses quanto ao Colégio Serenense .....	46
<b>2 IN NOSTRO COLEGIO SERENENSI: ANÁLISE PRELIMINAR DO MS. 380.....</b>	<b>48</b>
2.1 NOTAS PALEOGRÁFICAS SOBRE O MS. 380 .....	48
2.1.1 Considerações sobre a proveniência do manuscrito.....	51
2.1.2 Sobre a folha de rosto e atribuição da autoria .....	52
2.1.3 A atribuição de redator solo ao Ms. 380 .....	56
2.1.4 Imagens do Ms. 380 e considerações finais sobre a paleografia.....	60
2.2 CURSO SERENENSE: SEUS CONTEÚDOS E DESAFIOS APRESENTADOS.....	61
2.2.1 A organização do documento .....	62

2.2.2 Sobre a divisão tripartite da Filosofia no gênero <i>cursus</i> .....	63
2.2.3 Sobre a estrutura de <i>discussiones e quaestiones</i> .....	64
2.2.4. Questões preliminares: ética, organização e o papel da Física no Curso Serenense .....	67
2.2.5. Sobre influências franciscanas no texto .....	69
2.2.5.1. O nome “Serenensi” .....	69
2.2.5.2. Definindo a rede de ensino franciscana a partir da Idade Média.....	71
2.2.5.3. Ensino de Filosofia e suas particularidades: a via franciscana.....	74
<b>3 A ANALÍTICA DO LUGAR NO SÉCULO XVIII: ARISTÓTELES, J. PÔNCIO (1672), E. POURCHOT (1711) E M. ANJOS (1756).....</b>	<b>77</b>
3.1 O CONCEITO DE LUGAR: IDEIAS E NOÇÕES EM FLUXO DE ARISTÓTELES À IDADE MODERNA.....	79
3.1.1 As bases da noção de lugar entre Aristóteles e Descartes.....	79
3.1.2 O lugar no curso filosófico de João Pôncio (1672).....	82
3.1.3 O lugar nas <i>Institutiones Philosophicae</i> de Edmundo Pourchot (1711) .....	89
3.2 O LUGAR NO CURSO SERENENSE DO MATO GROSSO.....	94
3.2.1 Movimento e a <i>Divina Substantia</i> .....	95
3.2.2 O espaço imaginário.....	100
3.2.3 Conclusões .....	107
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>111</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>116</b>

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 - Fólio 185 do Ms. 380, com pedaço de papel afixado, contendo elemento gráfico. 50
- Figura 2 - Folha de rosto do Ms. 380 ..... 54

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Ocorrências escolhidas de letras capitulares distribuídas em diferentes seções ao longo do texto do Ms. 380, categorizadas por letra, com referência simplificada .....	57
Quadro 2 - Trechos selecionados do Ms. 380 com abreviaturas e transcrição de palavras abreviadas por extenso, acompanhados de referência simplificada .....	59
Quadro 3 – Exemplo da estrutura do Curso Serenense a partir de uma <i>quaestio</i> da Física .....	66
Quadro 4 – Roteiro de Pôncio .....	87
Quadro 5 – Noções seletas de espaço imaginário na filosofia escolástica e moderna .....	101

## RESUMO

Este trabalho almeja realizar uma exploração da categoria de lugar dentro do conteúdo do *Compendium Philosophicum et Recompilatum* (1756), um curso filosófico cuja autoria é identificada com o frei franciscano Manuel dos Anjos e pertencente aos escritos de um Colégio Serenense, localizado em Vila Bela da Santíssima Trindade, então capital da capitania de Mato Grosso. O curso chegou até nós a partir de um manuscrito catalogado na Biblioteca Pública Municipal do Porto sob a identificação de Ms. 380. A fim de situar esta pesquisa dentro de um contexto sócio-histórico mais amplo, buscamos levantar dados quanto à situação de Vila Bela e do Mato Grosso em meados do século XVIII, oferecer uma análise paleográfica elementar do Ms. 380 e identificar quais os sentidos possíveis de uma educação franciscana no geral e no contexto do Brasil colonial. De posse destas informações, passamos à apresentação do conteúdo do *cursus*. O texto de Manuel dos Anjos coloca a Física como elemento principal de seu curso, cuja seção contempla a maior parte do documento. Assim, delimitou-se o objeto da análise como a categoria de lugar, que é elemento primordial da Física, e através da qual podemos interagir com o texto filosófico e reconhecer as influências ali presentes. Para fins deste estudo, escolheu-se estudar a Física do Curso Serenense a partir da realização de uma crítica externa, ou seja, da comparação do texto, no que tange à ideia de lugar, com outros textos selecionados, a saber, os cursos filosóficos de João Pôncio e Edmundo Pourchot, além de outras referências que lidam com o tema do espaço imaginário.

**Palavras-chave:** Filosofia do Brasil Colonial. Educação no Brasil Colonial. Colégio Serenense. Educação franciscana. Lugar.

## ABSTRACT

This work aims to explore the category of space within the contents of the *Compendium Philosophicum et Recompilatum* (1756), a philosophical course whose authorship is identified with the Franciscan friar Manuel dos Anjos and which belongs to the writings of a Colégio Serenense, located in Vila Bela da Santíssima Trindade, then capital of the captaincy of Mato Grosso. The course reaches us through a manuscript catalogued in the Municipal Public Library of Porto under the identification of Ms. 380. Intending to situate this research in a broader socio-historical context, we sought to get data regarding the situation of Vila Bela and Mato Grosso in the mid-17<sup>th</sup> century, offer an elementary palaeographical analysis of Ms. 380 and identify which were the possible meanings of a Franciscan education, both in general and in the colonial Brazilian context. In possession of this information, we present the contents of the course. Manuel dos Anjos' text puts Physics as the main element of his course, whose section contemplates the largest share of the document. Therefore, we delimited the object of analysis as the category of place, which is a primordial element of Physics, and through which we can interact with the philosophical text and recognize the influences therein. For the ends of this study, we chose to study the Serenense text's Physics via an "external critique", that is, the comparison of the text, as it relates to the idea of place, with other select texts. Among these are the philosophical courses of Johannes Poncius and Edmond Pourchot and other references that deal with the theme of imaginary space.

**Keywords:** Colonial Brazilian philosophy. Education in Colonial Brazil. Colégio Serenense. Franciscan education. Place.

## INTRODUÇÃO

Por muito tempo, houve uma percepção difundida entre os estudiosos de Filosofia no Brasil de que a nossa própria história, e os pensadores que a encrustam, não produziram pensamento filosófico que fosse útil à consideração e reflexão dos filósofos do tempo presente. As referências a isso abundam, incluso em textos que ainda são utilizados como introdução à matéria.

Podemos aqui resgatar pensamentos desse matiz em escritos que remontam ao começo da investigação sistemática sobre uma filosofia nacional, como os de Sílvio Romero e de Tobias Barreto, ainda no século XIX. No entanto, o recurso a essas temporalidades não é necessário; basta recobrar o que Antônio Paim afirmou na década de 90, segundo o qual “em relação aos três primeiros séculos, admite-se que a vida intelectual do país era tênue e limitada a uns quantos círculos – ordens religiosas ao longo do período e organizações literárias criadas no século XVIII – e aos centros urbanos existentes” (1998, p. 3). Paim localizava nesse tênue painel poucos fachos de luz. Assim, consolidava-se e se reforçava uma “tradição” de rejeição e inviabilidade da filosofia brasileira no período mais longo da história nacional.

O fim do século XX e o início do século XXI, porém, trouxeram um novo tipo de atenção a esse campo de pesquisa. Podemos apontar como a primeira exploração sistemática da filosofia colonial brasileira o livro *O Brasil filosófico* (2003), de Ricardo Timm de Souza, que difunde suas atenções também rumo ao século XX<sup>1</sup>. Vemos estudo aprofundado dedicado ao tema no primeiro volume da *História da Filosofia do Brasil*, de Paulo Margutti, com o título *O período colonial (1500-1808)*, de 2013. Ali, o autor apresenta em detalhes alguns personagens e escritos que podemos considerar como formadores de um pensamento brasileiro em Filosofia, mesmo que viessem de diferentes searas, do púlpito (Antônio Vieira) às letras (Gregório de Matos), passando pelos filósofos em mais *stricto sensu* como Matias Aires e algumas elaborações de grande importância quanto às filosofias e pensamentos de fora da matriz europeia, dos povos originários e afrodescendentes.

Na esteira da revitalização da pesquisa em filosofia colonial brasileira, o marco de Margutti representou uma clivagem com a maioria das abordagens anteriores, que, como Paim, recusaram estudar esses escritos como parte de um pensamento originalmente brasileiro, mesmo que muito variado entre si. Superada a questão da existência de nossa filosofia nos primeiros séculos, era ainda necessário explorar se tínhamos um *corpus* ainda maior de escritos.

---

<sup>1</sup> Cf. Marques, 2023, p. 187-188.

O primeiro passo cuidaria da investigação entre tudo que pode ser acessado referente às ordens religiosas, cujos colégios coloniais representaram a institucionalidade da educação na colônia até as reformas pombalinas da metade do século XVIII. Dois textos filosóficos dessa origem já eram conhecidos, o *Philosophia Platonica seu Cursus Philosophicus Rationalis* (1745) de Fr. Gaspar da Madre de Deus, beneditino, e as *Conclusiones metaphysicas de ente reali* (1747), de Francisco de Faria e Francisco Fraga, jesuítas do Rio de Janeiro. Em 2018, vemos uma publicação sobre um conjunto de textos da autoria do jesuíta Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão, o livro *A lógica da necessidade* de Lúcio Álvaro Marques. Essa obra também traz, em seu capítulo IV, o *Catalogus Eborensis*, um conjunto de 49 textos disponíveis na Biblioteca Pública de Évora, em Portugal, que estão conectados à instituição maranhense. Uma maioria desses textos também indica autoria de Bento da Fonseca, notório intelectual do século XVIII.

Marques (2021) apresentou um resultado de pesquisas e novas descobertas que possam subsidiar novas propostas. Ali, os textos filosóficos coloniais que constavam naquele momento foram organizados em *corpora* de acordo com local e ordem de origem. Entre os *corpora*, e especificamente no *Corpus Serenensis* do Mato Grosso, figura o manuscrito que é nosso objeto de estudo, o Ms. 380. Esta pesquisa, portanto, se insere na tarefa coletiva da comunidade filosófica de trazer a público um documento inédito e uma leitura possível de uma filosofia produzida no Brasil colonial. Dessa maneira, o trabalho busca reafirmar que o pensamento brasileiro não faltou ou se perdeu, e de fato continua vivo nos arquivos, buscando intérpretes que o desafiem.

No capítulo 1 dessa dissertação, temos três objetivos principais. Primeiramente, apresentamos o Ms. 380, nosso objeto de estudo, em linhas gerais, provendo um contexto necessário. Ali também organizamos uma discussão metodológica que justifica nossa escolha pelo método histórico-filosófico e pelo contextualismo linguístico como meio de análise textual para a crítica da obra. Por último, consideramos os aspectos históricos, sociológicos e culturais do lugar ao qual o manuscrito declara como origem, a Vila Bela da Santíssima Trindade, capitania de Mato Grosso, na década de 1750. Também inserimos uma discussão sobre traços gerais da atuação franciscana no Brasil, dado que o manuscrito igualmente se pode identificar como advindo dessa ordem.

No capítulo 2, realizamos um estudo mais detalhado sobre o manuscrito, ao qual nos referimos como Ms. 380, *Cursus Serenensi* e/ou Curso Serenense, por tratar-se de um curso filosófico completo. Constam dele um estudo paleográfico preliminar que busca apresentar elementos físicos, materiais e gráficos do texto. Discutimos a questão da autoria, que atribuímos

a Fr. Manuel dos Anjos com ressalvas, e o fato de que há indícios que uma mão escreveu o texto em sua integridade. O documento que nos serve de objeto de estudo tem aspectos curiosos, como anexos, elementos gráficos e outras marcas de autoria e reedição, que podem indicar uso didático efetivo ou um esforço de composição complexo. Por reconhecermos a importância do texto para contribuição a uma ideia de educação filosófica colonial brasileira, esses aspectos são também discutidos.

Na segunda parte do capítulo 2, apresentamos elementos da organização textual do Curso Serenense, como eles se encaixam no gênero textual do *cursus philosophicus* vigente no período da Escolástica tardia (de modo amplo, os séculos XVI-XVIII) e como podem se relacionar com a teoria e prática do que os franciscanos tinham como seus estudos filosóficos nessa época. Aqui também não perdemos de vista o fato de que é um texto produzido e (quicá) reproduzido dentro de um contexto educacional religioso e bem específico, formado principalmente por duas condicionantes: ser franciscano e ser aplicado no Brasil colonial.

No capítulo 3, o principal objetivo é analisar um tema específico do Curso Serenense em âmbito de crítica interna (atendo-se ao conteúdo do texto) e externa (traçando comparações com outros textos que, julgamos, são relevantes para este fim). O tema escolhido, por sua importância na composição das ideias da Física (ou filosofia natural), foi o conceito de lugar. Estabelecemos comparações com dois outros cursos filosóficos, o do franciscano Fr. João Pôncio (1672) e o do professor cartesiano Edmundo Pourchot (1695), a fim de entender se os conteúdos desses textos encontram reflexos ou relações de convergência ou divergência com as ideias que são defendidas no Curso Serenense.

## **1 ÀS MARGENS DO TEXTO: APORTES METODOLÓGICOS, A FORMAÇÃO DE VILA BELA E OS CAMINHOS DA EDUCAÇÃO FRANCISCANA**

Este capítulo tem três objetivos principais, divididos em três seções. Ele foi pensado como uma necessária introdução ao contexto do objeto deste estudo, o Manuscrito 380, por três aspectos distintos.

Na primeira seção, dedica-se a explicar a metodologia escolhida no trabalho a partir de (i) uma apresentação breve do objeto de pesquisa, (ii) a delimitação do problema e pergunta que se objetiva responder, (iii) uma reflexão sobre as necessidades teórico-metodológicas que pensamos existir quando tratamos de tal fonte, (iv) disposição do referencial teórico e dos passos da pesquisa que formatam a metodologia escolhida e (v) a adequação prática do método ao objeto da pesquisa. O ponto norteador do capítulo é justificar a escolha metodológica feita, a partir de uma clara exposição do fazer científico a que nos propomos e o arcabouço teórico que o fundamenta.

A segunda e a terceira seções são temáticas, e propõem-se a construir um entendimento amplo, introdutório e exploratório de possibilidades. A segunda seção trata do contexto de Vila Bela da Santíssima Trindade, capital da Capitania de Mato Grosso, em meados do século XVIII, e quais observações realizamos sobre aquela realidade histórica que nos permitam pensar no estabelecimento de um colégio colonial, segundo quatro critérios ali definidos e justificados. A terceira seção apresenta um contexto para além da circunscrição espacial do Ms. 380: devota-se ao tema da Ordem dos Frades Menores, ou franciscanos, no Brasil colonial. Naquela seção, procuramos compreender de forma breve o estado do desenvolvimento e expansão da Ordem, com atenção especial à sua ação educativa no território colonial.

### **1.1 OBJETO, MÉTODO E ABORDAGENS POSSÍVEIS**

#### **1.1.1 Apresentação do objeto de pesquisa**

Este projeto visa a realização de pesquisa qualitativa exploratória, tendo como referência central uma fonte primária em particular, o Ms. 380, originado no Colégio Serenense em 1756. O manuscrito apresenta 871 fôlios escritos, com um número adicional de fôlios em branco, e está codificado na língua latina, de acordo com os preceitos educacionais e religiosos do século XVIII em Portugal e seu império ultramarino. Sua catalogação é a seguinte:

[1] Franciscan manuscripts, originating from the Serenense College, alias Matto Grosso, by Fr. Emanuelle ab Angelis (Porto, BPM Ms. 380), initiated in November 25th 1756, constituted by three parts. The first contains Logic and ends praising to Our Lady, Saint Francis and Saint Anthony, patron of the College. The second contains Physics. The third contains the three De Anima books: Alunus Provinciae Nostrae in Nostro Colegio Serense, vulgo Matto Grosso, Inceptum die 25 Novembris de 1756 A. Acceptum a Fr. Emanuele Ab Angelis in ipsa Provincia Actalis Colega. (*apud* Marques, 2018, p. 146)

O conteúdo do Ms. 380 – cujos aspectos estão detalhados em Marques (2020) – se divide em três livros, cada um organizado em torno de uma temática filosófica, após uma introdução sobre o conceito de Filosofia. Consta referência nominal ao próprio autor, Fr. Manoel dos Anjos, uma glosa que cita um "Fanera Fonceca" não-identificado e dedicatória com honrarias a Duns Escoto, notável referência filosófica da Ordem dos Frades Menores (franciscanos).

O primeiro livro é um compêndio de nove tratados sobre a totalidade da Lógica e das operações do conhecimento, assim como essas disciplinas constavam dentro de um currículo exemplar do período em um contexto de ensino religioso católico. Em anexo ao corpo do texto do primeiro livro, estão presentes nove ilustrações com aparente função didática. O segundo livro trata da Física – tal termo deve ser compreendido dentro da tradição aristotélica, isto é, o saber que distingue naturezas, essências e aparências das coisas existentes – e seu conteúdo segue uma extensa exposição do tema. O terceiro e último livro trata da Metafísica, e não contém seções distintas.

### **1.1.2 Problemática da pesquisa e suas necessidades teórico-metodológicas**

Uma exploração preliminar do papel do método e da teoria na pesquisa em Educação se faz necessária neste ponto. Como discutido por Gatti (1999), o campo de estudos educacionais tem características interdisciplinares e profissionais que envolvem diretamente reconhecer e reafirmar uma relação entre teoria e prática, método e ação concreta – em outros termos, entender que os objetos de estudo estão repletos de intencionalidade em seu momento histórico, e são interpretados no hoje a partir de intencionalidades do pesquisador. A fim de se evitarem restrições indevidas na análise do documento estudado, procura-se adotar uma perspectiva de método que ofereça o rigor científico necessário, porém que esteja aberta, em suma, à possibilidade de ressignificação de conceitos e que tenha um aspecto prático – mesmo que este esteja situado em nossa reinterpretação das realidades históricas do Brasil colonial e afete a disponibilidade de informação e o acesso a novas visões daquele período.

Assim, vale recordar os elementos que norteiam este trabalho para que se encontre um caminho metodológico apropriado para o mesmo. Definido o Ms. 380 como o *corpus*

documental a ser utilizado, a problemática escolhida está na seção da Física. Objetivamos entender como o Curso Serenense aborda a questão do lugar, que influências absorve, quais considerações realiza e quais conclusões deriva desta problemática. Essa pesquisa será realizada dentro de um parâmetro comparativo com o que consta em outros cursos filosóficos cronologicamente próximos ao Serenense, a saber, a obra de João Pôncio (1672) e Edmundo Pourchot (1711). Objetivamos identificar em qual medida Manuel dos Anjos apresenta a questão do espaço e do lugar e se suas considerações dialogam com os parâmetros da época no estudo da Física dentro de um contexto filosófico.

Aqui, vale realçar que uma problemática secundária também se mostra relevante para o trabalho: em que medida os conteúdos presentes na Física do Ms. 380 se devem aos paradigmas então predominantes nessa área da ciência? Referimo-nos, aqui, ao paradigma aristotélico-tomista e ao paradigma moderno-cartesiano. Uma análise textual e comparativa como essa inclui não só a apreensão das perspectivas do autor, mas como ele se encaixa dentro de um verdadeiro caleidoscópio de perspectivas científicas e filosóficas existentes em sua época; a intertextualidade é um dado essencial da pesquisa. É preciso, então, escolher uma abordagem que garanta amplitude e instrumentos de confiança para que (i) compreenda-se o sentido da linguagem utilizada por Manuel dos Anjos dentro de um contexto específico, respeitando-se a intencionalidade autoral e o que os termos representavam para ele dentro da mentalidade luso-brasileira do século XVIII e (ii) garanta-se um espaço de interação entre o *corpus* e outros textos, talvez advindos de contextos muito diferentes, mas que tratam da mesma matéria de modo que podemos chamar equivalentes ou aproximados. Por mais extensa que seja uma revisão bibliográfica sobre os paradigmas anteriormente citados, ela seria um exercício fútil caso não houvesse respaldo metodológico que nos permitisse entrelaçar suas ideias com nosso objeto de pesquisa.

Dadas as características básicas do documento, as necessidades acima expostas e a preocupação com o aspecto da intencionalidade, a escolha metodológica deveria passar por um processo também de escolha de referencial teórico base. Em programas de pós-graduação em Educação, como aquele do qual este trabalho faz parte, identificam grande parte de seu referencial entre as teorias educacionais (em especial, aquelas focadas na dinâmica ensino-aprendizagem) e em disciplinas que garantem intenso atravessamento com a própria Pedagogia, como o campo da Psicologia ou da Comunicação Social.

As características dessa pesquisa, porém, indicam que os referenciais centrais que melhor se adaptam ao objeto e problema de pesquisa são aqueles advindos da História e da Filosofia, em particular o campo de estudos da história intelectual ou história das ideias. Esse

campo epistemológico desfruta de amplas investigações, com extensa literatura e uma área de atuação dedicada, lembrando-nos da afirmação – ambiciosa e claramente exposta – de R.G. Collingwood (1948), de que “toda história é história das ideias”. Dentro da seara altamente produtiva da história intelectual, nossa atenção recai sobre os escritos que lidaram de maneira direta com o campo da Filosofia e da Educação. Eminentes entre estes, figuram as obras de Quentin Skinner e J.G.A. Pocock, somados a outros intelectuais ligados à chamada Escola de Cambridge ou, como são mais frequentemente conhecidos, os historiadores adeptos do referencial teórico do contextualismo linguístico.

Neste movimento, decidiu-se que o contextualismo linguístico apresenta uma hermenêutica viável para analisarmos o Ms. 380 tendo em vista o objetivo-chave da pesquisa: identificar os traços de Física medieval ou moderna na obra. A proposta de como inserir essa perspectiva concretamente neste trabalho será explicada mais adiante, sem que atrasemos uma exposição detalhada do “*por quais vias*” realizar essa pesquisa.

### 1.1.3 O método histórico-filosófico e sua justificativa

Entendemos que a escolha teórica não pode ocorrer desvinculada de uma escolha ainda mais fundamental: aquela do roteiro metodológico. Ao lidar com uma fonte primária em situação de ineditismo, tal qual é nossa situação, é mister avaliar quais opções se apresentam envolvendo o aspecto filológico, ou seja, dos usos específicos da linguagem dentro daquele texto. Emerge, portanto, a necessidade de incorporar os aspectos históricos e contextuais da obra em constante atravessamento com o que se manifesta em nossa apreensão da palavra escrita em si; em outras palavras, a adoção do método histórico-filológico.

É claro que um programa de passos claro, rigoroso e único para lidar com os aspectos históricos e filológicos de uma obra não poderia ser escolhido a esmo ou construído a partir de premissas variadas sobre qual é o papel do documento na análise histórica. Não existe univocidade ao referirmo-nos a um método histórico-filológico, o que permite uma escolha cuidadosa dentre o que achamos mais pertinente.

Neste trabalho, a versão utilizada foi exposta primeiramente por Livio Rossetti (2006)<sup>2</sup> e adaptado às realidades do *corpus* colonial brasileiro por Lúcio Alvaro Marques (2023). O

---

<sup>2</sup> A obra de Rossetti aqui referenciada, “*Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras ‘ferramentas de trabalho’*” (2006), é direcionada ao estudo de textos e fragmentos advindos dos períodos Antigo e Clássico europeus; assim, não lida diretamente com nossa área de estudo. Sua contribuição, no que tange a este trabalho, é majoritariamente inserida dentro do que o autor chama “análise doutrinal”, ou seja, a prática da derivação de

objetivo, aqui, é delimitar os conceitos centrais para a aplicação dessa visão metodológica e explorar os passos nela contidos para lidar com o documento. Começando com as definições essenciais, em ordem, trabalharemos os conceitos de (i) valor potencial, (ii) especificidade categorial, (iii) *forma mentis* e (iv) *restitutio*.

Ao adotar-se este método de análise documental, visamos, segundo Rossetti, “reconhecer [o] valor potencial [da obra analisada], seja nos fatos, nos usos e/ou dos elementos básicos que afloram no processo” (2006, p. 243). A ideia de “valor potencial” indica que, se o texto contém valor para um leitor, esse valor está embutido no próprio movimento interpretativo. Pensamos ser frutífera essa consideração, tendo em vista que o Ms. 380 compreende uma forma de material didático: a centralidade do ler e interpretar está implícito na própria existência do documento.

A proposta a que nos atemos, aqui, não é a de identificar na leitura do Ms. 380 passagens espúrias, referências separadas ou descontextualizadas, glosas, comentários ou menções *en passant*. É, sim, a intenção de encontrar a profunda chave de leitura que informa o texto de Manuel dos Anjos: interessa-nos o cerne de sua Física, suas ideias e conclusões sobre o lugar, seus pressupostos e categorias, ou seja, tudo que nos permita avaliar o quão moderno ou medieval ela é. Esse foco também é teorizado dentro da perspectiva de Rossetti, que o nomeia de especificidade categorial. Como explica o autor:

Note-se, para começar, que os documentos podem ser estudados tanto por aquilo que pretendem ser (e por aquilo que se pretendeu colocar por escrito no momento de redigi-los) quanto por aquilo que fazem vislumbrar, e que, talvez apenas involuntariamente, trazem à luz ou atestam [...] Em ambos os casos, o fio condutor de tais “incurões” é dado pela especificidade do setor de pesquisa individual [...] Cada âmbito – cada linha de investigação, tende, em suma, a desenvolver suas aptidões assim como suas precauções e suas “obsessões” particulares. (Rossetti, 2006, p. 243-244).

Aqui, a atenção está dada à primeira ventura que Rossetti menciona no trecho acima, visto que já categorizamos com grau satisfatório de certeza o gênero textual do Ms. 380 e as intenções de sua produção. Trabalhar com tal especificidade significa ater-se ao assunto central do texto, sua progressão de ideias e conjecturas argumentativas, sem perder-se em uma análise propriamente filológica no que tange à estrutura ou forma do texto. Sendo a Física nossa chave-mestra e objeto de estudo, ela é a categoria primária e específica. Interessam-nos as ideias centrais que o autor expõe; elas são a ponte entre nossa hipótese e conclusão.

---

paradigmas a partir de fontes primárias, por um caminho de análise histórica, filológica e comparativa em relação a outros documentos filosóficos.

Reconhecemos, também, que tal estudo carrega consigo uma possibilidade de ressignificação do que consideramos “pensamento filosófico colonial” no Brasil. A redescoberta do Ms. 380 e os esforços da interpretação crítica de seu conteúdo – em cujo campo nos localizamos – já determinam uma senda própria dentro dos estudos sobre filosofia colonial e educação colonial em igual medida. Retornamos à afirmação de Sílvio Romero, que ousou afirmar que “a filosofia, nos três primeiros séculos de nossa existência, nos foi totalmente estranha” (1878, p. 1). Os resultados desta pesquisa visam dialogar também com tais perspectivas, no século XXI ainda observadas em boa parte da academia brasileira, que estão caolhas frente a sua própria historicidade.

Visto esse panorama, a adoção do conceito de *forma mentis* na obra de Rossetti nos parece útil. A produção textual de um *Cursus Philosophicus* nos parece demonstrar de forma indireta algo sobre como a sociedade em torno dessa produção funciona: quais conteúdos são prioritários, quais expressões e construções lógico-linguísticas utiliza-se para ensinar, quais são as expectativas geradas pela ministração de um curso de Filosofia completo no Mato Grosso setecentista. Em termos metodológicos: a *forma mentis* da sociedade no espaço-tempo em que ele foi escrito e aplicado reflete-se no texto (Rossetti, 2006, p. 32). O respeito à intencionalidade do autor e às formas específicas de comunicar-se e expressar conceitos que o mesmo tem são essenciais na condução dessa pesquisa.

Dentre os conceitos iniciais a serem contemplados, aquele da *restitutio* é o mais simples de ser correlacionado com nosso objeto, visto que o título já indica que se trata de um escrito revisto (*et Recompilatum*). Dada a boa condição do Ms. 380, uma organização de ideias clara (no modelo escolástico tardo-medieval<sup>3</sup>) e a falta de alterações que tem, o que herdamos de Rossetti é o objetivo de realizar trabalho investigativo sobre trechos da Física de Manoel dos Anjos, buscando não o avaliar frente a outros ou corrigi-lo em texto ou conceito, mas tomá-lo pelo valor próprio de suas declarações. Isso significa, dentro do modelo histórico-filológico, a composição de uma *restitutio* parcial. O objetivo é trazer à tona a *forma mentis* que o produziu originalmente e analisar como ela se encaixa em nossas visões de filosofia colonial brasileira.

---

<sup>3</sup> Essa estrutura, frequente nas grandes sumas ou tratados escolásticos, consiste na separação dos temas em questões, respostas, réplicas e com uma indicação precisa de parágrafos, o que torna a navegação pelo conteúdo do texto notadamente fluida. Explicamos em maior profundidade o modelo e como o Curso Serenense se encaixa nele ao longo do Capítulo 2.

### 1.1.4 Adequação do método à pesquisa: vias de realização

De posse desses conceitos que estão intimamente relacionados com a progressão da pesquisa, devemos apresentar os passos desta. O *working paper* do Laboratório de Pensamento Político (PEPOL) da Unicamp (2021) é um documento que apresenta e esclarece sobre como realizar esse tipo de análise documental, a saber: (i) definição do problema de pesquisa; (ii) formulação de uma hipótese histórica; (iii) escolha do *corpus* documental; (iv) crítica interna da obra; (v) crítica externa da obra (Laboratório, 2021, p. 7-8).

O primeiro item dentre estes concerne a delimitação do tema e a emergência de uma problemática específica: as partes iniciais deste capítulo o respondem e situam contextualmente. Nosso problema principal é identificar qual é a noção de lugar em Manuel dos Anjos, sua comparação com textos contemporâneos e de que maneira o autor utiliza um referencial aristotélico-medieval ou cartesiano-moderno dentro de sua Física. A formulação de uma hipótese trabalha em conjunto com essa delimitação, visto que informa exatamente o foco do pesquisador e o impede de fazer crítica textual sem objetivos (Marques, 2022). A hipótese defendida, antes de um estudo cuidadoso do texto, é a de que temos uma Física eminentemente moderna sendo ensinada por meio do *Cursus Philosophicus* do Ms. 380, e a concepção de lugar defendida pelo autor representa tal posicionamento filosófico. Considerações sobre o que isso significa de modo mais amplo para a educação colonial naquele momento são algo que pontua nossa investigação, no entanto, não são fundamentais a ela como objetivo.

A escolha do *corpus* documental estava dada desde as primeiras propostas quanto à pesquisa. Sabíamos que o objeto de estudo seria o Ms. 380, no entanto seria inviável inserir o documento inteiro em um projeto de dissertação de Mestrado. As razões são variadas: é o maior manuscrito colonial em extensão de fólios, 871, além de seguir as regras de escrita da época e a língua latina, o que tornaria o trabalho de paleografia e tradução mais complexos e demorados. No decorrer da pesquisa, também, soubemos poder contar com a exploração paleográfica realizada pelo Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques (UFTM-MG) e uma exposição interpretativa crítica da seção da Lógica em produção pelo Prof. Dr. Márcio Paulo Cenci (Universidade Franciscana-RS). Isso delimitou de maneira conclusiva o *corpus* à seção da Física, onde consequentemente encontramos a problemática central que guiaria o trabalho.

Elucidar o funcionamento das críticas interna e externa da obra demanda maior atenção. A perspectiva da análise documental utilizando esses dois tipos de crítica que, apesar de diversos, são complementares, remete ao sistema de pensamento kantiano, em particular às considerações de Hegel de que existem estudos possíveis de algo que podem ou indicar que o

sujeito-pesquisador aceitou os paradigmas impostos pelo texto, ou rejeitou-os, e realiza uma crítica que abertamente nega as premissas dispostas por seu objeto de estudo<sup>4</sup>. No que se refere ao terreno da análise histórica, como é nosso caso, podemos definir que (i) a crítica interna dá conta da legitimidade do documento quando comparado a si mesmo, incluindo os aspectos de coerência interna em sua estrutura, inclusive para garantir veracidade ao mesmo e (ii) a crítica externa busca relacionar a obra com um *corpus* mais amplo, que a corresponda com outras obras de seu gênero textual dentro de um espaço-tempo delimitado.

Dentro da alçada desta pesquisa, ambas as críticas encontram espaço de contribuição. A primeira a ser realizada é a crítica externa, dado que será necessário um nível de diálogo com outros cursos de Filosofia da época para identificar, no que se refere à Física, o tipo de categorias e elementos mais presentes dentro desse gênero. Para isso, recorreremos de maneira comparativa a Pôncio e Pourchot, além de inserirmos informações sobre as ideias de lugar que os precederam, advindas de Aristóteles e Descartes. Além disso, será preciso realizar dois levantamentos bibliográficos. O primeiro deve oferecer um panorama geral do contexto histórico em que o Ms. 380 foi produzido, ou seja, uma revisão do estado da arte quanto à sociedade mato-grossense em meados do século XVIII. O segundo deve revelar informações essenciais quanto às categorias de análise que se pretende usar, as da Física medieval e moderna. No produto final (a dissertação), essa exposição deve estar contida nos primeiros dois capítulos como forma de introdução à análise central. Sabemos também que o Ms. 380 em sua totalidade corresponde à estrutura básica de um curso filosófico da época, apresentando a divisão tripartite em Lógica, Física e Metafísica. Essa informação nos respalda em maior medida para progredir rumo à crítica interna do texto.

A crítica interna representa grande parte de nossos esforços em contemplar o conteúdo da Física e a hipótese de trabalho apresentada. Ela é o nexos central do trabalho, em que buscaremos passagens do texto a fim de encontrar ali os traços dos paradigmas científico-filosóficos que apresentamos anteriormente, em comparação com os outros autores.

### **1.1.5 Aplicação do contextualismo linguístico à crítica interna**

Apresentadas as vias de realização deste trabalho, é importante retomar, de maneira específica, como o referencial teórico escolhido pode auxiliar no processo de interpretação do texto. Durante a realização da crítica interna da Física do Ms. 380, precisamos de alguns

---

<sup>4</sup> A discussão filosófica sobre esse tema é ampla e foge ao assunto aqui tratado; para maiores detalhes, cf. Luft (1995, cap. 1).

parâmetros que informam em como situar o discurso do autor e identificar suas intencionalidades e paradigmas. Esses parâmetros nos são fornecidos pela aplicação do contextualismo linguístico.

Esse guia hermenêutico tem como elementos principais a centralidade da intencionalidade do autor e a busca por tal intencionalidade da parte do pesquisador-historiador, mesmo que uma representação completamente fiel de intenções por trás de textos sejam inatingíveis. Nos explica Skinner:

Nunca será possível simplesmente estudar o que qualquer escritor tenha dito (especialmente em uma cultura estranha) sem levar em conta nossas próprias expectativas e pré-julgamentos sobre o que eles devem estar dizendo. Esse é o dilema familiar a psicólogos como o fator determinante do *set* mental do observador. [...] O entendimento de textos pressupõe capturar qual foi seu significado intencional e como tencionou-se passar esse significado [...] A questão que precisamos confrontar no estudo de tais textos é: o que seus autores – escrevendo, à época, para uma audiência específica que tinham em mente – quiseram, em prática, comunicar, ao expressar seus termos. (2002, p. 58, 86-87)

Tentar compreender Manoel dos Anjos é complexo. Nessa empreitada, é preciso cuidar que não caiamos em uma crítica limitada ao fetiche da estrutura textual e nem pressupormos, como Skinner bem adverte, que o pesquisador possa acessar a mente do autor de uma maneira evidente e exata. Ao mesmo tempo, nos é útil reconhecer que a intenção autoral pode ser acessada historicamente com o mapeamento de conceitos que siga algo como estes eram utilizados na época da confecção do texto. Também assim identificando de qual perspectiva advém o discurso que os mobiliza.

Dessa forma, vemos que a proposta contextualista consegue estabelecer balizas para nossa interpretação dos conceitos que emergem do *Cursus philosophicus* do Mato Grosso. Retomando as informações que tivermos sobre a aplicação dos paradigmas medieval e moderno dentro da Física, será possível comparar o texto com outros e poder derivar daí uma conclusão rigorosa. Vemos que, em conjunto, esses parâmetros são suficientes para realizar a crítica interna.

Parte considerável da metodologia aqui descrita já está realizada. A sequência que falta para estabelecer o desenho metodológico por completo é também o que está a fazer em vias de obter-se os resultados da pesquisa. As atividades dessa pesquisa, a partir daqui, perpassam eminentemente as críticas externa e interna à obra, com a apropriação dos conceitos teóricos e dos instrumentos de trabalho – para utilizar a terminologia de Rossetti – aqui apresentados.

## 1.2 VILA BELA DA SANTÍSSIMA TRINDADE, O MATO GROSSO E SUAS CONDIÇÕES EM MEADOS DO SÉCULO XVIII

### 1.2.1 Critérios de base

O entendimento sobre o Colégio Serenense, mencionado no Ms. 380, exige uma exploração cuidadosa da história relacionada à ocupação europeia do Mato Grosso atual, visto que o estabelecimento de educação aos moldes ocidentais na região inicia-se a partir desse processo histórico. Nas últimas décadas a riqueza de informações e estudos sobre o Mato Grosso no século XVIII aumentou consideravelmente, com revigorado interesse no assunto, proporcionado por iniciativas institucionais – tal como o estabelecimento do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso – e pelo redescobrimto e investigação referentes a dois documentos importantes que nos servem como crônica e relato da colonização: os *Anais de Vila Bela* 1734-1789, editados e organizados por Janaína Amado e Leny Caselli Anzai (2006), e os *Annaes do Sennado da Câmara do Cuiabá* 1719-1830, transcritos e editados por Yumiko Takamoto Suzuki (2007). As informações que nos permitem contextualizar bem o entorno do Colégio Serenense devem-se a essas fontes e a um pujante *corpus* de pesquisa científica a elas relacionado.

Destarte, um colégio é uma instituição que, dentro dos moldes da educação europeia ou ocidental em meados do século XVIII, não surge no âmbito da informalidade. A existência de um colégio de ordem religiosa, naquele tempo e espaço, pressupõe ao menos alguns outros elementos, que aqui identificamos como (i) uma localização estratégica dentro da lógica colonial, (ii) um núcleo populacional considerável, (iii) a presença ativa de instituições de Estado e da sociedade civil, entre as quais estão incluídas ordens religiosas e seus representantes e (iv) o desenvolvimento de uma cultura letrada nesse lugar. Não há referências diretas ao Serenense nas fontes primárias ou secundárias levantadas até agora. Logo, o trajeto que nos pode desvelar o contexto histórico desse colégio passa por responder aos quatro pontos realçados acima, assegurando-nos se cada um deles nos fornece a fiabilidade necessária para que imaginemos a existência do Serenense como algo concreto.

### 1.2.2 Vila Bela em contexto espacial: ocupação, fronteira e capital

Iniciemos por uma exploração maior do que significa a localização de Vila Bela naquele contexto histórico. A integração do território mato-grossense ao império português na América advém do período de entradas e bandeiras frequentes, empreendidas por bandeirantes paulistas em busca da captura e escravização de povos originários. Em 1719, a bandeira de Paschoal Moreira Cabral anuncia a descoberta de ouro no Rio Cuiabá, levando à consolidação do arraial e à conseqüente atração de novos colonos em busca da exploração do minério (Suzuki, 2007, p. 47-48). Os movimentos de bandeiras não trataram Cuiabá como limite, mesmo que os territórios atravessados nas jornadas desde São Paulo já contassem com populações indígenas catequizadas em reduções espanholas abandonadas (Suzuki, 2007, p. 45); pelo contrário, o arraial do Cuiabá tornou-se um entreposto avançado de onde originaram-se novas incursões rumo ao interior.

A partir de 1727, consta já nos anais cuiabanos uma organização de representantes locais do império para expedições ditas “de guerra” contra o povo paiaguá (Suzuki, 2007, p. 56), assim como narrativas de busca pelo ouro que determinam os fluxos populacionais da região: chegadas e partidas de gente que deslocava-se no que Rosa (2003) destaca como o “eixo paulista” que ligava os centros mais próximos do litoral ao oeste, seguindo o pulsar anual das chamadas “monções de povoamento” que, além de expandir a empreitada colonial, serviam para o comércio (Nogueira, 2008; Holanda, 1986). Além disso, uma incursão fracassada ao território dos parecis já está presente nos anais no ano de 1728 (Suzuki, 2007, p. 60-61), indicando uma iniciativa, mesmo em anos iniciais da povoação, de expansão rumo ao oeste. O mapa produzido por Antônio Rolim de Moura<sup>5</sup> na década de 1750 realça a importância das vias monçoeriras para a articulação entre o Mato Grosso e os centros e paradas comerciais paulistas.

A ocupação dos territórios a oeste por parte dos colonizadores se materializaria a partir de 1734, quando uma bandeira liderada por Fernando Pais de Barros deixa Cuiabá e, em busca do povo pareci, encontra ouro em pequena quantidade na região entre os rios Galera e Sararé, o que inicia uma nova fase de expansão da mineração. Em um período de 2 anos, até 1736, os *Anais de Vila Bela* narram a exploração de quatro expedições diferentes que tiveram sucesso na extração aurífera, que já em 1737 contava significativa produção de “mil e trezentas oitavas”<sup>6</sup>, após retirada do Quinto (Amado e Anzai, 2006, p. 40-42).

---

<sup>5</sup> Reproduzido em Canova, 2019, p. 67.

<sup>6</sup> Considerando-se a conversão da oitava colonial em 3,7g de ouro, esse total é significativo para a época, representando cerca de 4,65 kg.

É importante ressaltar, aqui, que a Vila Bela da Santíssima Trindade apenas é elevada à condição de vila em 1752, após quase duas décadas de ocupação e exploração, em estabelecimento que já contava com a presença do governador Antônio Rolim de Moura (Amado e Anzai, 2006, p. 49-51). Essa data avançada não diminui, no entanto, a validade da afirmação de que Vila Bela, muito antes, já contava com a presença efetiva de instituições religiosas, militares e jurídicas, além de acesso aos fluxos comerciais. Compreender a existência, ali, desses instrumentos formais de efetivação do poder do império português, nos permite pensar um cenário que torna a presença de uma instituição educacional já nesse período algo muito mais plausível à historiografia da fronteira oeste.

Nogueira (2008) nos informa que o período inicial da colonização nas regiões de Goiás e Mato Grosso já contava com “várias roças de mantimentos”, cuja produção garantia “suprimentos e logística suficientes para que surgissem novas bandeiras de exploração” (p. 90), inclusive tornando possível a própria ocupação do território de Vila Bela na década de 1730. A disponibilidade de bens essenciais – para além da atividade mineradora – torna possível a estruturação de uma sociedade complexa naquele espaço. Em Cuiabá, núcleo povoado desde 1719, essa complexidade se manifesta no desenvolvimento relativamente rápido dos ofícios representativos do império: oficiais militares e representantes religiosos – dos quais falaremos em detalhe mais adiante – já se deslocaram à vila a partir de 1720 (Suzuki, 2007, p. 48).

Uma ocupação nos mesmos moldes, inclusive no que tange à sua rapidez, é reproduzida em Vila Bela na década seguinte. A frente inicial é dominada por bandeirantes e suas tropas, com o fim expresso de captura de indígenas e, depois, o de exploração do ouro. A partir do achamento de ouro na região do rio Guaporé, o desenvolvimento de estruturas governamentais e econômicas não tarda: já dentro de quatro anos, em 1738, as minas de Vila Bela estão sob fiscalização de um ouvidor, que realiza a maior parte de seu ofício em Cuiabá e é assistido por superintendentes ali (Amado e Anzai, 2006, p. 43-44). A capelania de São Francisco Xavier – povoado na costa da serra dos Parecis – começa a ser ocupada a partir de 1739 (Amado e Anzai, 2006, p. 44), o vicariato de Vila Bela é separado do de Cuiabá em 1743 e, no ano seguinte, tomam posse os primeiros juízes ordinários da vila (Amado e Anzai, 2006, p. 46).

Tal desenvolvimento de instituições de Estado, em Vila Bela, não deve ser confundido com um simples oportunismo frente à presença de minas auríferas em território amistoso à colonização. De fato, entre os traços mais comuns das narrativas desses primeiros anos do Mato Grosso, os colonizadores trazem a ideia de indígenas ferozes, em particular o povo paiaguá, contra os quais empreende-se a guerra com frequência, além de ressaltarem as dificuldades das colônias frente à insalubridade, que é combinada com as “misérias” nas colheitas e a falta de

recursos básicos advindos do comércio, que acomete muitos à doença e morte (Amado e Anzai, 2006, p. 42; Beaurepaire-Rohan, 2001, p. 28-30, 32; Suzuki, 2007, p. 51-52, 56). Mesmo com tais obstáculos, a dinâmica de povoamento seguindo os trajetos das monções e destinando-se a Vila Bela continua ao longo dos anos 1730 e 1740: é notório exemplo disso a ocorrência, em 1737, de uma movimentação de “secenta (sic) canoas de negócio e melhor de 1.500 pessoas” que ocorre entre Cuiabá e Vila Bela – chamada apenas de “Mato Grosso”, como era o costume da época, nos anais.

Assim, é possível que vejamos o impulso povoador e o desenvolvimento administrativo dessa região da fronteira oeste como ocorrendo em meio a consideráveis dificuldades, que, no entanto, não dissuadiram os movimentos de ocupação do território; a título de exemplo, Nogueira (2008, p. 93-94) indica como elemento importante para essa consolidação a própria política de ocupação de fronteiras do império português após o tratado de Utrecht, um aspecto que serve para integrar a realidade da colonização mato-grossense a um contexto global.

O contexto global a que nos referimos vem à baila, de maneira especial, quando avaliamos a experiência do encontro e das trocas ocorridas entre os núcleos populacionais do Mato Grosso colonial e o outro lado da fronteira: as terras sob domínio espanhol. A política de colonização espanhola, no centro da América do Sul, favoreceu as regiões de mineração do Altiplano desde as primeiras décadas após a conquista; as terras baixas da atual Bolívia têm como seu ímpeto de colonização inicial o empreendimento de reduções jesuítas junto aos indígenas da etnia mojos ou moxos, que se iniciam a partir de 1668 (Astrain, 1920, tomo VI; Block, 1994). Os moxos já tinham ligações comerciais estabelecidas com os chiriguanos ou ava-guarani, cujo território se situa mais ao sul, e os chiquitanos em sua região epônimo (Denevan, 1966, p. 47), que ocupa as savanas da atual Bolívia oriental e representa a área imediata de fronteira com Mato Grosso, do lado português. Estudos sobre a formação econômica da fronteira entre Portugal e Espanha no Mato Grosso indicam sua peculiaridade ao aproximar regiões de formação socioeconômica distinta e recente de ambos os impérios, como menciona Nogueira (2008):

[...] a área apresenta a singularidade de presenciar o encontro de duas frentes expansionistas distintas: o hispano-jesuítico e o luso-minerador. Esta expansão, por sua vez, não se dá no vazio, mas entremeia imemoriais territorialidades indígenas [...] (p. 88)

Esse local de fronteira é marcado por fluidez e demarcações não bem estabelecidas, por sobre as quais pessoas e bens movimentam-se seguindo a demanda sazonal e adaptada às necessidades de cada lugar. É importante ressaltar que, segundo Anzai (2008, p. 255), no

período jesuíta, a missão de San Pedro chegou a contar com cerca de trinta mil habitantes, o que tornava aquela cidade um ponto de referência demográfico para a região inteira, seja no lado espanhol ou português das ocupações coloniais. O comércio estabeleceu-se ali desde muito cedo, como nos afirma Anzai (2008, p. 257), que denota uma rota entre Cuiabá e Chiquitos – caminho que atravessaria o espaço de Vila Bela – como forma de abastecimento crucial, visto que se tratava de uma rota terrestre e, portanto, adequada para o comércio de gado – além de mais próxima de seu destino comercial do que o caminho terrestre para Goiás. Já em 1743, uma carta da intendência da Fazenda ao rei D. João V narra trocas que envolvem bens básicos como sabão e panos (Anzai, 2008, p. 258-259), o que demonstra que não apenas transações de vultosos valores se instituíram na fronteira oeste, mas também trocas mais corriqueiras. A conexão com as missões jesuíticas do lado espanhol favorecia também como opção para que o Mato Grosso se desvencilhasse da dependência em relação às monções e pudesse combater a carestia regular de recursos com uma ligação indireta também com os grandes centros urbanos do Alto Peru andino.

Até firmar-se o Tratado de Madri, em 1750, a situação das fronteiras na região do Guaporé carecia de delimitação e execução administrativa, o que não significa dizer que o tratado extingue as movimentações informais nos limites dos dois impérios coloniais. Anzai conclui que “era no espaço fronteiro que se dava a transformação do contrabando em mercadoria, muitas vezes praticados pelos próprios soldados e oficiais” (2008, p. 261), ou seja, o reconhecimento de que a distinção entre representantes do Estado e a conduta de atividade ilegal era tênue, se não inexistente. Expandindo o tema do contrabando, Jesus (2017) identifica que, na segunda metade do século XVIII, havia movimentos de comércio ilegal de metais preciosos e mercadorias em geral, além do de escravos.

Todas as informações reunidas aqui sobre a situação demográfica e econômica do Mato Grosso em meados do século XVIII apontam para uma mesma conclusão: a de que seus dois centros populacionais, Cuiabá e Vila Bela, representavam a ponta de lança do empreendimento colonial português na América. Para esse fim, as duas cidades formavam um entroncamento comercial importante que foi motivado pela exploração aurífera, porém cuja subsistência passou a cada vez menos depender desta à medida em que chegam e passam-se as décadas de 1730 e 1740; no início desta última, já se evidencia a exaustão das reservas em Vila Bela. A situação de entroncamento só é perceptível se considerarmos a espacialidade sul-americana naquela época. Para uma visão que abranja apenas os limites do império português, o Mato Grosso habita as margens da ocupação do continente, território subvalorizado em relação ao litoral e seus grandes centros. Essa visão torna-se crucialmente incompleta se avaliarmos a

posição vantajosa de Cuiabá e Vila Bela em relação às rotas comerciais, sejam elas situadas na bacia Amazônica com destino no Grão-Pará, ou que se estendam para oeste rumo ao vice-reinado do Peru. A incompletude em tal análise seria determinante para seu erro: não devemos enxergar o Mato Grosso setecentista como um lugar à margem, mas sim como elemento espacial, econômico e político de primeira importância na lógica da colonização.

### **1.2.3 A demografia da fronteira oeste: considerações básicas**

Passemos ao segundo item, o de considerar a população da região e, em especial, aquela de Vila Bela. No município atual de Vila Bela da Santíssima Trindade, a população está contabilizada em 16.774 pessoas localizadas em uma área total de 13.485 km<sup>2</sup>, contabilizando uma densidade demográfica de 1,24 habitantes/km<sup>2</sup>. Dentro da hierarquia urbana atual, o município está inserido dentro da região geográfica imediata de Pontes e Lacerda-Comodoro, sendo a terceira área urbana mais populosa nesse recorte espacial, o que denota uma relação de interdependência com o núcleo urbano vizinho de Pontes e Lacerda, que conta com mais de 52 mil habitantes (IBGE, 2023). Essas informações caracterizam a Vila Bela atual como um município de segunda ordem na região, no que tange ao tamanho de seu núcleo populacional.

A situação de Vila Bela em meados do século XVIII, como já expresso anteriormente, era muito diferente. Além de representar uma área de fronteira crucial para a defesa do império português, sua localização permitia o contato com várias outras partes do continente via rotas fluviais orientadas em torno do Guaporé e do Madeira<sup>7</sup>. Era, também, o espaço urbano mais próximo das missões jesuíticas no território boliviano e estabelecia relações com as mesmas. A concentração populacional do lado espanhol era significativa, o que indica uma fronteira dinâmica em movimentações de pessoas e bens, no entanto as fontes que tratam da população mato-grossense ainda são parcas e concentram-se em períodos um pouco mais avançados.

De modo a contextualizar melhor o que sabemos e não sabemos sobre as estatísticas e distribuição espacial da população no Brasil colonial, tiramos aqui proveito das informações compiladas por Costa (2018). A autora destaca a incipiência de saberes amplos e categóricos quanto à demografia histórica brasileira, constando como duas lacunas principais o período entre o início da colonização e os meados do setecentos, e de 1850 à década de 1930. O período de sedimentação das populações do Mato Grosso, portanto, recai em uma dessas lacunas, gerando o que, também segundo Costa, é problema comum do campo da demografia histórica

---

<sup>7</sup> Cf. a denominação dessa situação como “antemural da colônia”, conceito desenvolvido no trabalho de Luiza Rios Ricci Volpato (1980).

e das histórias regionais brasileiras: as características idiossincráticas da população brasileira em tempos passados, como a grande mobilidade nos estratos sociais de baixa renda, tornam a pesquisa e a derivação de conclusões estáveis um grande desafio. Este trabalho, aqui, pretende apenas reunir os números de algumas fontes que indicam algo sobre a população de Vila Bela naquele momento histórico.

Uma coletânea básica e valiosa que traz informações dos arquivos a esse respeito está presente na tese de Davidson (1970). As cifras, ali, contam 2.227 pessoas em 1752 e 3.819 pessoas em 1769 como residentes no Mato Grosso ocidental<sup>8</sup> (p. 350-354). Um registro censitário que demarque apenas a cidade de Vila Bela só aparece a partir de 1790 – no que tange ao levantamento do número de escravos, 1.623 à época – e, principalmente, após 1808 (p. 356-357). Em comparação, Cuiabá e seu entorno contabilizam uma população de 7.067 em 1768-1769 (p. 350), fundamentando-se como o principal núcleo populacional da capitania à época, com uma diferença de 104% em relação a Vila Bela.

Araujo (2000, Anexo 1, p. 637) apresenta uma tabela ainda mais detalhada no que tange à série cronológica: ano a ano de 1771 a 1779, com outros números para os anos de 1790, 1791, 1794, 1795 e 1802. Também denota explicitamente a população de “Vila Bela e arraiais vizinhos”. É importante notar que as estimativas de Araujo colocam Vila Bela com 3.903 residentes em 1771 – cifra dentro do plausível em contraste com as de Davidson – e, no mesmo ano, Cuiabá com 6.548 residentes – 519 a menos do que os citados por Davidson. Mesmo com essa discrepância, importa notar que ambos os conjuntos de dados indicam que Vila Bela era menor do que Cuiabá à época.

Retomamos aqui a indicação já mencionada de Anzai (2008), que contabilizava um teto de 30.000 habitantes na missão de San Pedro, no território espanhol a leste do Guaporé. Tanta diferença de cifras entre os lados espanhol e português da fronteira, no entanto, pode ser questionada através de outros registros que nos reconstroem aquele contexto. Em primeiro lugar, é válido investigar o traçado documental da presença de escravizados no Mato Grosso, e em particular na região de Vila Bela. Se retornamos a Davidson, conferimos que entre as décadas de 1720 e 1750 houve importação de 10.775 escravos dos portos litorâneos para a capitania (1970, p. 456), número confirmado no estudo de Assis (1988). Em paralelo, havia relativo equilíbrio na proporção de pessoas escravas e livres, como visto no registro de 1750-1752 para Vila Bela, em que são, respectivamente, 52,8% e 47,2% (p. 354). Ademais, entre a

---

<sup>8</sup> Essa regionalização inclui a cidade de Vila Bela e outras minas, arraiais e fortes que pontuavam seu entorno, como a localidade de São Francisco Xavier da Chapada e os assentamentos de Casalvasco e Viseu, situados às margens do Guaporé.

população preta levantada no Mato Grosso ocidental em 1769, 83,8% eram escravizados, sendo o restante libertos (p. 355).

Mesmo considerando-se a trágica taxa de mortalidade entre africanos escravizados em toda a América portuguesa, a presença significativa de negros libertos e a mobilidade típica das populações coloniais, ao menos podemos especular que, com uma proporção de mais de dez mil escravizados arregimentados, o Mato Grosso no início da década de 1750 demonstrava pujança demográfica e intensidade econômica do comércio escravista que supera um registro que denota população de apenas 10.886 pessoas em 1769<sup>9</sup> (p. 350).

Subsidiariamente, é interessante registrar os achados de Silva (1998), que pinta o panorama de uma população escravizada resistente, dinâmica e hábil em fugas e assentamentos; para os escravizados que não empreendiam fuga rumo às missões de Chiquitos e Moxos, era viável a formação de quilombos nos rincões das serras que rodeiam Vila Bela, entre os quais apenas alguns foram descobertos pelo poder central e ainda menos tiveram a ocasião de ser quantificados em sua população, o que ocorria quando da sua conquista e da volta de seus habitantes ao jugo escravista. O processo de aquilombamento precedeu até mesmo a elevação de Vila Bela a capital (p. 225) e prolongou-se de modo que Silva afirma “não ser fácil detectar o verdadeiro número de aldeamentos de escravos negros que se indignaram e se sublevaram nos séculos XVIII e XVII” (p. 237) dentro da capitania e, depois, província do Mato Grosso. A sedimentação de populações previamente escravizadas em quilombos no Mato Grosso ocidental foi intenso de tal modo que temos conhecimento de quatro comunidades<sup>10</sup> conhecidas por contemporâneos na região, dentre as quais um total de “cerca de 200 escravos homens, além de muitas mulheres e crianças”<sup>11</sup> foram capturados nas invasões que se concentram na segunda metade do século XVIII. Um número significativo para uma região povoada somente por 2 a 5 mil pessoas<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> É preciso considerar, aqui, que não se observou tendência de depopulação da capitania nos registros usados por Davidson; há uma tendência de aumento demográfico constante, mesmo que em taxas muito variáveis, entre 1769 e 1815. É essa tendência que nos permite imaginar que, no início da década de 1750, a população seria menor do que em 1769.

<sup>10</sup> Nomeadamente, os quilombos do Piolho ou Carlota, Rio Manso, Joaquim Félix e Quariterê, todos situados entre a atual Cáceres e Vila Bela, além do que Silva lista como “outras pequenas comunidades na Chapada dos Parecis e proximidades dos rios Galera, Sararé e Pindaituba”, locais que compunham rotas em torno da capital, cf. Silva (1998, p. 241-243).

<sup>11</sup> Essa cifra não abrange (i) escravizados que tenham fugido para as terras espanholas, (ii) habitantes de quilombos que não foram encontrados, mapeados ou mencionados pelo poder central e (iii) possíveis fugitivos dos conflitos entre quilombolas e agentes da Coroa portuguesa.

<sup>12</sup> O levantamento presente em Davidson para o ano de 1771, um ano após a destruição do quilombo da Carlota em 1770, é de 4.736 pessoas no Mato Grosso ocidental (1970, p. 350).

### 1.2.4 Estado e poder nos sertões do poente: situação institucional em Vila Bela e Cuiabá no século XVIII

O terceiro item nos chama a atenção para a lógica do estabelecimento de instituições de Estado na região de Vila Bela em meados do século XVIII. Compreende-se, aqui, que uma estrutura de ofícios e cargos que conectasse a vila ao complexo do império luso nas Américas decorre, principalmente, de dois fenômenos já aqui explorados. Primeiramente, de que a localidade apresentasse oportunidades ou desafios estratégicos, que em Vila Bela, desde sua ocupação primeira por europeus, relacionavam-se com a extração aurífera e a ocupação/demarcação efetiva das fronteiras ocidentais do império. Em segundo lugar, a vinda das instituições tanto pode incentivar quanto se beneficiar de – e, frequentemente, realiza ambas estas coisas – um ciclo de crescimento e concentração demográfica.

De forma preliminar, vale a lembrança de que, em uma visão macro do império luso, os governadores de capitanias no Brasil performavam o papel que Hespanha (2000) chama astutamente de centrífugo. Esses atores serviam como um vínculo funcional entre periferia e centro do sistema, na formulação do autor, garantindo legitimidade oficial que, porém, sempre coexistiu com níveis variados de autonomia. Essa autonomia não representava uma ameaça ao sistema, ao contrário do que possa parecer a um leitor moderno; era uma de suas garantias, permitindo à autoridade local tomar o poder de decisão efetivo em circunstâncias de grandes distâncias geográficas e comunicacionais em relação à metrópole. A instauração de um governo capitânio em Vila Bela já garante à região essa inserção no esquema de poder e direito imperiais.

É preciso, aqui, também realçar um modo pelo qual a institucionalidade colonial europeia se expressava no território luso-brasileiro da época: a própria vila. Segundo os argumentos de Renata Malcher de Araujo:

[...] no Mato Grosso como em outras situações, o processo de incorporação progressiva do território sustentou-se sobre o estabelecimento de um suporte jurídico-institucional, no qual a *vila* detém um papel preponderante [...] A vila significava, acima de tudo, a ocupação política do território que, neste caso, se revestia de prioridade sobre a física. Assim, enquanto a primeira vila dera lugar jurídico ao caminho do Mato Grosso, vinculando aquele espaço ao centro de poder já existente, a segunda vila daria lugar jurídico à região em si, nela criando um novo centro de poder, uma capital, o que é relevante. (2012, p. 44)

Essas considerações imbuem a própria elevação de Vila Bela à situação de vila de um significado institucional relevante – o núcleo populacional é a “segunda vila” citada, que apesar de não desfrutar da senioridade no território, seria a capital designada em detrimento da vila de Cuiabá. Segundo as instruções dadas pelo Conselho Ultramarino a António Rolim de Moura

(governador da capitania, 1751-1765), a instalação da capital em Vila Bela trazia o peso jurídico já ressaltado acima, além do imperativo de criação de um aparato institucional básico principalmente centrado nas necessidades militares e jurídicas da região de fronteira<sup>13</sup>.

Para o primeiro quesito, Araujo nos informa da recomendação recebida por Rolim de Moura que o garantia autoridade para criação de um corpo de dragões na nova capital, construção de seu quartel e de moradia adequada ao governante, ou seja, estabelecer presença física dos poderes coloniais no local (2012, p. 43). Para o segundo quesito, Araujo (2000) também nos apresenta, em sua tese, a questão religiosa: a prelazia de Cuiabá é estabelecida em 1745, e sua consolidação satisfaz em termos equivalentes às da justiça secular a autoridade portuguesa sobre o território, separando a fronteira e formalizando controle eclesiástico na margem leste do Guaporé<sup>14</sup>.

Acreditamos que essas expressões de institucionalidade e formação de espaços em Vila Bela suplantam até mesmo a circunscrição geográfica daquele local. Como exemplo, há outra correlação interessante entre ocupação do espaço e burocracia estatal que se faz necessário explorar aqui. O regime de ocupação de terras no Mato Grosso, assim como em todo o território luso, durante o período colonial, foi marcado pela instituição legal da sesmaria<sup>15</sup>, cuja posse era requerida oficialmente ao governador da capitania e confirmada, após concessão, pela Coroa, via reconhecimento do Conselho Ultramarino.

No estudo realizado por Silva (2015), constam informações relevantes para entendermos esse processo legal básico ocorrido no âmbito da administração capitânia. A concessão de terras em Mato Grosso, entre 1748 e 1823, representou 62,4% de todos os processos de aquisição de terras registrados naquele território, sendo que a segunda modalidade mais frequente (o regime de posseiros, com 11,5%) não foi reconhecida legalmente até o ano de 1769 (p. 18-19). Podemos cruzar esses dados com outros, disponíveis no mesmo trabalho, que indicam que no período entre 1751 e 1765, sob o governo de Antônio Rolim de Moura,

---

<sup>13</sup> A título de reforçar a ideia de que a fronteira oeste, nesse período, desfrutava de considerável pujança, é interessante lembrar uma ideia de Almeida (2009, p. 224-226) que, em mapas da década de 1750, identificou uma designação errônea do arraial de São Francisco Xavier (na região de Vila Bela) como “vila”; para o autor, isso pode denotar a expectativa de que o local seria reconhecido como vila no futuro breve. Tal reconhecimento teria simbolismo jurídico parecido com o de Vila Bela?

<sup>14</sup> Araujo também nota, em anexo à sua tese, que o primeiro prelado de Cuiabá foi nomeado apenas em 1782 (2000, Anexo I, p. 637). As prelazias no contexto colonial brasileiro estavam inseridas em uma rede complexa de organização eclesiástica que permitia, a partir de várias subdivisões que abrangiam territórios menores (frente às imensidades do território luso-americano), uma maior efetividade de controle pastoral por parte dos bispos e de seus emissários e lugar-tenentes (Marin, 2022, p. 5). O fato de estabelecer-se a prelazia em Cuiabá em 1745 pode ter satisfeito essas demandas; no entanto, o fato de que a mesma ficasse vacante por quase quatro décadas, parece legitimar a interpretação de que tal ato, ali, carregava mais peso simbólico do que material.

<sup>15</sup> Unidade representativa de um pedaço de terra, de tamanho variável e sujeita a alterações advindas de um processo de demarcação prática da terra.

houve intensa atividade no que tange às concessões de sesmarias: 122 delas requeridas<sup>16</sup>, com todos os pedidos aceitos (p. 14) e 22 delas recebendo confirmação régia, o que representava um passo burocrático considerado opcional e relativamente raro<sup>17</sup> (p. 26-27).

O que as estatísticas levantadas sobre esse tipo de trâmite revelam, até agora, parece encaixar-se em uma narrativa já aqui parcialmente exposta. O nível de complexidade burocrática em Mato Grosso, no referente à confirmação legal da ocupação e exploração de terras, é alto e demonstra-se intenso desde o início da década de 1750. Nesse período, a realização desses processos dependia de certo desenvolvimento institucional em Cuiabá e Vila Bela, para o trâmite e arquivamento da documentação de concessão de sesmarias. Ainda mais relevante a nosso objeto de atenção aqui é a via burocrática que se estendia para além da capitania, cuja existência foi necessária para que os sesmeiros mato-grossenses pudessem receber do Conselho Ultramarino suas confirmações de terras. Dizer que tal estrutura era simples e constituída de forma *ad hoc*, como poderia sê-lo em qualquer região de ocupação europeia recente, não condiz com este tipo de achado.

### 1.2.5 Cultura letrada, profissionais urbanos e a escrita da história local

Para uma resposta adequada ao quarto item, consideramos necessário contextualizar a ideia de cultura letrada e também as fontes primárias centrais deste trabalho. O Brasil colonial, como apontado por Nizza da Silva (2017, p. 13), era um mundo dominado pelas expressões da cultura oral; a transição para um núcleo produtor e consumidor de cultura letrada em ampla escala percebeu-se no Rio de Janeiro – foco do estudo da autora – apenas a partir da segunda metade do século XVIII, com a instalação de oficiais letrados em cargos na urbe. Se considerarmos que o Rio de Janeiro, como capital do território do Brasil e um de seus centros político-econômicos, passa por essa transformação em período equivalente ao que é nosso foco, a década de 1750, saberemos como julgar a realidade do Mato Grosso e de Vila Bela por comparação.

Precisamos, então, avaliar aqui duas fontes disponíveis produzidas naquele espaço e período e já amplamente referidas neste trabalho. Falamos dos *Annaes do Sennado da Câmara de Cuiabá* ([1719-1830] 2008) e dos *Anais de Vila Bela* ([1734-1789] 2006). Ambos os textos

---

<sup>16</sup> Índice ultrapassado, no século XVIII, apenas durante as administrações de Luiz e João Albuquerque, duas décadas depois (224 e 132 sesmarias concedidas, respectivamente).

<sup>17</sup> Menos de 10% dos sesmeiros de Minas Gerais recebiam a confirmação régia, e em Goiás menos de 0,1%; no Mato Grosso (1748-1765) estes parecem ter sido ~18% das concessões totais.

são derivados de crônicas gerais que ao menos um oficial das respectivas câmaras compilava e escrevia anualmente. Em sua narrativa, são listados e, frequentemente, detalhados, os fatos que o cronista, como representante da câmara, considerou mais importantes para a cidade; figuram nos anais relatos de expedições chegadas e partidas, oficiais substituídos, descobertas auríferas, relatos de guerra contra indígenas e espanhóis, tragédias naturais tais como ondas de mau tempo e doença, e disputas intracomunitárias que se julgou serem de suficiente magnitude. Os anais, enfim, constituem uma narrativa heterogênea e com continuidade estabelecida, ano após ano, na forma de documento oficial de uma instituição de Estado.

Por que caracterizar os anais se faz assim importante? Tendo em consideração a continuidade destes – por 111 e 55 anos, respectivamente –, o nível de detalhe da crônica e mesmo a intenção e capacidade de produzi-los e arquivá-los, temos um indicativo do nível de desenvolvimento da cultura letrada no Mato Grosso do século XVIII. De início, podemos afirmar que ao menos um oficial de ambas as câmaras era pessoa letrada no português escrito e formal. Isso, no entanto, está aquém da realidade que nos declaram os anais. Acreditamos que uma breve recapitulação das informações que temos quanto aos signatários dos *Anais de Vila Bela* são suficientes para solidificar esse argumento.

Amado e Anzai (2006), quando da edição dos *Anais*, incluíram uma seção com informações biográficas, ratificadas pelo trabalho de Paulo Pitaluga Costa e Silva (2005) e redigidas pelo mesmo, que puderam ser levantadas quanto aos cinco membros da Câmara de Vila Bela, que assinaram o documento no ano de 1754. Contam entre eles dois juízes. Um deles ouvidor, bacharel em Coimbra (Teotônio da Silva Gusmão), que seria substituído em seu cargo no ano seguinte por Manuel Fanguero Fausto; um deles ordinário (João Pereira da Cruz), do qual diz-se que atuava em São Francisco Xavier junto com outro juiz ordinário, Francisco Rodrigues Montemor. Além disso, consta que o escrivão Manoel Caetano Borges, que servia na Câmara à época, foi o idealizador e autor principal dos *Anais de Vila Bela* e estava na localidade pelo menos até 1760, data em que há registro judicial local contra ele (p. 12-14).

O que essas informações descrevem é o fato de que, no mínimo, a câmara local contava com três membros com nível de educação formal o bastante para escrever e repassar informações escritas que subsidiassem a produção dos anais<sup>18</sup> – Gusmão, Cruz e Borges. Ademais, indica que na mesma época, mesmo com a partida de Gusmão, a cidade e arredores contavam com pelo menos dois outros profissionais com tal habilidade – Fausto e Montemor.

---

<sup>18</sup> Dos outros membros da Câmara de Vila Bela em 1754, Antônio Aranha Sardinha e Caetano Gil de Ataíde, sabemos que eram, respectivamente, minerador e militar, o que não permite que façamos inferências sobre seu nível de letramento formal.

Tal afirmação pode parecer irrisória para um leitor atual. É preciso aqui, no entanto, usar uma razão que contempla a historicidade desses fatos, submerge-os em seu contexto e evita a criação de expectativas anacrônicas. O fato de, mesmo excetuando-se o governador, os religiosos, o comandante local e outros possíveis membros do corpo burocrático, Vila Bela contar com três a cinco profissionais letrados durante a década de 1750, na fronteira oeste, longe dos grandes centros urbanos litorâneos, não é uma constatação vazia de materialidade. A título de exemplo, quatro de nossos personagens advêm do meio jurídico (Gusmão, Cruz, Fausto e Montemor), esfera profissional que por definição, no Ocidente, está associada à cultura letrada. Qual era a realidade da magistratura no Brasil à época? No período entre 1750 e 1808, marcado pelas reformas pombalinas, apenas 46 provimentos ou vagas foram abertos no Brasil para tais profissionais que houvessem cumprido suas leituras de Leis ou Cânones (Silva, 2017, p. 116). Mesmo levando em conta que os oficiais mato-grossenses tivessem formação não contemplada dentro da reforma pombalina, por ser muito anterior, três a quatro oficiais em qualquer dado momento, em Vila Bela, não representava percentual irrelevante ou condizente com local periférico dentro desse contexto.

O fato de que a Câmara local, assim como a de Cuiabá, produziu anais de valor histórico imensurável, detalhando ocorrências ano a ano por mais de meio século, demonstra um nível de organização institucional e cultura letrada que se complementam. Na mesma introdução aos Anais em que constam as informações biográficas anteriores, Silva realça que a produção dos *Annaes do Sennado* cuiabanos tem influência direta dos de Vila Bela, visto que há registro de uma Real Provisão em 1782 que determina uma redação de anais no mesmo modelo em Cuiabá (Amado e Anzai, 2006, p. 17). Da mesma forma que isso demonstra certo desenvolvimento institucional – o pedido e referência aos *Anais de Vila Bela* parte de mensagem de um Provedor da Fazenda à Corte – indica também que esses quadros político-jurídicos desfrutavam de habilidade e recursos para construir uma narrativa cronológica anual.

### 1.3 A ORDEM FRANCISCANA NO BRASIL ATÉ O SÉCULO XVIII: MISSÕES E ESTUDOS

#### 1.3.1 Justificativa para o estudo os franciscanos e fontes essenciais

Um segundo grande tema precisa ser trazido à baila para complementar esse esforço de contextualizar o que seria o Colégio Serenense de Vila Bela da Santíssima Trindade. O

manuscrito de que dispomos como fonte principal deste trabalho, o Ms. 380 da Biblioteca Municipal do Porto, será apresentado em detalhe e de forma mais compreensiva no segundo capítulo desta dissertação. No entanto, um dos aspectos que mais saltam aos olhos neste documento é necessário aqui expor, pois forma uma justificativa para toda esta subsecção.

No fôlio primeiro do manuscrito, em que o autor Manuel dos Anjos escreve seu frontispício, consta uma exaltação e dedicação latina: *Sanctissima Mentem Sublimi Dignissimi Nostri Joannis Duns Scoti*, que torna clara a importância dada pelo autor à figura e legado intelectual de João Duns Escoto (1266-1308), filósofo e teólogo medieval de grande magnitude. Duns Escoto não apenas era frade franciscano como deixou um legado especialmente relevante e influente dentro da Ordem dos Frades Menores, participando de um movimento de pensadores franciscanos na Universidade de Oxford. Maiores considerações sobre a presença de Duns Escoto em Manuel dos Anjos cabem mais à frente neste trabalho; é pertinente, porém, realçar essa dedicatória logo aqui, pois indica que a iniciativa por trás da escrita do *Cursus Philosophicus* do Colégio Serenense é uma iniciativa franciscana, e Manuel dos Anjos, apontado como *Fr. Emmanuele ab Angelis* no Ms. 380, é membro da ordem.

Essas não são as únicas referências ou indícios que resgatamos que nos permitam elaborar sobre a origem franciscana do colégio. A título de exemplo, seguem dois outros elementos. Primeiramente, em artigo de Marques (2021, p. 9), constam as referências a outros dois manuscritos associados ao Colégio Serenense também localizados na Biblioteca Pública Municipal do Porto (BPMP), sob as catalogações de Ms. 936 e Ms. 930; o primeiro destes indicando junto do nome Serenense um “*cenobio*” associado a “*divi Antonii*”, ou seja, um convento dedicado a Santo Antônio de Lisboa ou Pádua (c. 1195-1231), santo franciscano de grande eminência. Em segundo lugar, consta foto de Vila Bela ao final da década de 1920 no Arquivo Nacional, que retrata ruínas de uma igreja dedicada a Nossa Senhora do Carmo localizada em uma Rua Santo Antônio – duas figuras muito presentes no santorial franciscano<sup>19</sup>.

Resta, então, uma exploração necessária sobre a constituição da ordem franciscana no Brasil, em especial no que tange à sua presença no período colonial e suas ações pedagógicas. Aspectos que remetem à educação franciscana no continente europeu são indispensáveis: a configuração pedagógica adotada no Brasil não difere radicalmente do que a ordem praticava no Velho Mundo e, em especial, na metrópole lusitana. Para este fim, recorreremos a uma literatura que se encontra em estado de recente expansão, em que destacamos aqui os trabalhos de Titton (1970a, 1970b, 1971, 1972), Willeke (1974, 1977), Roest (2000, 2014), Merino &

---

<sup>19</sup> Essa foto, de domínio público, pode ser acessada na Wikimedia Commons pelo endereço <<https://w.wiki/6tRm>>. Acesso em 28 jun. 2023.

Fresneda (2006) e Sangenis (2006), que serão citados aqui com frequência, juntamente de obras franciscanas brasileiras de temporalidades mais recuadas e contemporâneas ao Ms. 380, como o *Novo orbe seráfico brasílico* de Fr. Antônio de Santa Maria Jaboaão editado originalmente em 1761 (1858, 1859) e a *Primazia seráfica na região da América* de Fr. Apolinário da Conceição (1733).

### 1.3.2 Breve retrospectiva da presença franciscana e suas primeiras missões

Que o primeiro religioso católico a rezar missa no Brasil foi um franciscano, Fr. Henrique de Coimbra, é fato de amplo reconhecimento na literatura sobre franciscanos no Brasil, embora não seja ponto muito reconhecido para o público geral, não obstante a ênfase dada à “descoberta” em nosso sistema de educação básica. Para além de Coimbra, no entanto, encontra-se pouca ou nenhuma atuação de franciscanos no início do período colonial; suas ações pareciam reduzidas a poucos missionários que tornam-se protomártires em 1516 (Titton, 1970a, p. 312) e suas obras são ocasionais, “sem organização metódica e sem continuidade” (Willeke, 1977, p. 27). Essa narrativa da presença franciscana é aceita até o primeiro grande movimento de instalação da ordem em território brasileiro, identificada com o decreto de fundação de uma custódia<sup>20</sup> no Brasil em 1584 a fundação dos conventos de Olinda em 1585 e Salvador em 1587 por Frei Melchior de Santa Catarina.

Há visões um pouco dissidentes de que a história do assentamento franciscano no Brasil não é tão simples como a narrativa anterior faz parecer. Willeke, que reconhece na obra de Fr. Melchior o início de uma organização efetiva dos franciscanos, não deixa de destacar também o papel de Frei Pedro Palacios, fundador de uma ermida<sup>21</sup> perto de Vila Velha, no Espírito Santo, entre 1558 e 1570, ano de sua morte (1977, p. 33-35). Essa ermida, depois Capela de N. Sra. da Penha, sobrevive até os dias atuais e é igualmente reconhecida por Fr. Jaboaão no século XVIII (1858, p. 78-79), sendo assim também sinal de ocupação duradoura. Ainda mais consequente para o objeto deste estudo é a observação de que a primeira escola fundada em território atualmente brasileiro é franciscana, instalada em 1538 nas cercanias de Mbyaçá (Laguna), em Santa Catarina. Mello (*apud* Iglesias, 2011) indica que a missão fundada pelos freis castelhanos Bernardo de Armenta e Alonso Lebrón funcionou pelo menos até 1548, contava com milhares de indígenas carijós entre seus catequizados e situava-se em meio a roças

---

<sup>20</sup> “... é um conjunto de conventos, ao qual faltam alguns requisitos para serem eretos em Província.” (Titton, 1970a, p. 308)

<sup>21</sup> Edificação religiosa em lugar ermo; local adaptado especialmente para a vida religiosa de eremitas.

(p. 267). Sangenis indica o motivo do lapso da historiografia tradicional ao omitir ou mencionar parcamente a iniciativa de Armenta e Lebrón: os frades não eram portugueses, logo sua experiência educativa não se inseria num suposto eixo de continuidade entre Cabral e Nóbrega, luso-jesuítico (Sangenis, 2006, p. 30).

### 1.3.3 Particularidades da educação franciscana e alcantarina

A missão de Mbyaçá parece ser significativa, mas tem funcionamento relativamente curto e aparentemente está em contexto isolado; isso, porém, não impede que aqui tenhamos a primeira evidência de que a instalação dos franciscanos no Brasil foi acompanhada de iniciativas educacionais. Em primeiro momento, o registro dessas escolas franciscanas indica que seguem o modelo da instrução missionária e catequizante, atuando entre os povos indígenas. Essa fase estende-se pela segunda metade do século XVI e pelo século XVII. Nesse período, Tilton (1970) nos informa de dois aspectos que parecem conflitantes, e que não obstante contribuem para a constituição da Ordem em terra brasileira: o caráter observante/reformado, e a importância das missões para a expansão da Ordem no Brasil.

Primeiramente, é preciso situar que os frades menores em Ibéria, de onde provieram os que atuaram no Brasil, estavam majoritariamente associados com o movimento interno chamado dos alcantarinos ou descalços, fundado em Espanha em 1561. A fundação deste grupo está inserida dentro de uma grande transformação no interior da Ordem na Europa já desde o Concílio de Constança em 1415: a divisão dos frades menores entre Conventuais e Observantes, estes últimos trazendo uma visão reformadora quanto às regras e os fins da vida religiosa, em reação à percebida decadência de alguns de seus irmãos<sup>22</sup>. Sobre os alcantarinos, que representam o movimento de reforma em Espanha e Portugal, afirma Tilton:

A reforma alcantarina seguia mais a linha das antigas Ordens monásticas. Diferentemente de muitos institutos surgidos no século XVI [...] a reforma de São Pedro de Alcântara abraçou a vida contemplativa, no espírito dos antigos cenobitas. Do apostolado ativo cogitava apenas secundariamente. Tais foram também as características dos frades brasileiros [...] entregavam-se mais à vida de comunidade, ofício divino e outros exercícios de piedade, a muitas e rigorosas penitências. (1970, p. 310)

Esse perfil de cenobita, cuja expressão em terra brasileira está lastreada, por exemplo, na fundação da ermida de Fr. Palacios, oferece, à primeira vista, um desafio à compreensão de

---

<sup>22</sup> A distinção em si aparece nesse período histórico, não existindo previamente. Os frades, conventos e províncias que não se reformam, ou seja, não acatam essa visão de restauração de um “caráter primitivo” da Ordem, serão identificados como Conventuais; os que o fazem, ou “observam” a regra considerada original, de Observantes.

uma educação franciscana. Sabemos que, na interpretação da passagem de Tilton, o perfil de um apostolado ativo, envolvido com o extramuros, não parece ter sido prioritário dentro do movimento alcantarino. Em adendo, o mesmo autor nota que este movimento oferece uma ideia de vida religiosa contrastante com muitas outras ordens quinhentistas, sendo a mais reconhecida delas a Companhia de Jesus, cujo caráter missionário-expansionista é óbvio. Não obstante, a experiência da Ordem na América portuguesa demonstra caminhos não tão rigorosos no que se trata do cumprimento da norma de Alcântara. O próprio Tilton assim o reconhece:

Chegando ao Brasil em 12 de abril de 1585, o grupo dos fundadores logo iniciou as atividades apostólicas, fundando conventos, erigindo igrejas, aceitando missões entre os índios e cura pastoral entre os colonos. [...] A rapidez da expansão se deveu, por um lado, ao entusiasmo dos missionários e, por outro, à generosidade dos colonos, que pediam insistentemente a presença dos franciscanos e em geral doavam o terreno e construíam-lhes os conventos e igrejas. (1970, p. 312)

Ora, tal descrição das atividades desses primeiros franciscanos indica que, mesmo dentro da observância alcantarina, havia um meio de interação vívido entre frades e comunidade, que esteve palpável no sucesso das missões catequizadoras e no sucesso em recebimento de ajuda financeira dos colonos. Essa situação, inclusive, justifica que achemos necessário apresentar as diferenças entre Conventuais e Observantes, e em particular estes últimos. A literatura sobre a relação entre esses movimentos franciscanos e o ensino, na Europa<sup>23</sup>, é bem sumarizada por Bert Roest, em que lemos que:

A adoção da educação pelos franciscanos, e as ambições de carreira conectadas a ela, sempre causaram fricção. Desde o início, houveram facções dentro da ordem que se opuseram à busca pela aprendizagem como sendo algo hostil aos valores franciscanos centrais de pobreza e simplicidade. Os Franciscanos Espirituais, nos séculos XIII e XIV, foram muito eloquentes em sua denúncia dos efeitos nocivos do ensino para os ideais da ordem [...] O princípio do movimento Observante foi, de muitas maneiras, herdeiro direto do programa de pobreza e simplicidade franciscanas dos Espirituais [...] e seus expoentes também condenaram a busca pelos estudos aos finais do século XIV e início do século XV. Mas os Observantes não eram uniformes, e desde pelo menos a década de 1420, uma parte substantiva dessa facção afastou-se da vida de retiro espiritual e abraçou o apostolado ativo, para o qual o treinamento suficiente em teologia moral e doutrinal era necessário [...] (2014, p. 138, tradução nossa)

Aqui encontramos uma chave de leitura valiosa para compreender que as mudanças ocorridas no interior da Ordem, na longa duração, parecem indicar que não havia real disparidade de métodos e objetivos na ação franciscana no Brasil em inícios do período colonial. É possível que os Alcantarinos, sendo faceta do movimento dos Observantes, já não se viam doutrinariamente atados à vida cenobita e focada no interior dos conventos; mas sim

---

<sup>23</sup> O velho continente contava, já muito antes do período das reformas Observantes, com uma rede escolar franciscana considerável, hierárquica e que gozava de amplas oportunidades de carreira para frades ingressantes; cf. Roest (2000).

estavam abertos a empreender ações vistas por eles como necessárias no seio de uma “terra nova”, especialmente o estabelecimento de missões. A presença franciscana em missões no Brasil, portanto, é facilmente compreendida como viável, mesmo que esta não seja uma decorrência do caráter fundador de sua Ordem, como o é no caso jesuíta. De fato, ao perscrutarmos os louvores de Fr. Apolinário da Conceição a sua ordem, este faz questão de o reforçar:

A cerimônia santa de ensinar aos meninos a Doutrina Cristã, para que instruídos na Fé sustentem a Igreja, ordenou em Hespanha o Eminentíssimo Cardeal Fr. Francisco Ximenez, Frade de nossa Ordem; e da mesma outros beneméritos filhos foram os primeiros, que na América para o mesmo fim fundaram grande número de Escolas, e muitos Seminários [...] (1733, p. 78)

Dessa maneira, os franciscanos parecem ter se adaptado ao carisma missionário como forma de expandir tanto a religião católica quanto a própria Ordem em um momento histórico que, para além dos ecos da Contrarreforma europeia, esteve marcado pelo fascínio frente à ocupação do Novo Mundo. Isso, porém, não afastou os frades menores de suas características elementares e advindas das mudanças ideológicas internas à Ordem, entre as quais a promoção de estudos; ao invés de oposição, encontraram maneiras de harmonizar tais objetivos.

### **1.3.4 De missões a colégios: expansão franciscana, estudos superiores no Brasil colonial e sua intersecção**

O caráter dos estudos franciscanos no Brasil, que parece ser de fim estritamente missionário até então, seria modificado no início do século XVIII. Há diversas narrativas que, mesmo que independentes e focadas em diferentes lugares do território, dão conta de uma situação já distinta em relação aos franciscanos e à educação. Sangenis, utilizando-se dos referenciais contemporâneos de Jaboatão e Conceição, indica que (i) junto aos conventos franciscanos começam a funcionar escolas de gramática e primeiras letras a partir de 1718 e (ii) algumas décadas mais tarde contabilizamos vinte e nove conventos (1733) com cinco operando na região sul<sup>24</sup> do território em 1740 (2006, p. 31). Por sua vez, Willeke nos apresenta uma distinção importante entre franciscanos e jesuítas quanto aos locais de sua atuação:

---

<sup>24</sup> À época, o “Sul” designava o Estado do Brasil em oposição aos Estados do Maranhão e Grão-Pará. Uma citação de Sangenis na mesma passagem menciona Vitória, no Espírito Santo, como possivelmente fazendo parte desta região. No entanto, alguns conventos que Jaboatão, Conceição e Sangenis indicam como não estando no sul são, por exemplo, os importantes conventos de Recife e Olinda, embora estes pertencessem geograficamente ao Estado do Brasil. É possível que a designação do “Sul”, ali, apenas referia-se de forma vaga às regiões meridionais à Bahia.

Enquanto as escolas dos jesuítas de preferências visavam as cidades, as escolas dos franciscanos beneficiam o interior, onde os padres seculares, na qualidade de capelães dos engenhos de açúcar instruíam tão somente os filhos da chamada “Casa Grande”, ficando, porém, os povoados dependentes da caridade dos filhos de São Francisco. (Willeke *apud* Sangenis, 2006, p. 32)

O eixo de interiorização apontado por Willeke parece apontar para o fato de que a atuação franciscana não seria tão surpreendente se encontrada no território para além dos centros populacionais litorâneos; consideração que é particularmente valiosa para imaginarmos o Colégio Serenense, ou, vale dizer, um Convento Serenense de Santo Antônio no Mato Grosso.

Há um ponto a mais a ser discutido nesse novo perfil geral das escolas da Ordem. A distinção entre o norte e o sul é necessária, aqui, por duas razões. Primeiramente, os cronistas registram intensa expansão dos conventos no litoral nordestino nos primeiros anos do estabelecimento da Ordem, como os números acima reafirmam. Em segundo lugar, a partir de 1659 a chamada Custódia de Santo Antônio, que representava toda a Ordem no Brasil, ganha status de província – desarticulando-se de um centro de poder metropolitano – e, segundo contados por Titton, o fenômeno da expansão havia mudado consideravelmente:

O principal fato do primeiro Capítulo da nova Província de Santo Antônio, celebrado em 1659, foi a pacífica e espontânea separação dos conventos da região sul, para constituírem a Custódia da Imaculada Conceição, dependente da Província recém-criada. Dois foram os motivos que levaram a tal decisão: em primeiro lugar, os conventos da Província estendiam-se por mais de 2 mil km; assim, as viagens de apostolado, as visitas canônicas, enfim, toda administração da Província tornava-se por demais lenta e penosa. Em segundo lugar, os conventos do sul prosperavam a olhos vistos e contavam com numerosas vocações [...] dos 10 conventos fundados nos últimos 20 anos (1639-1659), 7 estavam situados na região sul, mais próximos do Rio de Janeiro. (1977, p. 313)<sup>25</sup>

De qualquer forma, essas informações nos permitem compreender que o movimento de franca expansão e reorganização hierárquica do franciscanismo no Brasil levou, em algumas décadas, à instalação de escolas que já não tinham sentido missionário ou catequizador. Mais importante ainda, para nós, é a observação de que até os estudos superiores já estavam contemplados pela Ordem aqui. O Convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, já em 1650 contava com duas cadeiras de estudos avançados em Teologia e Filosofia; elas seriam treze em 1776 (Sangenis, 2006, p. 33). No século seguinte, perdura a importância do convento-universidade, gravada no texto de Antônio Gonçalves Dias em 1853, que nos declara ter a

---

<sup>25</sup> Há uma discrepância entre a lista de Titton, que mostra 7 conventos na região sul em 1659, e a menção de Conceição quanto a 5 conventos na mesma região em 1740. Embora haja a possibilidade de que isso represente o fechamento de conventos, é possível que a citação de Conceição feita por Sangenis contabilizava conventos com escolas, apenas.

biblioteca do convento mais de dois mil volumes, muitos deles danificados<sup>26</sup> (*apud* Toledo e Barboza, 2020, p. 17)

Essa observação é complementar a um campo de estudos que, recentemente, tem questionado as conclusões da historiografia tradicional quanto ao ensino superior no Brasil. Sabemos qual é a versão mais reproduzida desta história: a de que estudos a nível superior datam, no mais recuado, dos fins do século XVIII e/ou da translação da Corte Real ao Brasil em 1808; que a instituição da universidade não se fez presente até a fundação da Escola Universitária Livre de Manaós (Manaus) em 1909 e da Universidade do Paraná (atual UFPR) em 1912 (Fávero, 1980, p. 35). Os indicativos de uma história muito mais rica e complexa que esta estão já dispostos há tempo na historiografia do Brasil colonial.

Serafim Leite, já quando da publicação de sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, dedicou capítulo à questão dos estudos e sinalizou “o estabelecimento das três faculdades de Letras Humanas, Artes e Teologia” no território (1938, p. 71). Entre os famosos colégios jesuíticos – que, ao contrário da noção moderna do termo, ofereciam cursos superiores, e não apenas as chamadas primeiras letras – figuram os da Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão entre outros. Por tratar-se de instituições educativas de ordem religiosa, é valioso percebermos o fato de que o papado garantia aos colégios coloniais brasileiros licença para garantir títulos de bacharelado, licenciatura, mestrado e doutorado (Leite *apud* Marques, 2018, p. 100). Com a abundância de fontes que corroboram o funcionamento de tais colégios, fica o questionamento: por que não os reconhecer como o que realmente são, ou seja, centros de estudos superiores equivalentes às universidades encontradas na América hispânica?

Certamente, colégios de tal estatura contariam com uma produção bibliográfica que os pudessem corroborar como instituições de formação superior. É o que observamos. A título de exemplo, referimo-nos a publicações que penetram na identificação e análise de textos coloniais dessa natureza. Marques (2018) identifica produção filosófica de alta categoria com Rodrigo Homem e Bento da Fonseca no Colégio do Maranhão. Massimi e Pécora (2022) exploram manuscritos de produção literária que representavam tarefas pedagógicas de alunos no Seminário de Belém da Cachoeira e no Colégio dos Jesuítas da Bahia. Ruckstadter e Ruckstadter (2010) debruçam-se sobre um texto didático para o ensino de História impresso em 1706, de autoria do padre António Maria Bonucci, professor do colégio baiano. Santos de Souza (2015) não analisa texto em específico, porém identifica um círculo letrado nascido também no Colégio da Bahia ao final do século XVI. Não faltam, de qualquer forma, exemplos e

---

<sup>26</sup> Expõe-se aqui também a triste história da preservação do patrimônio nacional, inclusos o literário, documental e arquivístico, que remonta a tempos bem passados.

investigações realizadas e com fontes por investigar, que demonstram a pujança intelectual dos colégios coloniais brasileiros.

Retornamos aos franciscanos. A experiência do Convento de Santo Antônio demonstra que a instalação de um colégio colonial não era privilégio ou atuação específica aos jesuítas. Sangenis nos apresenta, por exemplo, um rol estrelado de franciscanos com carreira nos estudos superiores em instituições não pertencentes à Ordem entre a segunda metade do setecentos e o oitocentos<sup>27</sup> (2006, p. 34-35).

Se analisarmos o texto de Jaboaão (1859) em suas seções de cronista da Ordem no Brasil, vemos múltiplas referências a religiosos franciscanos que aludem à sua formação nos estudos. Exploramos aqui alguns da lista de ministros provinciais. Fr. Antônio dos Mártires, professo em Olinda em 1603, “ouviu Teologia e Filosofia nesta Custódia [de Santo Antônio]” e foi escolhido para leitura [docência] no Convento da Bahia (p. 245); Fr. Gonçalo de Santa Isabel, professo no Convento de Paraguaçu em 1691, “foi leitor de Teologia de Véspera no Convento da Bahia”, e dali seguiu a ser custódio do Capítulo e guardião de dois conventos (p. 334). Fr. Ruperto de Jesus, professo em Paraguaçu em 1717, “foi leitor de um curso de Teologia em Olinda, e depois de um inteiro no Convento do Recife” (p. 339); Fr. Daniel de São Francisco, professo em Olinda em meados do século XVII, “foi leitor de um curso de Filosofia três anos, e por quatro de Teologia ele só na Cidade da Bahia” (p. 242). Para finalizar esse breve compilado, trazemos notícia de Fr. Rafael da Purificação, professo em Paraguaçu em 1708, que

“ouviu Teologia e Filosofia no Convento da Bahia, foi passante, e Mestre de Reparações no primeiro, que houve no da Paraíba, no qual leu Retórica por seis meses aos colegiais, antes que se abrisse aquele curso, e nele foi leitor de Teologia de Véspera. Foi lente de Artes no Convento de Olinda, e a Teologia a foi ler ao do Recife com os mesmos discípulos, que neste curso foram 24, dos quais 8 saíram passantes [...] Foi sujeito universal em toda a matéria científica” (p. 372-373).

Uma indicação em comum a todas essas referências e que também foi percebida por Sangenis (2006, p. 36) de modo mais geral, é a de que os religiosos franciscanos passavam por seus estudos em casas da Ordem no Brasil; é raro que fossem formar-se intelectualmente em Portugal. Temos então uma reafirmação da existência de estudos avançados em matéria de Teologia, Filosofia e Artes nos conventos franciscanos brasileiros; que formavam religiosos cuja atuação era notória entre os seus, e passaram à crônica dos frades menores por aqui. Não devemos depender apenas desse fato, porém. Na própria obra de Jaboaão, os estudos são objeto central da narrativa na digressão 5<sup>a</sup>, estância IV<sup>a</sup> (1858, p. 340) e no aditamento VII a esta última

---

<sup>27</sup> Há de se destacar que, mesmo que sua obra seja posterior ao período colonial em si, conta entre estes o nome de Frei Francisco de Monte Alverne, cuja produção bibliográfica é de altíssima qualidade e ainda hoje disponível, a ponto de figurar entre a seleção de expoentes dos estudos filosóficos brasileiros realizada por Margutti (2020).

(1859, p. 36). Ali encontramos lista de 39 itens, que são conventos, seus custódios ou provinciais e os lentes de cada disciplina ali existente, e se estendem de 1596 a 1752. Vemos ali que, na década de 1750, que mais nos interessa aqui, constam cadeiras de Artes e Teologia nos conventos de Olinda, Recife e da Bahia. Não constam nesses locais cadeiras de Filosofia em 1752, embora estas tenham sido evidenciadas anteriormente: a única aparição de uma cadeira de Filosofia, diferenciada de outras, está em 1739 nos conventos de Olinda e Recife, com o mesmo leitor, Fr. Laureano de São José, leitor de Véspera (1858, p. 344-345).

### **1.3.5 Esmolas, donativos e a vida religiosa franciscana**

Cabem aqui discussões posteriores quanto a dois itens que julgamos importantes na senda de compreender a ação educacional franciscana no Brasil no século XVIII. Um tema que consideramos relevante trata das fontes e formas de financiamento de empreitadas como essa. A fundação de colégios, seu custeio e manutenção de alunos/noviços, toda iniciativa de tal natureza certamente incorria em gastos significativos; há de se relembrar que o Brasil setecentista está localizado em uma interessante parte do sistema-mundo, dependente do comércio com a metrópole e do sistema escravagista, com baixo nível de capitalização e desigualdade estrutural.

Sangenis nos conta sobre a polêmica instaurada quando a Companhia de Jesus, já em tempos de Nóbrega, começa a aceitar doações de terras feitas pela Coroa e utilizar-se do trabalho escravo em terras que ladeavam casas e missões, o que gerou grande insatisfação quanto ao efetivo abandono dos votos de pobreza que caracterizavam a origem dos jesuítas (2006, p. 127-129). O que, então, dizer das estratégias franciscanas, visto que esta Ordem, ainda mais do que os jesuítas, devia sua origem e vocação à mendicância e à simplicidade? Certamente seriam necessárias formas novas de arrecadação para manter colégios e seminários.

Deriva do contexto em que a ordem franciscana surgiu o fato de que o trabalho era visto como mais proveitoso e como modo principal de provisão do sustento de seus monges (Sangenis, 2006, p. 136-137). A pecúnia, porém, não era vista como aceitável: os trabalhos prestados deviam ser pagos em recursos de outra natureza (p. 137), e tal regra advinha de um contexto bastante específico, o da rejeição da moeda em princípio, para simbolizar a recusa de participação em um sistema monetário pré-capitalista surgido na Itália, terra do fundador da Ordem (p. 140-141). Outro ponto de embate entre franciscanismo e as estruturas do capitalismo comercial é a questão da posse de terras, que Sangenis, ao revisar as regras e escritos da Ordem, descreveu como uma associação entre apropriação e mal (p. 144); os desejos de posse e tomada

de terra sendo conectados à tentação e subjugando a ideia de que todos os bens a Deus pertençam.

A questão do sustento de missões é contemplada por Willeke (1974) e expandida por Sangenis (2006), partindo de um princípio de autarquia: “de modo geral, cada missão devia prover a sua subsistência” (Willeke, 1974, p. 107). Isso não impedia com que houvesse uma rede de estratégias que ajudassem o jugo financeiro da fundação e manutenção dessas missões. Entre elas, contamos: o patronato de famílias ricas e influentes das regiões, que contribuía com esmolas e, principalmente, a doação de terras; as ajudas providas pelo governo colonial, no formato de ordinárias para o culto, o viático para a locomoção pelo território e a isenção alfandegária (Sangenis, 2006, p. 145). Há, claramente, a possibilidade de que parte desse financiamento também viesse da expropriação do fruto do trabalho indígena. Sangenis (2006, p. 146-147) apresenta polêmica de tal natureza; no entanto, o fato de que ocorrências assim foram polemizadas dá a entender que tal mecanismo era irregular<sup>28</sup> e não oficializado, como nos assentamentos jesuíticos.

Os modos de financiamento de missões que Willeke e Sangenis apresentam podem ser generalizados? Há um indício de que se aplicavam também a outras iniciativas franciscanas a partir da leitura de *Jaboatão* (1858). Ali, encontramos uma crônica em que passagens reafirmam a importância das esmolas para a missão, no sentido de permitir as longas viagens de religiosos (p. 382), inclusive permitindo-nos saber que a missão nos vales do São Francisco e do Rio das Velhas era financiada por esmolas do Convento da Bahia (p. 390), a uma distância bastante significativa. As esmolas são fundamentais também na construção do Convento de Santo Antônio em Pernambuco:

Teve princípio esta povoação, juntamente com a do Recife, e nela habitavam algumas pessoas de mais posses, com a ajuda, e esmolas das quais haviam fundado nela convento os nossos religiosos desde o ano de 1606 [...] (*Jaboatão*, 1858, p. 402)

*Jaboatão* igualmente menciona como esmolas serviam até mesmo para a comissão de obras de arte – uma pintura é assim paga e doada a uma casa franciscana pelo bispo local (p. 408). Dessa forma, acreditamos estar patente como a Ordem, em vários níveis, via-se associada às populações locais não só pelo serviço religioso prestado, mas também pelo recebimento de doações. Não encontramos em *Jaboatão* detalhes sobre a origem dos recursos que mantinham os colégios e seminários; não obstante, ao perceber que eram estes uma extensão dos conventos, é possível que as verbas destes estejam associadas àqueles.

---

<sup>28</sup> Entenda-se que por irregularidade, não especulamos quanto ao quão comum tal arranjo realmente era; o irregular pode ser tão corriqueiro quanto extraordinário.

Nesta seção, cremos que foi bem explorado, ainda que de forma introdutória, o tema da educação franciscana e sua presença no Brasil. Detalhes sobre o conteúdo dos estudos franciscanos cabem a explorações ainda a ser feitas em capítulos seguintes. Aqui, procuramos demonstrar a presença e relevância de uma educação franciscana no Brasil colonial, que se estende para além de missões e primeiras letras e inclui a instrução a nível superior, que demandaria a produção de um *Cursus Philosophicus* como o que encontramos no Ms. 380.

### 1.3.6 Algumas hipóteses quanto ao Colégio Serenense

Como fim a este capítulo, propõe-se aqui levantar algumas hipóteses de como todo o panorama do Mato Grosso colonial e da educação franciscana no Brasil em meados do século XVIII pode se relacionar com o estabelecimento de um colégio em Vila Bela. Cabe reafirmar que a datação no Ms. 380, o ano de 1756, representa um momento de tensão no ordenamento educacional brasileiro em virtude de estarmos ainda nos anos iniciais de implementação das reformas pombalinas, que, a partir de 1750, destituíram a organização escolar jesuítica em favor de uma ideia de educação estado-centrada e que não vislumbrava o elemento clerical como importante<sup>29</sup>.

Não obstante o fracasso na implementação dessa ideia educacional, o que levou à desorganização desses sistemas na colônia, podemos inferir que, embora a questão da exclusão jesuítica fosse primordial, outras ordens religiosas foram afetadas. Calazans (1992, p. 15), em lumiar positivo, indica que passa a haver maior preponderância intelectual dada aos beneditinos e franciscanos. Entre os franciscanos da Paraíba, porém, quanto à educação de seus iniciados, houve declínio: fim das aulas de Gramática naquele convento em 1795, 16 anos após haver notícia que apenas 25 noviços restavam em toda a província seráfica (Oliveira, 2017, p. 134). Os estudos superiores, que, também segundo Oliveira (2017), eram conduzidos nos conventos de Olinda e Salvador, possivelmente também recebiam menos candidatos.

Levantemos algumas possibilidades para tentar descrever o que seria o Colégio Serenense. De início, podemos pensar em um colégio colonial num modelo parecido com o jesuítico, na Bahia ou no Maranhão: instituição estável, com edifício, associada a uma paróquia central, que recebia iniciados da Ordem ou instruía uma parcela elitizada da juventude local. Restaria questionar, aqui, o que faz com que tal instituição não tenha lastro no registro histórico explorado até hoje.

---

<sup>29</sup> O que não significa, necessariamente, um afastamento da matriz eclesiástica: esta é uma ideia existente, cf. Shigunov Neto, Strieder e Silva, 2019

Podemos igualmente pensar no colégio colonial como projeto e não necessariamente realidade. Há de se considerar que as ordens religiosas passaram por momento delicado quanto a sua instrução em tempos pombalinos, o que claramente poderia levar alguns planos a não serem completos, tal qual a instalação de um colégio aos moldes tradicionais. Um projeto assim poderia servir, inclusive, a desígnios governamentais que propusessem nova maneira de atrair colonos para a fronteira<sup>30</sup>. Disso se consegue apontar algumas opções: a fundação do colégio estando nos planos, produziu-se o manuscrito em outra localidade para aplicação ali, mas isso não veio a ocorrer; ou tal empreendimento partiu de franciscanos na própria região, cujo objetivo final também não se cumpriu pela conjuntura política e eclesiástica.

Também é necessário aventar uma outra possibilidade, a saber, a de que o Ms. 380 tenha representado uma iniciativa não incomum de um professor de filosofia franciscano que, em passagem pela região, sozinho ou acompanhado, de outro irmão ou iniciado de alguma forma nos estudos da Ordem, tomou para si a função de lecionar ou ao menos produzir seu próprio material pedagógico. Registrando seu conhecimento a partir de outros materiais que teria à mão, esse religioso ou esses religiosos confeccionariam, ao longo do tempo, documento extenso que, nomeado de forma hortatória e com referência a um lugar da jornada, foi compilado em forma de *cursus philosophicus*.

Não se procura, aqui, identificar qual seria a hipótese mais provável, entre essas ou outras. De fato, algumas dessas hipóteses, se reais, levariam a dificuldades frente a considerações que fazemos quanto à autoria e à redatoria do manuscrito, no capítulo a seguir. A função do trabalho, nesta parte, é tão-somente aquela de indicar, com base em informações fiáveis, o que poderia estar por trás da delimitação de um Colégio Serenense em Vila Bela da Santíssima Trindade.

---

<sup>30</sup> Agradecemos a Rafael Campos por, em comentário a este texto, levantar os elementos de tal hipótese.

## 2 *IN NOSTRO COLEGIO SERENENSI: ANÁLISE PRELIMINAR DO MS. 380*

Neste capítulo, buscamos analisar, seu conteúdo e questões, o Manuscrito 380 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, ou Curso Filosófico do Colégio Serenense do Mato Grosso, ou Curso Serenense<sup>31</sup>, em seus aspectos físico-materiais e de conteúdo, buscando, em apoio de fontes secundárias, compreender do que se trata o documento em sua integridade. A primeira parte deste capítulo trata de uma análise paleográfica elementar segundo a tipologia de Berwanger e Leal (2008), ou seja, com atenção às características extrínsecas do documento de forma a apresentá-lo de maneira que seja clara e acessível, sem maiores incursões rumo à análise crítica do material. Buscamos explorar aspectos da disposição, conservação e proveniência do texto de maneira elementar. Esse passo é um fundamento para seguirmos rumo a uma visão mais diplomática do manuscrito: trazendo de forma primordial a questão da interpretação de conteúdo e um olhar mais aprofundado de sua organização e lógica dentro do texto (Berwanger e Leal, 2008, p. 35).

### 2.1 NOTAS PALEOGRÁFICAS SOBRE O MS. 380

O *Compendium Philosophicum et Recompilatum*, como o próprio documento está intitulado, é o manuscrito catalogado sob o número de inscrição 380 na Biblioteca Pública Municipal do Porto (BPMP). Para fins de referência neste texto, ele será chamado Ms. 380 seguindo tal catalogação. Para esta pesquisa, não dispomos do Ms. 380 *in loco*, trabalhando com base em fotografias padronizadas enviadas da BPMP sob custo financiado pelo Prof. Lúcio Álvaro Marques. Isso se deu vista a inviabilidade de acesso físico ao Ms. 380 em Portugal, o que limita em algumas categorias uma análise paleográfica completa. No entanto, embora façamos ressalva a tais limitações, elas não comprometem uma apresentação geral do documento ou a análise de seu conteúdo.

O manuscrito está materialmente organizado em formato de códex, com os fólios reunidos de forma que a leitura se dá da esquerda para a direita, como um livro ocidental usual. Para além do corpo do texto, encontramos no manuscrito capa, contracapa e folha de rosto. Não

---

<sup>31</sup> Neste trabalho, utilizaremos alguns modos de referência intercambiáveis para tratar de nossa fonte primária. Em contexto de referência especialmente a seus aspectos físicos, preferimos denominá-lo de acordo com sua catalogação, Ms. 380. No que se refere às discussões sobre seu conteúdo, tanto o título disponível no próprio texto, *Compendium Philosophicum*, quanto uma designação latinizada ou aportuguesada de *Cursus Serenensi* ou Curso Serenense serão frequentes, além da expressão metonímica referenciando o autor, Frei Manuel dos Anjos.

podemos precisar os materiais utilizados na encadernação em capa dura, o que também vale para sua datação, embora seja provável que esta seja bem posterior à produção do Ms. 380. O documento encontra-se grafado com tinta preta em papel, embora as características específicas dos mesmos não sejam evidentes em fotografia<sup>32</sup>. A capa é lisa, não contendo grafia. A lombada identifica o manuscrito com o título de “Curso Philoso” e o número 380<sup>33</sup>, indicando assim trabalho de encadernação que foi realizado com fins arquivísticos e, portanto, não pelo próprio autor. A contracapa, da mesma maneira, apresenta elementos de conservação bibliotecária, com selo da BPMP e expressão “Ex-libris” em etiqueta com número e local de colocação.

O material é composto de 878 fólhos, sendo destes 13 fólhos em branco e 865 fólhos escritos, sem contar a contracapa. Todo o manuscrito está codificado em língua latina *in recto et verso*. Quanto ao estilo de grafia, identifica-se com o que Berwanger e Leal chamam de escrita humanística (2008, p. 67-68) com escrita integralmente cursiva e algumas particularidades de redação que serão apresentadas mais adiante. Os fólhos apresentam dimensões médias de 220 x 160 mm e estão coletados em um só volume. Para fins de comparação, um fólho aleatoriamente escolhido do Ms. 380, o fólho 583, está disposto em 36 linhas; uma linha de seu parágrafo 14 apresenta espaço para 63 caracteres, contando-se os espaços em branco e sinais de pontuação. A partir dessas dimensões em termos práticos, em média, podemos estimar que cada fólho comporte entre 2100 e 2300 caracteres. Quando comparados com o tamanho de uma lauda atual em folha formato A4 (cerca de 1250 caracteres), podemos imaginar a densidade do texto em relação a seu material grafado.

Existe uma particularidade quanto à disposição de alguns dos fólhos. Nos fólhos 185 a 188, percebemos que para além do fólho padrão, há pedaços de papel afixados no corpo do fólho de maneira indeterminada, que se assemelha a colagem. Esses pedaços de folha contêm diagramas relacionados ao assunto do texto no fólho em questão. De modo parecido, os fólhos 305-306, 337-338, 511-512, 519-520 e 553-554 tratam-se de fólhos parciais, cortados de maneira parecida aos anteriormente citados, que parecem apresentar correções ou expansões do texto do contrafólho acompanhante. É possível inferir que esses elementos afixados aos fólhos, visto que apresentam as mesmas características da mão no resto do corpo do texto, tratam-se de um trabalho de edição realizado pelo mesmo redator<sup>34</sup>, que expande, exemplifica ou corrige os

---

<sup>32</sup> Mesmo entendendo que não seja possível traçar nenhuma inferência a partir da disponibilidade ou utilização de certos materiais em outros documentos, achamos útil identificar aqui o resultado de pesquisa recentemente publicada por Parma, Beraldo e Mendes (2023) que identifica tinta metalogálica como material primário para a escrita em manuscrito de Ouro Preto, datado de 1750.

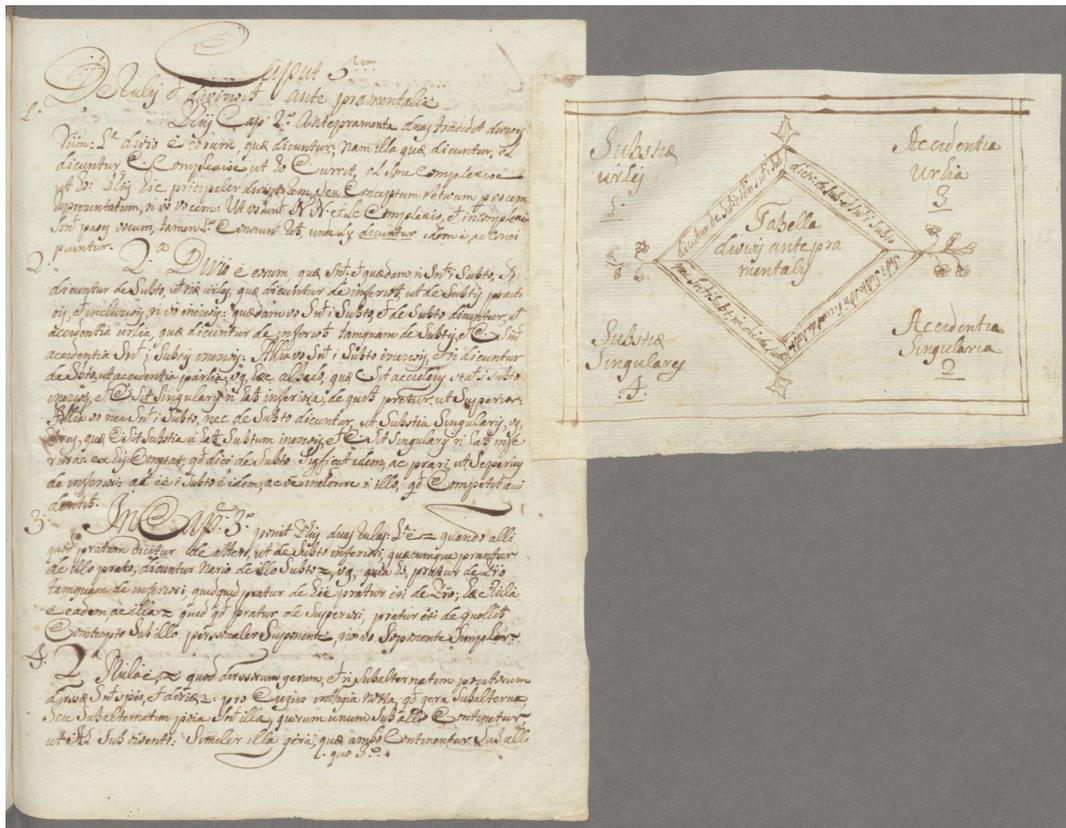
<sup>33</sup> O site da BPMP identifica o documento de forma integral como “Curso Philosophico: Manuscrito”.

<sup>34</sup> Os termos “redator” e “scriptor” são utilizados, aqui, de maneira intercambiável; o termo último é mais frequente ao referir-se aos escritores de manuscritos em temporalidades recuadas.

elementos textuais originais da passagem, dialogando com a escrita já pronta. A Figura 1 apresenta a reprodução fotográfica do fólio 185, a título de exemplo visual para o que está descrito acima.

A escrita está disposta de maneira usual, da esquerda para a direita. Existem separações entre palavras e organização em parágrafos, como é esperado de documentos de tal gênero e com tal historicidade. O espaçamento de linhas e parágrafos não é generoso: isso indica que o *scriptor* tentou utilizar a totalidade do papel disponível a ele para redigir quanta informação fosse possível. As margens utilizadas pelo *scriptor* têm variância ao longo do manuscrito, como é esperado desse gênero documental. Essa variância, porém, não é grande, o que permite considerável padronização. Em especial, as margens à direita dos fólhos são bem definidas, amplas e de pequena variação, denotando um regramento refletido e intencional em sua disposição.

**Figura 1 - Fólio 185 do Ms. 380, com pedaço de papel afixado, contendo elemento gráfico**



Fonte: BPMP Ms. 380, 185f.

Todo o manuscrito encontra-se em excelente estado de conservação. Apenas os fólhos 3-4, 23-24, 211-212, 279-280 e 619-620 apresentam rasgos mínimos que se limitam às margens,

não apresentando comprometimento algum para a leitura do texto. O fólio 3 apresenta borrão de tinta igualmente junto à margem, sem alteração alguma do texto. No corpo do texto em si, vemos borrões de tinta apenas de maneira muito esparsa, e que também não comprometem a legibilidade. A intensidade da tinta utilizada é variável ao longo do documento, e aparenta dever-se às quantidades de tinta utilizadas pelo redator ou *scriptor*, e não ao desgaste da mesma ao longo do tempo. Não há evidências de corrosão, lavagem ou outros tipos de desgaste e alteração que decorram da utilização ou manipulação das tintas ou de outros elementos químicos sobre o papel. Apenas em poucas partes, principalmente nos fólhos entre o 495 e o 523, a tonalidade da tinta torna-se fraca o bastante para tornar mais complicado o processo de leitura, mas não o compromete de formas sérias.

Aqui, é importante detalhar o meio utilizado para esta análise, o digital. As fotografias do manuscrito que estiveram disponíveis para esta pesquisa têm, em média, cerca de 2240 x 3350 pixels e alta resolução com cerca de 400 dpi. Essa informação serve para demonstrar que, com o uso de recursos tecnológicos para ampliação das imagens fotográficas do manuscrito, os poucos desafios de leitura acima descritos são facilmente superados. Logo, é possível determinar que temos acesso a toda a riqueza textual e gráfica do manuscrito sem problemas de deterioração.

### 2.1.1 Considerações sobre a proveniência do manuscrito

A conservação do manuscrito de forma excepcional abre a questão da proveniência. A BPMP é fundada apenas no ano de 1833, o que, no mínimo, deixa em aberto a reconstituição do caminho e conservação do Ms. 380 entre sua confecção na década de 1756 e aquela data. Esforços de datação de catalogações, por sua vez, frequentemente fazem uso da análise dos selos *ex-libris* que os acompanham; não obstante, essa análise ainda é inconclusiva no caso do selo do Ms. 380<sup>35</sup>. Deparamo-nos com informação valiosa disponível no levantamento de Meireles e Cabral (2012, p. 31-32) que indicam que a proveniência de grande parte da documentação relativa ao Brasil disponível na BPMP vem de duas grandes bibliotecas particulares. Entre elas, figura a de Luís Máximo Alfredo Pinto de Sousa Coutinho, 2º visconde

---

<sup>35</sup> Explica-se: o selo da BPMP, com os dizeres “Bibliotheca Portucalensis”, pode se tratar de artefato tanto mais antigo quanto mais recente. O lema e a iconografia presente no selo (uma figura que parece ser a Virgem Maria em pé, em frente a frontispício com um livro aberto) são marcas identificáveis em várias publicações da BPMP, sem estarem circunscritas a período histórico específico. Um selo parecido com o do Ms. 380 também aparece na Coleção de Ex Libris do Museu de Arte de Frederikshavn em <<http://art-exlibris.net/exlibris/9752?query=&pt=owner>>, porém sem identificação de autor ou data.

de Balsemão, cujo pai, Luís Pinto de Sousa Coutinho, o 1º visconde de Balsemão, atuou como governador da capitania de Mato Grosso, além de tenente-coronel da artilharia e capitão-general de Cuiabá, entre 1769 e 1772.

A conexão hipotética é fácil de ser realizada: o visconde de Balsemão esteve na mesma região de confecção do Ms. 380 em um período de 13 a 16 anos após a mesma. Não pudemos levantar maiores detalhes sobre essa possível ligação e a possibilidade de que o documento estivesse em coleção particular até sua doação para a BPMP. É importante notar que no texto do artigo acima citado, não encontramos referências ao Ms. 380 dentre os exemplares da coleção de Balsemão; o que se explica parcialmente através dos próprios autores, que identificam 278 códices como parte dessa coleção (Meireles e Cabral, 2012, p. 32) e, portanto, que não estariam todos discriminados em detalhe em um só artigo científico.

Para fins de apresentar ao menos uma hipótese concorrente à proveniência via Balsemão, podemos resgatar aqui o trajeto dos próprios Anais de Vila Bela, frequentemente referenciados neste mesmo trabalho, do século XVIII ao XXI. Cópias parciais dos Anais, produzidas pouco após sua confecção, já haviam sido remetidas a Lisboa no mesmo século (Amado e Anzai, 2008, p. 15); outra versão saiu do Brasil rumo à conservação na Casa da Ínsua, solar dos Albuquerque, família do governador da Capitania de Mato Grosso Luiz de Albuquerque, e dali são trasladados para os Estados Unidos (Amado e Anzai, 2008, p. 22). Logo, estão estabelecidos pelo menos dois caminhos alternativos de transporte de textos matogrossenses a Portugal. Qualquer que seja a explicação mais possível ou provável, é notório o cuidado que se tomou na preservação do manuscrito em ambiente(s) propício(s) à sua conservação, o que resulta na fácil acessibilidade e legibilidade do mesmo ainda hoje.

### **2.1.2 Sobre a folha de rosto e atribuição da autoria**

A folha de rosto é um elemento importante na organização de volumes no geral, e no caso do Ms. 380, ela nos apresenta informações necessárias de forma objetiva. Encontramos na folha de rosto do Ms. 380 seu título e dedicatória, ao estilo europeu setecentista, que reproduzimos na forma da Imagem 2 e de sua tradução<sup>36</sup>, que segue:

---

<sup>36</sup> Ao longo desta pesquisa, decidimos por algumas escolhas de formatação específica. Primeiramente, o texto do Ms. 380 será reproduzido sempre em texto corrido, com recuo padrão de citação. Para que se diferencie das citações gerais, estará em itálico. em segundo lugar, a questão das referências ao texto, que serão feitas em dois modelos. O primeiro é uma referência simplificada que inclui número do fôlio e número do parágrafo (ex. 40f, §2), em contextos nos quais essa referência seja suficiente ao objetivo da passagem. Em situações nas quais a referência seja melhor compreendida dentro de seu contexto na organização do documento, a referência clássica será utilizada (ex. f.12, nº 7).

*Compêndio filosófico e recompilado [reeditado, revisto]. De acordo com a mente sublime de nosso digníssimo João Duns Scotus. Trabalho do irmão Inácio de S. José, com labor coletado. Ditando-se, por sua boca de ouro, a tal ilustre aluno real de nossa província em nosso Colégio Serenensi, vulgo do Mato Grosso. Iniciado a 15 de novembro de 1756. Aceito pelo Padre Manuel dos Anjos na mesma província do atual colega [colégio?].<sup>37</sup> (2f.)*

A folha de rosto explicita que se trata de um curso filosófico recompilado, isto é, reeditado após produção de versão primária. Seus elementos são, em ordem: uma dedicatória, a identificação de Inácio de S. José e Manuel dos Anjos, a circunscrição geográfica do texto com identificação de local e datação.

Esses elementos servem para esclarecer várias dúvidas. O texto contém declaração de local e data, sem que precisemos debruçar-nos extensivamente sobre essa determinação fora de uma análise paleográfica crítica e bem minuciosa, que não é o sentido da presente pesquisa. A folha de rosto igualmente descreve de maneira sucinta o que devemos esperar quanto à estrutura, gênero e conteúdo do texto: realmente trata-se de um curso de Filosofia à maneira em que tais textos eram produzidos e organizados no contexto da educação confessional católica durante o século XVIII. Isso nos permite também aferir que sua datação declarada é factível e não há maiores razões para que seja posta em dúvida.

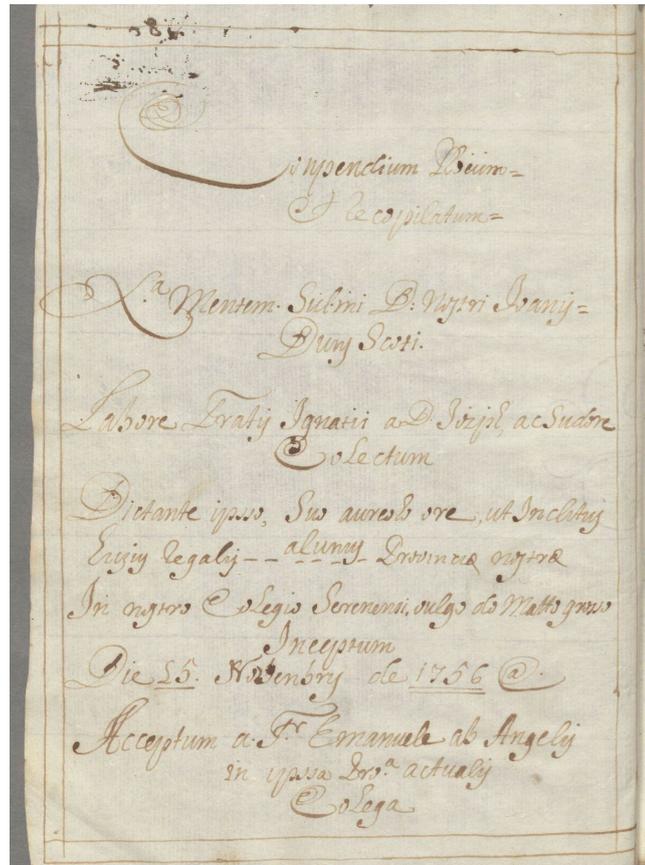
A questão que pode ser levantada, a partir das informações da folha de rosto, é a da declaração da autoria do Ms. 380. Temos ali menções a dois religiosos, irmão Inácio de S. José (*Ignatium a S. Joseph*) e Frei Manuel dos Anjos (*Emanuele ab Angelis*), mencionados, como era padrão, por seus nomes latinizados. O sentido geral apresentado parece indicar que se trata de um trabalho do primeiro que é aceito pelo último. No entanto, dadas as convenções da época, uma segunda interpretação é mais provável.

O documento se trata de um curso *recompilatum*, isto é, revisto, que passou por um processo de edição. Algumas marcas ao longo do manuscrito, como as já apresentadas afixações de fólhos, permitem que enxerguemos parcialmente o processo dessa edição, corroborando o que o Ms. 380 declara de si próprio. A expressão “*dictante ipso*”, traduzida por “ditando-se”, que utiliza formas do caso ablativo do latim, indica que a coisa ditada tem uma relação de movimento quanto ao pronome, como ‘partindo de’ ou ‘passando por’. Isso não nos permite determinar com certidão o papel do referido Inácio de S. José, mas indica que o texto não necessariamente tem origem situada nele, apesar de ter sido o primeiro nome citado.

---

<sup>37</sup> *Compendium Philosophicum et Recompilatum. X.ta Mentem Sublimi Dignissimi Nostri Joanis Duns Scoti. Labore Fratris Ignatii a D. Joseph, ac Sudore Colectum. Dictante ipso, Suo aureolo ore, ut Inclitus hujus Regalis alumnus Provinciae nostrae in nostro Colegio Serenensi, vulgo do Mato Grosso. Inceptum Die 15 Novembris de 1756. Acceptum a Fr. Emanuele ab Angelis in ipsia Provincia actualis Colega.*

**Figura 2 - Folha de rosto do Ms. 380**



Fonte: BPMP Ms. 380, 2f.

Considerados dois processos distintos (escrita e edição), faz sentido que a folha de rosto discrimine tanto autor quanto editor, logo o último nome, que aceita ou aprova a finalização do manuscrito, pode indicar o autor deste. A edição, dentro do gênero do curso filosófico durante a década de 1750, provavelmente tratava-se da produção de uma versão definitiva, que é o documento ao qual temos acesso hoje.

Essas considerações abrem algumas possibilidades que devemos, primeiramente, apresentar aqui e dentre as quais, em segundo momento, devemos escolher uma hipótese de trabalho para que nos utilizemos dela. Pensamos que a hipótese é necessária por explorar uma dimensão básica do manuscrito, no entanto subscrevemos a ela com todas as reservas, realçando que é provisória e não definitiva.

As possibilidades são as seguintes: (i) o texto é de autoria de um dos dois nomes mencionados na folha de rosto, sendo o outro nome referente a um superior (provavelmente Manuel dos Anjos, pela construção textual) ou como mentor intelectual, de quem podem ter se originado algumas ideias e que justificariam a alcunha de “compêndio recompilado”; (ii) o texto é um trabalho de co-autoria, no qual um autor, que provavelmente também foi redator,

compartilhou os créditos com um irmão de ordem, existente ou não diferença hierárquica entre eles; (iii) a tradução do latim, cujo texto original consta aqui, esteja equivocada ao considerar que “*Fratis Ignatii a S. Joseph*” seja um nome próprio, e se refira a “irmãos inacianos” e a um local “São José”, o que levantaria outras questões quanto à origem intelectual do texto; (iv) que o texto foi elaborado em co-autoria, com redação e revisão divididas de alguma maneira, mas que haveria uma distinção hierárquica por um dos nomes representar um aluno e o outro, um professor, que também assina o trabalho como seu; (v) que o manuscrito seja uma cópia ou produzido em situação na qual o redator não necessariamente corresponde à autoria, mas que colheu os créditos, o que permite que nosso(s) autor(es) não esteja necessariamente dentre os nomes citados.

Julgamos, de início, que no trabalho com esse tipo de texto, é de boa-fé fiar-nos no que o próprio texto nos indica. Embora isso diminua o recorte da autoria possível, não depõe sobre qualquer aspecto da redação, o que não investigamos aqui por limitações de tempo e foco. Não podemos olvidar que a disposição de nomes de autores em textos filosóficos da época, incluso nos brasileiros, aponta para uma dessas hipóteses de maneira mais concreta, embora não definitiva. Em Marques (2018, p. 135), vemos, em introdução à lista dos textos (muitos deles manuscritos) que compõem o *Catalogus Eborensis*, a seguinte observação:

[...] adotaremos a seguinte disposição na catalogação de cada item: o número inicial em negrito, entre colchetes, identifica o documento no Catálogo de Évora, seguido dos números dos fôlios, nome do autor que sempre se identifica como professor, cultor ou presidente da apresentação e, a seguir, o nome do estudante sustentador, ofertante ou consagrante do texto, sabendo que em alguns casos serão dois estudantes.

Esse modelo de citação autoral, na qual dois ou mais nomes citados no início do documento são identificados como professor-cultor e estudante-ofertante, parece ter sido prática comum para a época. No *Catalogus Eborensis* (Marques, 2018, p. 135-144), os textos que hoje associamos a Bento da Fonseca ou Rodrigo Homem invariavelmente estão acompanhados de outro nome, que segundo a formulação acima, identificava-se como o estudante que apresenta o texto. Notavelmente, o documento nº 44 do Catálogo Eborensis contém o nome dos dois jesuítas, primeiramente Homem e depois Fonseca, e, ao que indica Marques, “é o último escrito atribuído a Rodrigo Homem e o segundo em que se reconhece o nome de seu sucessor Bento da Fonseca” (2018, p. 171). Isso pode ser observado também no século XVIII em outro célebre texto filosófico colonial brasileiro de origem não jesuítica, as *Conclusiones metaphysicas de ente reali*, de 1747. Tanto Campos (1967) quanto Marques (2015) identificam ali dois autores na mesma relação mestre-discípulo, naquele caso, Francisco de Faria e Francisco Fraga, respectivamente.

Isso nos permite, como hipótese preliminar, inferir que provavelmente a autoria do Ms. 380 pode ser atribuída a ambos os nomes da folha de rosto, de acordo com a possibilidade (iv) que citamos anteriormente. Chama a atenção o fato de que, seguindo a construção textual da página, o professor e o estudante parecem ser apresentados em ordem trocada no manuscrito franciscano: trabalho de Inácio de S. José, ofertado a Manuel dos Anjos. Trabalhamos aqui, portanto, com a noção de que Manuel dos Anjos é o autor do Ms. 380, e que está reconhecida por escrito a contribuição editorial de Inácio de S. José, por cuja mão possa ter sido produzido o manuscrito em si, em versão finalizada.

### 2.1.3 A atribuição de redator solo ao Ms. 380

Explorada a questão da autoria, é oportuno que tracemos algumas considerações quanto à redação do Ms. 380. É possível identificar no documento elementos regulares e constantes que aparecem na grafia que, tomados em conjunto, demonstram a mão de um só *scriptor*. Mesmo os fólhos parciais, identificados como prováveis marcas editoriais após a conclusão da primeira versão, contêm grafia muito similar à do corpo do texto. Não faremos aqui inferência sobre o método dessa edição; apenas que parece ter utilizado a mesma mão. Não obstante a determinação da autoria dentre ambos os religiosos, é correto dizer que o Ms. 380 declara seu autor, tornando-o assim um documento autógrafo, caso tenha sido redigido pelo próprio Manuel dos Anjos; ou idiógrafo, caso a redação venha de Inácio de S. José ou um terceiro *scriptor* servindo a função de amanuense (cf. Mendes, 2015, p. 45).

Notamos aqui que, em artigo de 1956, de autoria de M. Gonçalves da Costa, consta referência ao Ms. 380 entre os escritos filosóficos da Biblioteca Pública Municipal do Porto, com características mesmas e igual folha de rosto, o que declara tratar-se do mesmo documento. Ele foi catalogado sob o número 72, de acordo com sua data entre os outros textos. Ali, Costa afirma que o manuscrito seguinte em sua numeração, Ms. 915, número 73, contém a “mesma mão que o Ms. anterior” (1956, p. 82). O Ms. 915 tem autoria declarada assim como o nosso objeto, atribuído a Pe. António Cardoso, oratoriano do Porto, e o volume diz ser o tomo segundo de uma obra.

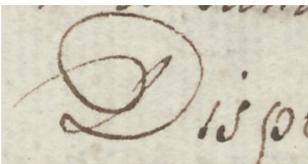
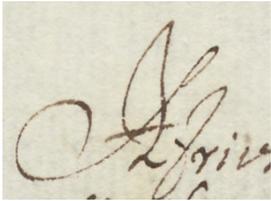
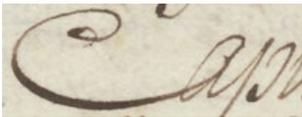
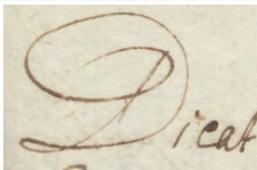
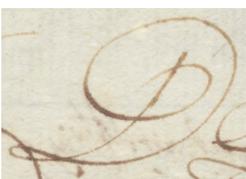
Isso leva a uma dúvida quanto à redatoria, que pode ser resolvida definitivamente com um trabalho que analise a grafia do Ms. 915. É preciso mencionar que, em sua introdução aos escritos filosóficos da biblioteca, Costa menciona três obras como cursos completos, mas não inclui o Ms. 380 entre elas (1956, p. 56). No entanto, há uma catalogação mais antiga do Ms. 380, realizada em índice de 1896, que já o denominava “Curso Philosophico” (1896, p. 4). A

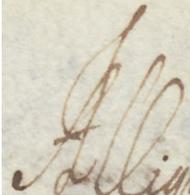
catalogação de 1896 também inclui o Ms. 915, e ali também menciona seu autor, mas nenhuma conexão entre ambos os manuscritos é aventada (1896, p. 11).

Além disso, Costa insere informações que indicam que o Ms. 915 trata da Física com uma abordagem diferente, dividida em *generalis* e *particularis*, que não se observa no Ms. 380, cujo autor delimitou a Física em tratados segundo noções que parecem mais tradicionalmente aristotélicas: *8 Libris Physicorum* (283f.), *De Mundo* (548f.), *De corruptione mixturato generabili et corruptibili in communi* (645f.) e *De Anima* (687f.). Junto a isso, consideramos também dois outros fatos: os manuscritos declaram ser de origens distantes no mesmo ano e não se sabe precisamente se Costa, por “anterior”, referiu-se a um manuscrito que contivesse o tomo primeiro da obra de Cardoso ao invés daquele de sua numeração. Esse caso se mantém aberto para futuras investigações, embora seria curioso que o mesmo redator estivesse envolvido em projetos que, ao mesmo tempo, contam com conteúdo tão diferente.

Voltemos aos elementos que podemos identificar com o estudo do Ms. 380. Os elementos regulares acima mencionados dizem respeito, especialmente, à regularidade no uso de letras capitulares e abreviaturas. Os Quadros 1 e 2, a seguir, demonstram ocorrências que julgamos serem suficientes para, de modo introdutório, aferir a regularidade da grafia e substanciar a redação de uma mão identificável no Ms. 380.

**Quadro 1 - Ocorrências escolhidas de letras capitulares distribuídas em diferentes seções ao longo do texto do Ms. 380, categorizadas por letra, com referência simplificada**

Letra capítular “C”		Letra capítular “D”		Letra capítular “A”	
	22f.		48f.		44f.
	122f.		117f.		133f.
	248f.		233f.		247f.

	349f.		433f.		397f.
	549f.		688f.		438f.
	811f.		836f.		827f.

Fonte: elaboração do autor.

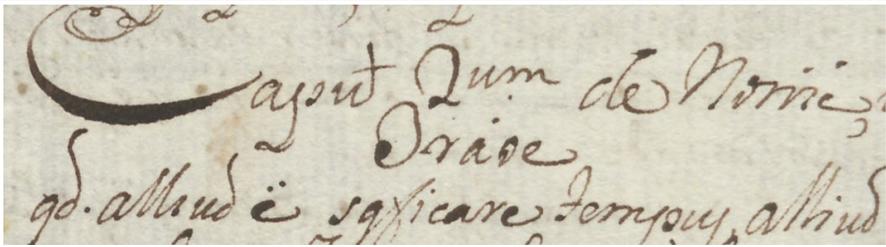
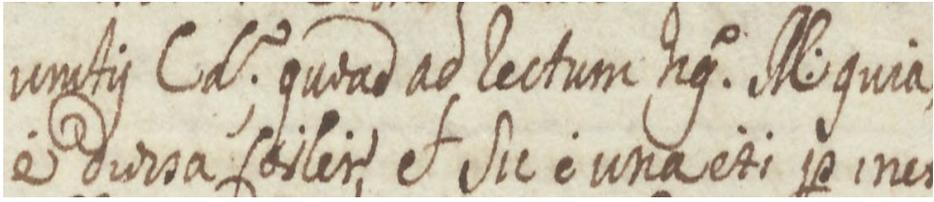
A partir de uma verificação de muitas ocorrências das letras capitulares ao longo do manuscrito, é encontrada pouca variância entre as grafias das mesmas, mesmo em seções muito distantes entre si. É possível notar, em alguns exemplos das letras “C”, “D” e “A”<sup>38</sup> selecionados acima, que os padrões fundamentais da grafia de “C” frequentemente incluem pequenos círculos na parte superior da letra, seguidos de traço espesso, sem paradas visíveis, na parte inferior; a grafia de “D” visivelmente inclui traçado parecido, iniciado pelo tronco vertical superior da letra e terminando em semicírculo; enquanto “A”, que é a letra que apresenta maiores variações, sempre conserva inclinação para a direita e traçado ornamentado na parte esquerda. Apesar de tratar-se de um conjunto reduzido de exemplos, que seja razoável para apresentação nesta pesquisa exploratória, pensamos que representa de forma fidedigna o que um leitor perceberia ao ler a totalidade do manuscrito, e evidencia a presença de uma só mão.

O Quadro 2 também apresenta um elemento que está presente de formas similares e recorrentes através da leitura do texto: as abreviaturas. O uso de abreviaturas, seja em língua vernácula ou no próprio latim, era útil, visto que nem sempre o redator dispunha de material (tinta ou papel) a fácil acesso; em certos lugares, a reposição desses materiais também era falha, visto a relativa precariedade do transporte em uma sociedade pré-industrial. Abreviar palavras frequentemente utilizadas, conhecidas pelo autor e, supostamente, pelo público-alvo, garantia

<sup>38</sup> Explica-se a preferência por exemplos dessas três letras: são algumas das letras capitulares mais frequentes ao longo do documento. Isso ocorre em função da organização textual, dividida com frequência em *caput*, cabeçalhos ou capítulos, que consistem de um número variável de *discussiones* (sing. *disputatio*) ou disputas e *argues* ou argumentos.

uma eficiente utilização do material disponível. Do ponto de vista da análise paleográfica, o uso das abreviaturas nos indica, por exemplo, qual era o vocabulário dominado e utilizado de forma comum pelo autor: o que o permitiu abreviar o termo, pois compreender seu significado na leitura seria elementar dentro do contexto.

**Quadro 2 - Trechos selecionados do Ms. 380 com abreviaturas e transcrição de palavras abreviadas por extenso, acompanhados de referência simplificada**

	<p>3f.</p> <p><i>Dispo</i>: dispositio <i>in coi</i>: in communi</p>
	<p>32f.</p> <p><i>nomē</i>: nomine <i>orāoe</i>: oratione <i>qd.</i>: quod <i>ē</i>: est</p>
	<p>138f.</p> <p><i>unitis</i>: unitatis <i>Cd.</i>: concedo <i>ng.</i>: nego <i>M.</i>: maior <i>for'ler</i>: formaler <i>eti</i>: etiam</p>
	<p>302f.</p> <p><i>fra'm</i>: formam <i>tūm</i>: tantum <i>pria</i>: principia <i>ēe</i>: esse <i>raoem</i>: rationem <i>mīe</i>: materiae</p>

Fonte: elaboração do autor.

Vemos, sem surpresa, que o Ms. 380 contém abreviaturas de vocabulário muito frequentemente utilizado na escrita filosófica e, por que não dizer, na escrita latina em geral: abreviam-se termos como *esse* ou *ser*; *formam* ou *forma*; *concedo*, de tradução exata para o português, entre outros. Isso parece indicar um *scriptor* que tinha alguma familiaridade com vocabulário filosófico latino e exposição a outros manuscritos na língua latina.

O que torna a exposição desses trechos aqui é especialmente o fato de que conseguimos notar padrões de abreviatura utilizados pelo redator do curso filosófico. Por exemplo, o uso frequente do trema ( ¨ ) sobre vogais, para abreviar seções de letras no interior do termo, ou abreviaturas seguidas de pontos. Observamos também o uso de outros glifos como o símbolo de grau (°) ou letras cortadas: ex. *qod* para *quomodo* ou *Sc* para *Scientia*. Algumas dessas características repetem-se na extensão do documento, o que igualmente indica que um só redator foi responsável pela versão definitiva que temos para estudo hoje.

#### 2.1.4 Imagens do Ms. 380 e considerações finais sobre a paleografia

Um último aspecto que deve ser destacado quanto à materialidade do texto são as representações gráficas que este apresenta. Ilustrações e diagramas parecem ter uma importância definitiva, na obra de Manuel dos Anjos, para representar interrelações complexas entre temas filosóficos e talvez até mesmo servir à função didática diretamente. Temos 7 imagens no Ms. 380, todas elas dispostas dentro do livro da Lógica. Essas imagens estão reproduzidas no Anexo II a esta dissertação, para estudo mais minucioso. Quanto ao que representam, sabemos reconhecer algumas delas. As imagens nos fólios 40 e 46 são fundamentalmente adaptações do clássico “quadro das oposições” aristotélico, embora sejam claramente mais elaborados do que um quadro somente aristotélico; incluem elementos que advém da influência da *Isagoge* de Porfírio e também da obra de Boécio<sup>39</sup>. A influência porfiriana não se limita aos quadros; a *arbor porphyrii* ou árvore de Porfírio está no fólio 159. Seus detalhes, apesar dos ornamentos, lembram a versão da mesma árvore disponível no volume 1 do *Institutiones Philosophicae* de Edmundo Pourchot (1733), embora a estrutura geral seja comum a todo e qualquer texto que disponha desse famoso diagrama.

Os diagramas afixados aos fólios 185 e 187 são tabelas que identificamos com os antepredicamentais das *Praedicamenta* aristotélicas. A tabela afixada ao fólio 185 dispõe uma visualização gráfica de antepredicamentais, enquanto aquela afixada ao fólio 187 apresenta diversos exemplos daqueles. O aspecto visual da afixação ao fólio reúne esses dois diagramas em específico; embora também contenham motivos florais em comum. Um ponto de curiosidade que parece inevitável expor, aqui, é que não está claro no texto o motivo pelo qual Manuel dos Anjos escolheu escrever uma Lógica repleta de representações gráficas, enquanto não achamos nenhuma outra imagem no resto do manuscrito.

---

<sup>39</sup> Parsons (2021) nos indica que esse modelo remonta ao século II da Era Cristã e encontra exatamente em Boécio uma versão que influencia os escritores daí em diante.

Pensamos, ao longo do que foi exposto anteriormente neste capítulo, ter satisfeito os passos de uma análise paleográfica elementar, ou seja, de uma exposição geral e descrição das características materiais do documento. Algumas necessidades dessa análise, como o estudo da encadernação e seus materiais, ou dos pormenores de tinta e papel, estão fora de nosso alcance no presente momento. Outras, por exemplo no que tange à comparação entre edições distintas do texto ou versões que apresentem diferenças ou particularidades não se aplicam: nosso documento é o único exemplar do texto que conhecemos atualmente. Também acreditamos ter contemplado as necessidades básicas dessa análise a partir de uma revisão do material, detalhamento do meio pelo qual temos acesso a ele, e exposto algumas questões quanto à conservação, legibilidade, proveniência, autoria e redatoria do manuscrito.

## 2.2 CURSO SERENENSE: SEUS CONTEÚDOS E DESAFIOS APRESENTADOS

Passamos, assim, a uma exposição detalhada dos conteúdos do Ms. 380. O traço característico desse estudo documental é a análise e divulgação de um texto inédito. Essa realidade nos apresenta, ao mesmo tempo, uma oportunidade e uma limitação. A oportunidade trata-se da importância evidente de trazer a amplo conhecimento um curso filosófico de 1756, documento de caráter essencial para melhor apreensão histórica do que significou uma escrita filosófica, dentre as várias possíveis, no contexto da sociedade brasileira colonial e dos escritos educativos confessionais no país.

A limitação se torna clara imediatamente, neste passo específico do estudo: estamos limitados a pensar o texto nos moldes de uma edição diplomática. A edição diplomática ocupa-se de transferir o texto de maneira rigorosa para a forma tipografada, tornando-o, por exemplo, passível de consulta verbal (Mendes, 2015, p. 65). Segundo Mendes, as edições mais caras ao campo da crítica textual não são diplomáticas e sim críticas; estas últimas, invariavelmente, devem ser o resultado de um empreendimento que compara, contrasta e evidencia continuidades e diferenças entre dois ou mais testemunhos, isto é, duas ou mais versões do mesmo texto (2015, p. 66). Do trabalho de edições críticas, como nos aponta Blecua (1983, p. 18), resulta um texto que é “depurado de elementos que são estranhos ao autor”, ou seja, que toma como objeto de estudo exatamente os ruídos e erros entre original e cópia. Nestas definições está expressa nossa limitação, pois o texto original do Ms. 380 é a única cópia existente da qual temos notícia até agora. A comparação se faz impossível. Por conseguinte, a lógica do texto apenas pode ser

comparada internamente, com a crítica externa restrita não a cópias do mesmo texto, mas a outros documentos de gênero, data e/ou origem similares.

Isso traz consequências para qualquer visão crítica sobre os conteúdos do manuscrito. Por não termos base para comparação, é preciso confiar no texto por seu valor nominal e expresso: os conteúdos ali disponíveis, sua disposição e organização, assim como suas influências e consequências, representam de maneira forçosamente fidedigna a intenção autoral. O fazer da edição total ou parcial desses conteúdos, de parte do pesquisador, em momento atual, está circunscrito a reproduzir o que está na página. Suas ideias são o que declaram ser. Sua linguagem e discurso representam a única base material conhecida para que avaliemos o que está ali expresso.

### 2.2.1 A organização do documento

O Ms. 380 está organizado em três partes. Essas partes compreendem a divisão dos assuntos da Filosofia dentro da concepção fundamentada na tradição aristotélica via uma diversidade de outros leitores. Essa disposição de conteúdo é de uso comum no gênero textual em questão, na época de sua confecção. Nesta ordem, Manuel dos Anjos nos introduz às questões pertinentes à Lógica, à Física e à Metafísica. Seguem os títulos dados a cada seção<sup>40</sup>:

*Livro Primeiro. Tratado de toda a Lógica. (14f.) // Livro Segundo. Nosso compêndio filosófico sobre a Física, ou Elucidação da Filosofia Natural, e a explicação típica de nosso digníssimo João Duns Scotus (281f.) // Livro Terceiro. Nosso compêndio filosófico sobre a Metafísica e comentários [notas, observações] segundo a mente do digníssimo João Duns Scotus. (820f.)*<sup>41</sup>

Um aspecto curioso, que gera uma variedade de questões quanto à natureza do documento, é a extensão relativa das três seções. O tratado sobre a Lógica vai do fôlio 14 ao fôlio 279, contabilizando 265 fôlios. O livro sobre a Física é o mais extenso de todos, compreendendo os fôlios entre o 281 e o 820, ou seja, 539 fôlios. O livro sobre a Metafísica é o mais curto, abarcando apenas 51 fôlios, do 820 ao 871. Além das três seções, é necessário também contabilizar a extensão do Proêmio, que contém dois tipos de informação: introdução do autor e notas e explicações que o autor provavelmente considerou gerais, prolegômenos ao

<sup>40</sup> Aproveitamos largamente, nesta dissertação, o trabalho de transcrição realizado por Lúcio Álvaro Marques, a quem agradecemos.

<sup>41</sup> “*Libri I. Totam logicam tractatus. // Libris Secundo. Nostri Compendii Philosophicoi Physicam seu Naturalem Philosophiam Elucidans, et explanat explicitum N. D. Joanis Duns Scoti. // Libris Tertio. Nostri Compendii Philosophicoi Metaphysicam et a mentem D. Joanis Duns Scoti commentarius.*”

estudo filosófico. Essa seção, que segue imediatamente a folha de rosto, tem 10 fólhos, do fólho 4 ao 14 (Marques, 2020, p. 15).

Para uma melhor exploração do que essas características podem significar, é preciso pensar sobre a estrutura do Ms. 380 em contexto. Tal divisão tripartite é usual para cursos filosóficos produzidos no contexto das ordens religiosas ibéricas entre os séculos XVII e XVIII, período este que corresponde com o que foi chamado de Segunda Escolástica pela História da Filosofia posteriormente escrita. Por consequência, essa estrutura, calcada principalmente na exploração dos escritos de Aristóteles e das ideias aristotélicas por meio de fontes secundárias, é muito associada ao período.

### 2.2.2 Sobre a divisão tripartite da Filosofia no gênero *cursus*

Pinharanda Gomes (1992) nos informa que já antes de 1586 existia um modelo específico para curso filosófico entre os jesuítas portugueses que espelha, em grande parte, a mesma organização básica: no primeiro ano e até o início do segundo, o estudo da Lógica; no segundo e no terceiro anos, liam-se os Físicos, que incluíam, dentre o *corpus* aristotélico, os escritos *De Coelo*, *Meteoros*, a *Parva Naturalia* e também o livro da *Metafísica*. Esses três anos, portanto, correspondem ao que vemos no Curso Serenense. Temos indicações que, porém, essa estrutura básica precede também a Companhia de Jesus, sendo calcada no currículo da Universidade de Paris (na qual vários jesuítas de primeira geração estudaram); ali percebemos também a ordem das disciplinas: o estudo da Lógica via *Organon*, seguido de um terceiro ano com materiais diversos compreendendo a Física, a Metafísica e a Ética reunidas sob a alcunha de Filosofia Natural<sup>42</sup> (Grendler, 2022, p. 372-373). Além disso, Gomes (1992, p. 23-24) identifica que, nesse modelo, os escritos sobre o tema da Ética formavam unidade própria a ser estudada no quarto e último ano de instrução. Na concepção da *Ratio Studiorum*<sup>43</sup>, a partir de 1599, a mesma tabela de conteúdos se fez presente, embora organizada de forma distinta: Lógica, Física (que incluía os textos da Ética no terceiro ano) e a Metafísica intercalada com

<sup>42</sup> Grendler (2022, p. 372-373) realça o papel dos textos pós-aristotélicos neste currículo. O *Organon* era apresentado a partir das *Summulae Logicales* de Pedro Hispano, que remonta ao século XIII; havia conteúdos sobre astronomia e matemática baseados no *De Sphaera Mundi*, escrito pelo monge João de Sacrobosco (c. 1195 - c. 1256), antigo professor da Universidade de Paris.

<sup>43</sup> Documento originado dentro da Companhia de Jesus, que estabeleceu regras de currículo, comportamento e expectativas para professores e administradores; altamente influente, esse documento regeu a educação jesuítica a partir do século XVII. Cf. Franca, 1952.

materiais da Física<sup>44</sup>, no último ano (Gomes, 1992, p. 25-26; Farrell, 1970, p. 41-43; Franca, 1952).

Para além dessa constatação quanto à riqueza de evidências que aponta essa estrutura curricular como usual, encontramos concretamente outro curso brasileiro de época anterior que goza da mesma divisão, a título de exemplo: o *Cursus Philosophicum* de Frei Gaspar da Madre de Deus, escrito no Rio de Janeiro em 1748. Se nos aventuramos para além do contexto brasileiro, encontramos também expressões da mesma estrutura, por exemplo, no *Cursus Conimbricensis* da Universidade de Coimbra, composto e reunido entre 1592 e 1607, que foi estudado por Casalini (2017). A disposição básica desses elementos consta até mesmo de cursos escritos e impressos fora do âmbito ibero-americano. O exemplo que, para nós, é mais notável dentre esses, é o *Cursus Philosophicus* do franciscano irlandês João Pôncio (*Ioannis Poncius*), impresso em 1672 na cidade francesa de Lyon. Esses cursos, assim como o do Mato Grosso, organizam as três áreas do conhecimento filosófico na mesma ordem e apresentam subdivisão similar.

### 2.2.3 Sobre a estrutura de *discussiones* e *quaestiones*

No Curso Serenense, vemos disposta uma organização minuciosa que herda de maneira direta a síntese e sumariedade da escrita filosófica de tradição escolástica. Entre seções e subseções, vemos um texto profundamente estruturado, para o qual servem regras que exporemos adiante. Cada livro ou tratado é separado em *discussiones* (sing. *disputatio*), que englobam um tema específico. Disponibilizamos, como Anexo I, uma listagem essencial dessas *discussiones*, elencadas por livro e ordem em que aparecem<sup>45</sup>. Cada *disputatio* é um tema amplo, que pode ser redividido em assuntos mais pontuais: essas são as *quaestiones* (sing. *quaestio*), que buscam responder a uma pergunta direta e específica.

A maior parte do corpo do texto, portanto, se trata do desenvolvimento de *quaestiones* que, eventualmente, induzem a conclusões que amarram tematicamente a *disputatio* em que se encontram. Para desenvolver todos os aspectos necessários, Manuel dos Anjos trabalha com uma estrutura versátil dentro da *quaestio*. É de regra que haja um pequeno conjunto de

<sup>44</sup> Especificamente, os livros I-IV do *Metereologicum* e a *Parva Naturalia*. Além da obra *Metaphysica*, o texto aristotélico *De Anima* também se considerava como pertencente à disciplina da Metafísica (Cf. Grendler, 2022, p. 377).

<sup>45</sup> Isso é especialmente necessário visto que um *cursus* não dispõe sua informação de modo aberto ou intercambiável; existe uma sequência definida, pois existem algumas discussões que são pré-requisitos a outras. Assim como é uma estrutura que foi necessária ao autor, também qualquer esforço de edição precisa entender essas subseções dentro de uma totalidade textual.

parágrafos que apresenta o problema e coloca a questão principal. Ao final desta subseção, utilizando-se de referências vindas de autores, como Aristóteles, Duns Scotus e outros, propõe-se uma resposta à pergunta. Essa resposta pode vir afirmada no corpo desse desenvolvimento inicial ou é categorizada por si só como *conclusio* ou conclusão. Quando ocorre tal distinção, podemos esperar que a resposta envolva mais de uma conclusão possível, logo provavelmente teremos uma *prima conclusio*, *secunda conclusio*, etc.

A influência escolástica em Manuel dos Anjos está evidente, em particular, na adoção de um tom dialógico na escrita: a apresentação da conclusão preliminar ou tese que tenta responder à *quaestio* frequentemente não é aquela defendida ao final da subseção<sup>46</sup>. Para apoiar todas as conclusões ou teses levantadas, o autor compõe *argues* ou argumentos, que se relacionam ao texto da tese. Se a tese utiliza mais de um ponto para afirmar-se, cada ponto é argumentado de maneira singular. Argumentos a favor são apenas *argues*; *argues contra* negam o referido. Conclusões posteriores seguem.

Caso a questão inicial não tenha sido resolvida, como ocorre em algumas *quaestiones* particularmente longas, conclusões adicionais, por vezes até a sexta ou sétima, podem seguir, cada qual respondida na mesma estrutura. À medida em que cresce a complexidade do que se investiga, Manuel dos Anjos utiliza mais parágrafos de exposição e delimitação do problema inicial, adicionando também referências a outros autores e obras. Nesta segunda seção de desenvolvimento, dadas as conclusões anteriores e os argumentos levantados, ele assume posição autoral mais bem desenvolvida, formulando respostas e complementos ao que os outros autores oferecem ao problema. Algumas formas sintáticas específicas também introduzem essas discussões, as mais comuns sendo o *respondo* e o *probo* ou *provarei*.

A questão é dada por resolvida com alguns parágrafos de conclusão, e sua resposta servirá de fundamento para a próxima, o que serve, por sua vez, para trazer esclarecimento composto ao tema da *disputatio*. No Quadro 3 está disponível um exemplo do roteiro básico aqui apresentado, como ocorre especificamente na *Quaestio* 1<sup>a</sup> da *Disputatio* 1<sup>a</sup> do livro da Física, “Sobre os princípios do devir das coisas naturais (*De principiis in fieri rerum naturalium*)” (284f.). Há de se destacar que ele não se repete *ipsis literis* ao longo da obra, mas sim se adapta à complexidade e extensão de cada *quaestio* levantada: a escolhida para este exemplo é uma das mais extensas que identificamos na transcrição da obra até agora.

---

<sup>46</sup> Uma breve síntese do método escolástico trasladado à escrita pode ser encontrada em Kretzmann e Stump (1993): esta é uma de nossas fontes, embora trate-se imediatamente apenas da estrutura dos textos de Tomás de Aquino. Não obstante a influência do *Doctor Angelicus* em escritos posteriores, aqui tratamos de um texto único, cerca de cinco séculos posterior, logo com suas muitas particularidades em relação àqueles.

**Quadro 3 – Exemplo da estrutura do Curso Serenense a partir de uma *quaestio* da Física**

<b>Livro ou Tratado: Física</b>		
<i>Disputatio 1<sup>a</sup>: Sobre os princípios do devir das coisas naturais.</i>		
<i>Quaestio 1<sup>a</sup>: Quantos e como são, e de que maneira devem ser definidos os princípios no devir de uma coisa ou de um corpo natural. (285f. - 307f.)</i>		
<b>Desenvolvimento inicial</b>	§1	<i>Para que algo seja o princípio no devir das coisas, é necessário que: (1) seja o primeiro no gênero dos princípios, (2) que condiga com o princípio daquilo que principia e (3) que haja conexão entre princípio e aquilo que é principiado. (285f.)</i>
<b>Primeira conclusão</b>	§2	Três partículas de significado sobre princípio, referência à Física de Aristóteles.
<b>Argumentos</b>	§3-9	Quatro argumentos contra as três partículas.
<b>Segunda conclusão</b>	§10-11	Seis afirmações, referência a Duns Scotus e Aristóteles, algumas provas.
<b>Argumentos</b>	§12-14	Argumentos destinados às seis afirmações anteriores.
<b>Terceira conclusão</b>	§15	Afirmção com referência a Aristóteles.
<b>Argumentos</b>	§16-24	Cinco argumentos com <i>respondo</i> e <i>probo</i> internos.
<b>Conclusões</b>	§25-26	Quarta e quinta conclusões com <i>probo</i> .
<b>Argumentos</b>	§27-30	Um argumento contra a quarta conclusão; dois contra a quinta.
<b>Sexta conclusão</b>	§31-34	Conclusão sobre a matéria e sua mudança. <i>A geração de mudança, na matéria, nada mais é do que a passagem da privação à forma [...] Observe-se que, ao dizer que a matéria atende à mudança, não excluimos o concurso da sustentação [...] (292-293f.)</i>
<b>Argumentos</b>	§35-36	Dois argumentos contra a sexta conclusão.
<b>Desenvolvimento central</b>	§37-66	Longa exposição. Inicia-se com discussões sobre o átomo, sua natureza, propriedades, e o que dele foi escrito. Considera sobre a emergência do “ser” a partir da reunião de átomos (rejeitada). Consideração sobre o sistema elementar da Grécia Antiga e a formação e transformação da matéria dentro desse sistema. Contribuições da química de seu tempo. Rotação e colisão de matéria. Consideração sobre o sistema cartesiano. Referência a: Demócrito, Empédocles, Epicuro, Tales de Mileto, Tomás de Aquino, van Helmont e Descartes, entre outros.
<b>Finalização</b>	§67-69	Apresenta-se uma refutação do sistema cartesiano quanto a suas afirmações sobre movimento e átomo.

Fonte: elaboração do autor.

Pelo que pudemos constatar, assim, a disposição básica do curso de Manuel dos Anjos se encaixa sem problemas no que seria esperado de um curso filosófico em seu tempo e espaço. Existem, no entanto, algumas questões adicionais a apresentar aqui, que estarão dispostas no tópico a seguir. Embora não busquemos apresentar resposta definitiva a elas nesta pesquisa,

elas nos servem de provocações intelectuais que podem também contribuir para uma leitura mais completa do texto.

#### **2.2.4. Questões preliminares: ética, organização e o papel da Física no Curso Serenense**

A primeira questão é a seguinte: até onde conseguimos precisar, na realização de um índice temático do Curso Serenense, o autor não inclui ali as questões da Ética. Elas não constam de seção própria, mas também não estão listadas dentro da Física, o que as referências anteriores demonstram que seria também corriqueiro. Seria necessária uma incursão aprofundada no texto para buscar os traços da disciplina ética e, se presentes, elucidar qual papel elas têm na visão que ali consta.

A segunda questão trata da gama de influências presente no texto quanto à sua organização: existe um norte específico, para além da tradição, para o qual aponta o autor na disposição de seus temas dentro de cada livro? Com a exploração de tema específico a ser realizada no Capítulo III desta dissertação, esperamos poder encontrar alguma indicação de intertextualidade no que tange à relação entre Manuel dos Anjos e outros autores de cursos filosóficos.

A terceira questão é mais próxima da discussão que essa pesquisa busca empreender: o que torna a Física a parte central do curso, o que é notório pela extensão de seu texto? Em particular, como já exposto aqui, a seção sobre a Metafísica é bastante reduzida em comparação com a Física. Há de se esperar, para esse gênero textual e período, que tal discrepância existisse, visto que já evidenciamos que a Metafísica costumava ser ensinada como parte da Física. Mas essa informação não deve levar o leitor a, sumariamente, subjugar a importância da Metafísica na consolidação do currículo de ordens religiosas na Idade Moderna.

Em se tratando dos jesuítas, Gomes (1992) nos apresenta que, na *Ratio Studiorum*, as obras metafísicas (*Metaphysica* e *De Anima*) ocupavam tempo significativo dos estudos durante o terceiro e o quarto anos (p. 25-26). Grendler (2022) aponta que o estudo da Metafísica durante o terceiro ano, nas escolas jesuíticas, consistia das duas obras anteriores e adicionava-se a estas o livro 7 do *De Generatione et Corruptione* (p. 377); além disso, nota que o estudo da Metafísica era um pré-requisito aos estudos superiores de Teologia, logo, uma oportunidade de carreira, e que sua oferta nas instituições dos jesuítas também servia para atrair uma maioria de alunos externos à companhia (p. 379).

Claro, é preciso aqui retomar um dos traços mais característicos do Curso Serenense frente à produção filosófica ibero-americana de seu tempo: não se trata de um documento de

origem jesuíta, e sim franciscana. Nas passagens já expostas do curso, ao longo deste capítulo, um destaque é a presença de Duns Scotus, com quem o autor constrói relação de patronato intelectual, com citações não apenas cerimoniais, na folha de rosto, mas que contribuem com o desenvolvimento do texto. Essa mesma relação é observável no outro *cursus* de origem franciscana, o de autoria de João Pôncio (1672), cujo título completo é *Philosophiae ad mentem Scoti, cursus integer*, ou “Filosofia segundo o pensamento de [Duns] Scotus, curso completo”. Para que possamos comparar a disposição e extensão da Metafísica no texto franciscano, então, é preciso também levantar alguns exemplos entre os séculos XVII e XVIII que não se originem entre os jesuítas, para traçar maiores comparações.

Dentre os escritos não-jesuíticos nesse gênero, podemos novamente referir-nos a Pourchot (1733), que era um professor universitário de Paris sem filiação religiosa. No volume I do *Institutiones Philosophicae*, vemos uma subversão do modelo jesuítico ao incluir a Lógica e a Metafísica lado a lado<sup>47</sup>. Não há tanta surpresa, no entanto, quanto à importância relativa destas disciplinas por sua extensão: a Lógica de Pourchot ocupa 182 páginas do documento e a Metafísica é mais extensa, ocupando 289 delas. Na terceira parte do *Cursus philosophicus* do religioso mínimo espanhol Francisco Palanco (1718), encontramos uma extensa exposição da Metafísica. Ali a estrutura de *quaestiones* (nesse caso, sem *discussiones*) existe, e o figuram os conteúdos do *De Generatione et Corruptione*, os três livros do *De Anima* e a *Metafísica* aristotélicas. A obra de Palanco dedica um volume inteiro para cada uma das disciplinas: a Lógica (1717) contém 446 fôlios de texto, a Física (1721) tem 465 e a Metafísica (1718) tem 616, constituindo-se assim como a mais extensa parte da obra.

Se considerarmos os dois cursos que mais têm potencial de interação com o Curso Serenense, do ponto de vista do pesquisador, encontramos ainda mais informações que ajudam a formatar nosso questionamento quanto à Metafísica. O primeiro é o outro curso franciscano a que tivemos acesso, a já mencionada *Philosophiae* de João Pôncio (1672). A Lógica de Pôncio é composta de 223 fôlios; a Moral tem 64; a Física tem 257. Os escritos metafísicos, iniciando-se com o *De Generatione et Corruptione* e finalizando com a *Metaphysica*, ocupam 339 fôlios daquela obra. O segundo curso que pensamos ser um bom exemplo, não pela filiação dos frades menores, mas por também ser um curso brasileiro e não-jesuítico, é o *Cursus Philosophicum* do beneditino Frei Gaspar da Madre de Deus. Ali reside a maior surpresa após essa breve revisão: Frei Gaspar não inclui seção que trate da Metafísica em seu texto.

---

<sup>47</sup> Pourchot ganhou notoriedade em seu tempo por ser um defensor de Descartes, em especial do sistema cartesiano sobre a mecânica. O que poderia se descrever como parte da Física, em Pourchot, é muito extenso e por isso ocupa todos os volumes II e III da mesma obra. Cf. Pourchot (1711), Piaia & Santinello (2011, p. 88-91).

Manuel dos Anjos nos presenteia com uma Metafísica que é cerca de dez vezes menor do que sua Física. Pensamos que um estudo minucioso do texto poderá responder o porquê de o Curso Serenense diferenciar-se tanto seja dos estudos jesuíticos quanto dos escritos modernos não-jesuíticos. Pensamos também que a relação com o ainda menos metafísico texto de Frei Gaspar pode vir a partir da condução de pesquisa sobre esta e aquela obra<sup>48</sup>.

### 2.2.5. Sobre influências franciscanas no texto

A quarta questão que os conteúdos do Ms. 380 nos levantam é uma das provocações intelectuais que trouxeram este trabalho adiante. O problema é claro: ao estudarmos sobre a incipiência de um sistema educacional formal no Brasil durante a época colonial, os manuais apresentam um quase-monopólio jesuítico. Pouco aprendemos sobre ou somos apresentados à presença de outras ordens religiosas dentro do arranjo colonial luso-americano. A descoberta do Curso Serenense nos coloca em posição de embate frente a essa conclusão, pois temos agora um documento que ao menos se declara de orientação franciscana, e deixa-a transparecer no corpo de seu texto. Mas o que trata a educação franciscana, no Velho Mundo, na metrópole, e no Brasil? Que bases epistemológicas e pedagógicas temos para fornecer comparações com nosso documento? O autor do Curso Serenense adota quais perspectivas e demonstra quais interesses que o tornam, em substância, franciscano?

#### 2.2.5.1. O nome “Serenensi”

Julgamos que uma frutífera via de questionamento começa com um nome. O curso é ditado em um “*Colegio Serenensi, vulgo do Mato Grosso*” (2f.). A designação de “Mato Grosso”, como já nos foi permitido explorar no Capítulo I, não faz referência apenas à capitania, mas também à capital de Vila Bela da Santíssima Trindade. Falta encontrar materialidade para o Colégio Serenense. Não há, na Vila Bela atual, um resquício material que consigamos identificar com tal instituição ou nome, embora não falem sinais daquele tempo histórico na paisagem: no centro da cidade, resistem as ruínas da antiga igreja matriz, que foi iniciada em 1771, portanto posterior à confecção do Ms. 380. Definida essa falta ou lacuna que nos é importa atualmente, pensamos que há uma maneira de pensar esse colégio a partir do que dele é declarado: o nome “*Serenensi*”. O que poderia significar e dizer a mais?

---

<sup>48</sup> Esse estudo, no momento da composição deste capítulo, está em suas fases iniciais sob orientação do Prof. Lúcio Álvaro Marques, neste mesmo programa de pós-graduação.

O gentílico *serenensi* no latim parece ocorrer primariamente na referência a La Serena, cidade chilena fundada na década de 1540 pelos espanhóis. A arquidiocese local, por exemplo, mantém seu nome latino como *Archidioecesis Serenensis*<sup>49</sup>. Uma ligação direta não deve ser descontada de todo, dada a falta de limites teóricos fronteiriços que efetivamente separassem as incursões religiosas dos espanhóis e portugueses na Fronteira Oeste; no entanto, não se descobriu conexão alguma no encaminhar deste trabalho, e a grande distância de La Serena em relação às planícies bolivianas que costeiam Vila Bela torna essa possibilidade menos provável.

Ao considerarmos a identidade franciscana do manuscrito, temos uma clara indicação alternativa do que esse nome pode significar: referência ao também franciscano Bernardino de Sena (1380-1444), ou *Bernardinus Senensis*. A maior indicação que temos para que liguemos Bernardino de Sena ao texto está no próprio texto, pois uma dedicatória ao final da seção da Lógica assim o diz:

Desejo que todo louvor se renda ao Deus uno e trino, à Puríssima Virgem Maria e ao Santíssimo Padre Nosso Francisco, a Santo Antônio, deste Colégio Máximo titular, a São Bernardino de Sena, de cuja festa a oitava hoje 97 maio celebramos, e em que pomos fim à primeira parte de nosso Compêndio. Amém.<sup>50</sup> (279f.)

É possível que haja equívoco no numeral 97, que pode ser o 27 de maio, tendo em vista que o dia dedicado a Bernardino de Sena na Igreja Católica é o 20 de maio. A grafia do nome do santo como *Serenensis* e não *Senensis*, como seria o mais usual, nos permite identificá-lo com a dedicação do colégio.

O franciscano nasceu em uma cidade pertencente à República de Siena (*Respublica Senensis*, em latim), e seu apostolado encontrou grande magnitude na cidade de mesmo nome, um importante centro econômico, político e cultural do centro-norte italiano na Idade Média. No Capítulo I, discutimos de breve maneira a cisão ocorrida dentro da Ordem dos Frades Menores a fins da Idade Média, a saber, aquela entre os Conventuais e os Observantes, com os últimos diferenciando-se por sua vontade de observação estrita das regras originais franciscanas. Vimos também que, na península ibérica, um movimento influenciado pela Observância, o dos Alcantarinos (inseridos na categoria da Estrita, e não Regular, Observância), representa várias linhagens de frades nos períodos após sua criação em 1561<sup>51</sup>. Retomadas essas

<sup>49</sup> Cf. Catholic Hierarchy <<https://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dlase.html>>.

<sup>50</sup> *utinam omnia in ea reperta cedant ad laudem Dei unius, et trini, Purissimae que Virginis Matris Mariae, et Sanctissimi Pater Noster Francisci, Divi que Antonii hujus Colegii titularis Maximi, Divi que Bernardini Serenensis, cujus festi diem 8um hodie 97 May celebramus, et nostri Compendii primae parti finem ponimus. Amen.*

<sup>51</sup> As províncias de Estrita Observância ou Alcantarinas, em Portugal, são as províncias das quais se desmembraram as províncias brasileiras, a saber, Santo Antônio (Olinda) e Imaculada Conceição (Rio de Janeiro), com adição da província da Piedade em 1706 (Cf. Moreira *in* Azevedo, 2000, p. 275).

informações, seguimos com uma contribuição do franciscano português Frei António Montes Moreira:

Os estudos, descurados pelos iniciadores, foram retomados na segunda geração da observância, em princípios do século XV, sob o impulso de São Bernardino de Sena. Data igualmente deste período o regresso progressivo aos centros urbanos [...] A observância entrou em Portugal em 1392 [...] No século XV fundaram-se mais de uma dezena de conventos observantes no país (Moreira *in* Azevedo, 2000, p. 274).

Além disso, em passagem posterior do mesmo texto, o autor aponta a existência de dois ministros-gerais da Ordem com origem portuguesa, um “André Álvares ou da Ínsua” entre 1547 e 1553, e um “Bernardino de Sena” entre 1625 e 1631, este último advindo da província de Portugal, que era parte da Regular Observância, ou seja, não-alcantarino (Moreira *in* Azevedo, 2000, p. 275-276). As afirmações de Moreira nos servem na medida em que apontam para duas coisas diferentes: (i) que Bernardino de Sena, o italiano, é visto como associado ao reavivamento dos estudos em meio aos franciscanos que se chamariam da Regular Observância e (ii) que este era referência, no meio dos franciscanos portugueses, a ponto de ser a inspiração para o nome religioso de um português que chegou à maior posição dentro da Ordem durante o século XVII.

Pensamos ser este um primeiro passo rumo a construir uma ponte entre Bernardino de Sena e o Curso Serenense: para além de seu nome constar na dedicatória da Lógica já descrita, sabemos que se trata um patrono dos estudos da Ordem Franciscana. Junto a ele, temos um expoente escolástico da mesma Ordem, Duns Scotus, apresentado no *cursus* como referência primária. Ainda também, na mesma dedicatória encontramos outro nome reconhecido: uma relação de patronato espiritual com o eminente franciscano Santo Antônio de Lisboa. Cremos assim, da mesma forma, ter associado de maneira convincente o texto à Ordem dos Frades Menores.

#### 2.2.5.2. Definindo a rede de ensino franciscana a partir da Idade Média

Este é um detalhe, porém. Mantém-se a pergunta: há como enxergarmos algo distintamente franciscano no Curso Serenense ou pelo menos contrastá-lo com algo que o seja? O que significa ser “distintamente franciscano”? Por ampla e vaga que seja tal discussão, não caberia neste trabalho, restando-nos uma breve revisão do que podemos identificar nesse sentido e, com sorte, oferecendo alguma base de comparação para o estudo mais aprofundado a se realizar no Capítulo III.

Como já apresentamos no Capítulo I, não devemos pensar que uma incursão franciscana ao campo educacional seja extraordinária no Brasil colonial. De fato, várias cidades importantes do litoral contavam com algum tipo de formação, mesmo que essa estrutura educacional fosse destinada a alunos internos, ou seja, jovens cuja intenção em estar ali era o de serem formados sacerdotes da Ordem. Sabemos também que não apenas à formação elementar dedicavam-se os franciscanos no Brasil, como evidente pela existência do Convento de Santo Antônio, com duas cadeiras de estudos superiores no Rio de Janeiro a partir de 1650 (Sangenis, 2006; Dias apud Toledo e Barboza, 2020). Aqui, porém, nosso interesse se amplia da disponibilidade desse tipo de educação para a natureza dessa educação. Analisar os conteúdos do Curso Serenense à luz da comparação faz com que tenhamos ao menos uma visão preliminar do que os franciscanos pensavam e ensinavam.

Existe uma riqueza de recursos para que entendamos como a educação filosófica franciscana se fundou e desenvolveu, em particular no momento em que ela se consolida, diga-se, durante o século XIII. É aquela época na qual uma rede complexa de estudos pertencentes aos frades menores aparece, inclusive com um desenvolvimento em vários níveis: escolas custodiais ou provinciais, os *studium generales*, e finalmente a inscrição de alunos e mestres franciscanos nas fileiras da universidade medieval<sup>52</sup>. Com a cisão entre os ramos dos Conventuais e da Regular Observância, esta última, até os inícios do século XV, manteve as atividades pedagógicas longe de sua razão de ser, e tal aversão chegou a ser notória (Roest, 2000, p. 155-157). Roest realça o importante papel que a geração de frades de Bernardino de Sena teve na reorientação da Observância a uma posição pró-estudos, corroborando a fama do clérigo segundo Moreira (2000), já anteriormente citada.

As reformas lideradas pelas iniciativas do senense e de João de Capistrano promoveram os estudos teológicos entre os Observantes. Capistrano defendeu um currículo amplo a ser aplicado, baseado no estudo das Escrituras, do *trivium* e das “ciências práticas”, que envolviam conteúdos que hoje poderíamos encontrar na ética, economia e no que chamamos senso comum (Roest, 2000, p. 163). Essas ideias ganham magnitude ao longo do século XV, com instituições de estudo surgindo na Ordem a partir de 1450, e um retorno dos Franciscanos Observantes aos grandes centros e ao ambiente das universidades, embora não na empreitada de obter títulos acadêmicos (Roest, 2000, p. 165-167).

---

<sup>52</sup> A literatura sobre as práticas, currículos e sistemas escolares franciscanos nesse primeiro período se tornaram cada vez mais completas e representativas, em especial a partir dos anos 1960 e 1970, quando diversos documentos começam a ser editados (Senocak, 2008, p. 221; Bianchi, 2008, p. 238). Não tratamos em profundidade desse período aqui, embora uma bibliografia parecida seja amplamente referenciada e importante para este trabalho.

Passada a barreira inicial do papel dos estudos, no que tange ao teor da educação recebida, podemos identificar mais traços que serão relevantes. Roest, na mesma medida em que não desconta a possibilidade de uma relação entre os ideais humanistas e a Ordem entre os séculos XV e XVI (2000, p. 171), tampouco imagina que uma “escola franciscana” de filosofia ou teologia possa ser claramente identificada no período tardo-medieval, mesmo sob a influência filosófica de uma figura polímata como Duns Scotus, exatamente porque a obra do próprio, por exemplo, serviria a vários desdobramentos de pensamento que são diferentes entre si (2000, p. 193-195).

Por outro lado, há de se colocar em contexto a definição das escolas franciscanas como instituição. Em muitas delas, estamos falando de uma população estudantil que se iniciava no caminho do monacato muito jovem, às idades de “catorze anos ou ainda mais jovens” entre os Conventuais e a partir dos dezesseis para os Observantes (Roest, 2000, p. 242). Assim, esses noviços ingressariam em idade ainda jovem para participar de aulas de Filosofia. O currículo iniciava estudos e leituras em Filosofia a partir do final do programa de noviciado e se estendia por um período entre três a cinco anos, após os quais seguiam-se alguns anos a mais de ensino, para que o jovem pudesse treinar como lente, ou seja, professor ao encargo de uma disciplina específica (Roest, 2014, pp. 134-135).

Como culminância de vários processos ocorridos ao redor do Concílio de Trento (1545-1563), ocorrem duas coisas que é preciso notar, para nossos fins. Primeiramente, toda a rede escolar franciscana passa a finalmente contar com um instituto teológico superior à maneira dos modernos, com a bula papal de 1590 que autoriza o funcionamento do Colégio Sistino, em Roma. Esse colégio agregaria egressos de *studia* da Ordem em diversos pontos do continente europeu (Roest, 2014, p. 156). Em segundo lugar, de maneira mais localizada no que ocorria na Ibéria, os Conventuais foram alvo de supressão em meados do século XVI, o que levou tanto os conventos quanto as casas de estudos destes passarem ao controle dos Observantes (Roest, 2014, p. 149).

Essa última mudança, sentida também em Portugal, parece ter sido apenas a primeira em um rol que nos permite aproximar os franciscanos dos estudos superiores de modo cada vez mais estreito e próximo cronologicamente ao nosso objeto. Em 1562, Meirinhos (2008) nos informa que já havia sido estabelecida a *cathedra de noa* na Universidade de Coimbra, na qual estudava-se a Teologia sob os preceitos e influências de Duns Scotus, embora a Ordem (a este momento, majoritariamente composta por Observantes) não permitisse aos frades a obtenção de graus acadêmicos fora de seus próprios *studia*, e assim transformava a cátedra sobre Duns Scotus em uma cátedra que não poderia ser regida por um franciscano. A situação parece

demonstrar a maneira com que os franciscanos desenvolveram um caminho de educação e obtenção de graus paralelo e, até certo ponto, exclusivo frente às universidades. Ao mesmo tempo, porém, nos informa da magnitude obtida pela obra escotista dentro de currículos e instituições que não tiveram aporte direto de seus irmãos frades.

### 2.2.5.3. *Ensino de Filosofia e suas particularidades: a via franciscana*

Não é surpresa, portanto, que em materiais didáticos provindos dos franciscanos, como o Curso Serenense, a primazia de Duns Scotus seja clara, e que sejam providas também outras formas de honraria, como o possível batismo do colégio e curso em referência a Bernardino de Sena. Quanto aos conteúdos filosóficos que não sejam comentários de ou a Duns Scotus, existe uma relativa carência em sua investigação nos momentos históricos que sucedem a passagem à Idade Moderna. De fato, é compreensível que muito do currículo continue devendo-se aos textos e comentários relacionados ao *corpus aristotelicum* mesmo rumo ao século XVIII e XIX. É isto que percebemos no *cursus* do franciscano Pôncio (1672), por exemplo: ali também se encontram aqueles traços característicos da divisão tripartite, da Lógica à Física e então à Metafísica, e a estrutura de *quaestiones* que utilize como ponto de partida alguma consideração ou aristotélica ou advinda dos comentários medievais sobre o estagirita.

Quanto às características de uma educação filosófica franciscana em maiores detalhes, durante os princípios da Ordem, devemos novamente citar Roest (2000). Dada a proeminência de Aristóteles, há maior interesse por nossa parte em identificar que comentários, traduções ou desdobramentos da obra do *Philosophus* ganham maior espaço ali. Na Lógica, as leituras de Porfírio e Boécio figuram com destaque, e faz-se uma observação de que “os frades normalmente não eram ensinados uma lógica por si mesma, mas como instrumento de raciocínio teológico e para facilitar atividades homiléticas e inquisitoriais (Roest, 2000, p. 139). Essa lógica instrumental, que se utilizava de escritos mais simples, também aproveitava o uso de manuais e tábulas explicativas, inclusive com participação da obra de Roger Bacon (1219-1292), outro franciscano célebre.

No terreno da filosofia natural, é importante frisar que os estudos desta, durante os séculos finais da Idade Média, não eram claramente identificados com clérigos. Por um lado, a própria Filosofia já gozava, neste tempo, de uma crescente demarcação em relação ao discurso teológico, uma das influências do chamado averroísmo (Kretzmann *et al.*, 1989, p. 96). Por outro lado, algumas temáticas da filosofia natural ainda no século XVII eram identificadas

como uma etapa do ensino da medicina – embora os Jesuítas em Coimbra fossem uma notável exceção a esta regra, demonstrando conhecimentos de anatomia (Grendler, 2022, p. 377).

Nos centros de estudo franciscanos do final da Idade Média, essa filosofia natural, acompanhada da metafísica, era ensinada de modo a evitar questões polêmicas e fundamentada em textos mais elementares que continham comentários a Aristóteles; o objetivo eventual era o de que a Ordem produzisse, por meio do trabalho de seus mais dedicados alunos das Artes, seus próprios comentários a serem usados para fins didáticos, como realmente ocorreu após algumas gerações (Roest, 2000, p. 141). Outros temas que se aprofundassem no caráter experimental das ciências parecem ter sido tratados de maneira e em locais pontuais, dentro da Ordem (Roest, 2000, p. 144), enquanto os conteúdos da chamada filosofia prática (ética, política e economia) eram objeto de interesse mais amplo (Roest, 2000, p. 142).

Entre essas características da filosofia ensinada aos franciscanos medievais, o *cursus* ponticiano do século XVII e o próprio Curso Serenense, conseguimos iniciar algumas comparações. Um exemplo destas é claro: o *cursus* de Pôncio muda levemente o fundamento tripartite desse gênero e inclui, entre a Lógica e a Física, um tratado sobre a *Scientia morali* ou ciências morais, composta de 7 *discussiones* e 54 *quaestiones*. Onde estão, se existem, esses conteúdos no Curso Serenense, que não os intitula assim? Sabemos que, na história franciscana, esses temas foram queridos, como Pôncio também o demonstra em sua inclusão. O que tem a dizer o Ms. 380 quanto a isso?

Essa pergunta aberta nos guia ao quinto questionamento que gostaríamos de aqui dispor. Declarar que o Curso Serenense tem muito a nos dizer é óbvio; dados seu ineditismo e extensão, para que nos fixemos apenas nos aspectos mais claros. Definir o que tem o Curso Serenense a nos dizer, no entanto, se trata de proposta de investigação que demanda a mais completa dedicação, e que uma dissertação de mestrado pode esclarecer somente a conta-gotas.

Perguntas desta forma, que decorrem de eivar o documento de possíveis leituras e comparações, só podem ganhar corpo na pesquisa às fontes secundárias e ser respondidas com o pesquisador trazendo à proeminência o texto. Estas têm a chance de fornecer uma visão melhor quanto à relação do Curso Serenense com o que poderíamos esperar dele próprio. Acreditamos que, embora algumas perguntas aqui propostas estão além do que essa pesquisa preliminar permite, a quarta questão levantada neste capítulo possa ser bem mais diretamente tratada mais adiante neste mesmo trabalho; a quinta será seu cerne. O Capítulo III envolverá cuidadosa escolha e análise de um tema específico na Física do Curso Serenense, a fim de complementar a introdução ao documento realizada neste capítulo e poder explicar, enfim,

conceitos e contribuições específicas que Manuel dos Anjos legou a nós, pesquisadores de uma Filosofia do Brasil.

### **3 A ANALÍTICA DO LUGAR NO SÉCULO XVIII: ARISTÓTELES, J. PÔNCIO (1672), E. POURCHOT (1711) E M. ANJOS (1756)**

Este trabalho, até aqui, esteve pautado na necessidade de apresentar o importante Ms. 380 a partir de sua materialidade e da formação de um contexto geral no qual possamos entendê-lo. O que buscamos até agora pode ser resumido em quatro pontos: (i) indicar contexto sócio-histórico do Mato Grosso e Vila Bela da Santíssima Trindade que nos permita imaginar o estabelecimento do Colégio Serenensi ali; (ii) realizar uma análise paleográfica inicial do manuscrito; (iii) analisar o conteúdo do manuscrito em linhas gerais, evidenciando seu caráter franciscano; e (iv) elaborar sobre o que significava uma educação franciscana, em especial no território brasileiro na época colonial. Julgamos que esses aspectos tenham sido trabalhados em densidade satisfatória até aqui, permitindo-nos aprofundar a análise rumo à resposta de sua pergunta central.

No capítulo anterior, que nos levou a olhar com maior cuidado para o conteúdo do *Compendium Philosophicum et Recompilatum*, identificamos que o autor do Serenense prioriza a Física dentro de seu curso, visto que essa seção ocupa 539 dos 871 fólios do documento. Delimitado o trabalho dentro do livro da Física, foi possível perceber que era necessário um recorte muito mais específico que pudesse abordar um problema presente no texto. Uma temática apenas já satisfaria o objetivo exploratório deste trabalho por um motivo claro, a saber, o tema escolhido nos levará à realização de uma crítica interna das passagens do texto que mais nos interessam e também necessitará uma crítica externa considerável, que contemple aquelas ideias e conceitos em contexto, a partir de comparação com outros documentos filosóficos do período.

Dessa forma, após a escolha da temática do lugar para o presente estudo, o passo seguinte é a delimitação desse *corpus* secundário, ao qual faremos referência externa. Essas obras não compreendem o objeto desse trabalho, no entanto são necessárias como parte do arcabouço que nos permitirá compreender melhor o conteúdo do Curso Serenense. Segue, aqui, uma breve justificativa pelas escolhas realizadas.

A categoria de espaço, e, dentro desta, a categoria do lugar, estão entre as mais elementares e prioritárias dentro das concepções de Física. Aqui, tratamos tanto dos paradigmas clássicos que inserem a Física no campo da filosofia natural como tratando de todo aspecto da existência sublunar, quanto àqueles que sucedem à Revolução Científica moderna e situam-na em seu próprio campo epistemológico até hoje; em quaisquer circunstâncias, as considerações

sobre a natureza e as propriedades do espaço são necessárias para o correto desenvolvimento de sistemas ou teorias da Física. Identificamos como possivelmente o primeiro exemplo dessa importância do espaço e lugar as passagens do Livro IV da Física de Aristóteles, aqui designadas como o Tratado do Lugar e do Vazio, segundo tradução que utilizaremos, produzida por Arlene Reis, Fernando Coelho e Luís Felipe Bellintani (2011). Nesse texto, o estagirita aborda as dimensões de lugar (*topos*) e vácuo (*kenos*), incluindo-se aí a maneira com que podemos identificar os estados, movimentos e situações das coisas materiais.

O texto aristotélico nos será importante como fonte, embora não seja diretamente considerado para fins de comparação com os textos escolhidos. Essa escolha é realizada tendo em vista o caráter mais sintético deste capítulo, que se ampliaria em muito, caso abordasse a questão do lugar no filósofo grego como parte de um objetivo primário. Não obstante, este capítulo contém citações do texto na versão traduzida mencionada acima, considerando também que a grande parte dos cursos filosóficos medievais e modernos estão balizados em leituras de Aristóteles.

Em relação a textos contemporâneos ao Ms. 380, ou próximos disso, o próximo critério seria encontrar e analisar discussões sobre o espaço dentro do gênero *cursus philosophicus* em si. É útil resgatar a centralidade do gênero textual pois permite que leiamos textos que têm estrutura e finalidades parecidas, e, portanto, que buscam explorar seu material de formas mais didáticas.

Na reunião de textos que auxiliassem em uma visão ampla do *cursus philosophicus* setecentista, encontramos cinco, três deles já referenciados no Capítulo II. São eles: a *Philosophiae ad mentem Scoti, cursus integer* de João Pôncio (1672), as partes primeira e terceira do *Cursus Philosophicus* de Francisco Palanco (1717, 1718), os tomos primeiro a quarto das *Institutiones Philosophicae* de Edmundo Pourchot (1711, 1760, 1751a, 1751b), a compilação *Fundamenta Physices* de Henricus Regius (1646) e o tomo terceiro das *Praelectiones philosophicae*, de Maurício a Berona (1780). Dentre estes, o texto de Regius data quase um século antes do Curso Serenense e trata-se de uma obra apenas quanto à Física. Essa característica não necessariamente o insere em um modelo de pensamento inspirado em Aristóteles, e, junto com sua data, o torna menos interessante para comparações diretas, embora possa ser referenciado em parte.

Entre os cursos completos, fez-se escolha por estudar a Física de Pôncio e Pourchot. Justifica-se a escolha por Pôncio em virtude de ser um autor franciscano, embora escrevendo no século XVII; além disso, sabemos que Pôncio aparece entre as referências do manuscrito, o que o torna uma escolha lógica para nossos fins. Há outro texto de um filósofo de formação

franciscana, Mauritius a Berona, que é posterior ao Curso Serenense, publicado em 1780. Berona representa, em seu texto, uma considerável transformação das noções de Física usadas por um religioso, a se notar, sua exploração das ideias da elasticidade (1780, p. 157) da gravidade dos corpos (1780, p. 179). Essa notória transição também faz com que seu texto não tenha uma abordagem específica da questão do lugar em noção aristotélica, o que é importante para fins da comparação que visamos fazer.

Entre Pourchot e Palanco, os critérios foram dois. Primeiramente, Pourchot representa uma escrita e um arcabouço teórico muito diferente do de Pôncio, já que se trata de um professor universitário, além de ser abertamente cartesiano em suas simpatias; espera-se que o texto de Palanco, um religioso Mínimo espanhol, não ofereceria tal contraste. Também se procurou um *corpus* bastante substantivo no que trata da Física, o que Pourchot particularmente oferece, visto que os tomos segundo e terceiro de sua obra tratam do tema; tem, portanto, riqueza de detalhes.

### 3.1 O CONCEITO DE LUGAR: IDEIAS E NOÇÕES EM FLUXO DE ARISTÓTELES À IDADE MODERNA

#### 3.1.1 As bases da noção de lugar entre Aristóteles e Descartes

Os gregos da Idade Clássica adotaram três termos para espaço ou lugar. A ideia de “lugar”, especificamente, está relacionada em Aristóteles com o termo *topos*, que marcava uma ideia de espaço concreto em relação às coisas, ou seja, que incluía na noção de espaço também a propriedade de “ser ocupado” de maneira palpável. Esse conceito é o que aqui utilizamos como uma equivalência direta de “lugar”. É com referência a esse pertencimento das coisas a um lugar específico que o filósofo inicia a discussão no livro IV da Física, à ideia de que o estudo do lugar é necessário pois tudo que existe está em um lugar, e que a ideia de movimento (*kinésis*) significa em si o processo de mudança de um lugar a outro.

O termo *kenos*, em Aristóteles, indica um espaço vazio, ou seja, tem a ver com as discussões contidas na seção seguinte da *Física*, sobre o vácuo e sua suposta existência, que é negada pelo estagirita. Por fim, a palavra *choros* indica um espaço abstrato, que também pode ser considerado não-ocupado ou vazio, embora em Aristóteles tenhamos uma distinção entre

*choros e kenos*. A ideia do *choros* parece ser mais associada um conceito vago de “espaço” que não depende necessariamente da continência de algo que lhe seja referente<sup>53</sup>.

Na *Física*, encontramos uma definição, dentre algumas mencionadas por Aristóteles, que é a escolhida por ele: o lugar é uma superfície que contém algo, cuja extensão e limites coincidem com a extensão e limites do ente ali contido (*Physica*, 212b). Mesmo que essas dimensões do lugar e do ente localizado sejam contíguas, não obstante o lugar e o ente são coisas distintas, com suas propriedades únicas. Essa definição subscreve o fato de que Aristóteles parece igualar lugar e superfície, portanto considera o lugar um ente bidimensional, plano, sem profundidade<sup>54</sup>.

A conexão que Aristóteles faz entre lugar e movimento, *topos e kinésis*, constrói relação entre os dois conceitos. Movimento local, de acordo com o texto aristotélico, é a mudança de um lugar ao outro que é empreendida por algum corpo. O próprio movimento é a realização de uma potencialidade, ou seja, a passagem do potencial para o atual. “Movimento local” é a expressão utilizada pelo filósofo e por seus comentaristas para indicar como um corpo se transfere de um lugar a outro. Pensar nesse esquema explicativo ajuda a compreender uma outra propriedade do lugar aristotélico: ele é imóvel. É necessário que o lugar compreenda uma superfície específica e imóvel no cosmos, sempre definida a partir dos limites do corpo ali contido, pois ele serve como ponto de referência inicial a todo tipo de movimento que aquele corpo empreende. Como ponto de referência, não cabe que seja móvel ele próprio, ou o sistema de localização dos corpos perderia uma âncora.

Outras distinções feitas por Aristóteles quanto ao lugar serão tratadas ao longo deste capítulo, pois são adotadas de modo geral pelos intérpretes posteriores do filósofo grego, inclusive os árabes e os escolásticos medievais. Esses conceitos, assim, ganham espaço para chegar com vitalidade ao campo da filosofia renascentista e moderna, momento no qual encontramos os dois textos aqui postos como comparação, de Pôncio e Pourchot, que dialogam com o estagirita. Nessa temporalidade, como sabemos, o sistema físico aristotélico encontra muitos embates. De início, o modelo aristotélico é relativizado e contrastado com novas evidências a partir das observações empíricas de Copérnico, Brahe, Kepler, Galileu, entre outros.

<sup>53</sup> Há uma discussão, trazida por Derrida, sobre o choro como espaço do pensamento ou existencial; isso se trata de interpretação mais recente, que não nos interessa por agora, embora possa ser motivo de pesquisa futura.

<sup>54</sup> Salis (2019), no entanto, vê que definição de lugar das *Categorias* permite pensarmos nele como ente tridimensional. Os detalhes desse conceito em Aristóteles aqui não devem ocupar a reflexão, por tratarmos mais diretamente do que consta na *Física*, capítulo IV, que é o lócus discursivo com o qual os outros textos interagem. A polêmica é apresentada por ser passível de apontamento na medida em que a ideia de lugar bidimensional é retrabalhada por nossos autores.

A contribuição de Descartes em seu *Principia Philosophiae*, de 1644, formatou um novo sistema físico que incorporou mais elementos advindos da ciência experimental, em momento de consolidação e sistematização do método científico. O processo de absorção dessas ideias, revolucionárias até as publicações de Newton ao final do século XVII, foi também ajudado por Espinosa no *Principiae philosophiae cartesianae*, de 1677, em que ele pormenoriza e explora geometricamente essas conclusões. Em seu modelo da Física, que está apresentado em uma moldura filosófica quanto à organização textual (sem necessariamente abraçar os novos gêneros textuais das ciências duras), Descartes propõe conceitos inovadores não só diretamente relacionados às descobertas astronômicas e do modelo heliocêntrico, mas também referentes aos corpos e à chamada *physica generalis*, incluso uma noção diferente de lugar:

O espaço ou o lugar interior e o corpo, compreendido neste espaço, só são diferentes para o nosso pensamento. Com efeito, a mesma extensão em comprimento, largura e altura que constitui o espaço também constitui o corpo. A diferença entre ambos consiste apenas no facto de atribuirmos ao corpo uma extensão particular, que julgamos que muda de lugar sempre que ele é transportado, e atribuimos ao espaço uma extensão tão geral e tão vaga que, se retiramos um corpo de um determinado espaço que ele ocupava, já não pensamos que também transportamos a extensão deste espaço, porque nos parece que a extensão permanece sempre a mesma [...] e que a sua posição não se alterou relativamente aos corpos externos pelos quais determinamos este espaço. (2018, p. 63)

Assim, Descartes propõe uma mudança no entendimento do lugar. Primeiramente, não identifica lugar como ente independente do corpo contido ali, postulando que a diferença é de ordem mental e interpretativa dos seres humanos. O autor vai definir, em seguida, que o espaço que um corpo ocupa se confunde com o próprio corpo, o que parece levar a uma compreensão próxima da de Aristóteles. Isso, no entanto, ajuda a compreender apenas espaço ou lugar interior. Explica:

Apesar de tudo, o lugar e o espaço são nomes diferentes, porque o lugar designa mais expressamente a localização do que a grandeza ou a figura e nós, inversamente, pensamos mais nestas quando se fala do espaço. Dizemos frequentemente que uma coisa entrou no lugar de outra, ainda que não tenha exatamente nem o seu tamanho nem a sua figura, e não entendemos que, por isso, vai ocupar o mesmo espaço ocupado por essa outra coisa. Sempre que se muda a localização dizemos que o lugar também se mudou, embora se mantenha a mesma grandeza e a mesma figura. (2018, p. 65)

Descartes usa o exemplo de um homem na popa de um navio para esclarecer seus conceitos de movimento quanto ao lugar exterior. Aqui, expandiremos esse caso para exemplificar também o que é lugar interior no sistema cartesiano. O homem ocupa um certo lugar no espaço, ou seja, uma parte do espaço que contém seu corpo. Essa parte é o lugar interior cartesiano, que é tão móvel quanto o corpo contido nele é móvel. Faz-se notável que o lugar interior não muda, então ele não é móvel em relação a si próprio; mas o é em relação a todo o

resto. Nisso, a conclusão se assemelha com as concepções modernas de espaço, que o consideram como um plano no qual os corpos se movem e interagem entre si, em contraste com o lugar aristotélico, que tem um aspecto de propriedade do corpo e que é imóvel. Quanto ao lugar exterior, ele advém da relação entre o corpo (e seu lugar interior) e as coisas próximas ao corpo. Como segue o autor:

Por exemplo, se vemos um homem sentado na popa de um barco que o vento leva para fora do porto e se só fixarmos o barco, parecer-nos-á que este homem não muda de lugar, porque vemos que se mantém sempre na mesma posição relativamente às partes do barco em que está; mas se fixarmos as terras vizinhas, parecer-nos-á que este homem muda continuamente de lugar porque se afasta de umas e se aproxima de outras. Se além disso imaginarmos que a Terra gira sobre seu eixo e que, de Oriente a Ocidente, perfaz o mesmo percurso que este barco, de novo nos parecerá que aquele que está sentado à popa não muda de lugar, porque teremos determinado este lugar por alguns pontos imóveis, imaginados no céu. Mas se pensarmos que em todo o universo não seria possível encontrar um ponto que fosse verdadeiramente imóvel, ver-se-á – pelo que se segue – que isso pode ser demonstrado, e então concluiremos que no mundo nenhum lugar das coisas está firme e fixo, a não ser que o fixemos com o pensamento. (2018, p. 64-65)

Nessa passagem, Descartes deixa entrever alguns pontos centrais de sua consideração de lugar exterior, ou seja, o lugar que algo ocupa em relação a todas as outras coisas. Está aberta, aqui, a possibilidade de que pensemos que o lugar exterior é imóvel, pois para isso bastaria só considerar os corpos vizinhos em relação aos quais ele é imóvel, como o homem e o barco. No entanto, Descartes rapidamente desfaz a ilusão de que lugar exterior seja verdadeiramente imóvel, argumentando que ele pode parecer imóvel a um observador que só considera os corpos vizinhos já mencionados, mas que na realidade do sistema da Terra e do Universo, como não há pontos fixos e tudo se move, não há ponto de referência qualquer, no plano, que nos permita dizer que algo é imóvel.

Ao mesmo tempo, Descartes oferece uma interpretação de lugar que, tanto em sua acepção interior quanto exterior, está marcado pela mobilidade, e ultimamente não poderia ser diferente, visto que o filósofo aceita as inovações pós-copernicanas, utiliza-as como baliza para rejeitar que haja ponto fixo, e está baseando seu sistema em uma compreensão de cosmos totalmente distinta da aristotélica e de seus lugares imóveis.

### **3.1.2 O lugar no curso filosófico de João Pôncio (1672)**

Como introdução a esta seção, faz-se necessário estabelecer um contexto básico sobre Pôncio e como este trabalho justifica o uso de seu texto para fins de comparação. João Pôncio ou John Punch ou Ponce (1603-1660/62 ou 1672/73) foi um filósofo e teólogo franciscano

irlandês com extensa atuação no campo educacional na Europa em meados do século XVII<sup>55</sup>. Iniciado na Ordem Franciscana em Lovaina, então Países Baixos Espanhóis, Pôncio recebeu formação filosófica e teológica ali, em Colônia e no Colégio de São Isidoro, em Roma, administrado pela Ordem com foco nos estudantes de origem irlandesa. Entre 1625 e 1630, após a conclusão de seus estudos em Roma, foi nomeado professor de Teologia no mesmo colégio, e ali estabeleceu um regime de estudos dominado pela perspectiva escolástica de Duns Scotus, o maior referencial intelectual franciscano de sua época.

Em 1639, Pôncio e o também franciscano e irlandês Fr. Luke Wadding editaram obra pioneira compilando os escritos de Scotus. A obra que aqui utilizamos, o curso filosófico *Philosophiae ad mentem Scoti, cursus integer*, foi publicada originalmente entre 1642 e 1643, em Paris, onde Pôncio então tinha sua atuação profissional como instrutor. A obra ganha reações laudatórias e críticas, e entre estas últimas a de Fr. Bartolomeo Mastrio, filósofo italiano dos Franciscanos Conventuais. A resposta ou apologética escrita por Pôncio em 1648 defendia o fato de que seu curso adotava as conclusões de Scotus sem, necessariamente, adotar o corpo de todos os seus argumentos, o que nos indica estar diante de uma obra que não é estritamente uma reprodução do pensamento escotista.

Após a publicação de sua obra magna no campo filosófico, Pôncio foi uma voz atuante entre os franciscanos na Europa em questões acadêmicas e políticas. Notavelmente, envolveu-se em uma polêmica quanto à origem de Duns Scotus, que Pôncio defendeu ser irlandesa frente aos argumentos do também acadêmico franciscano inglês Angelus Mason. A carreira do frei voltaria a grande destaque com a publicação de sua obra magna na Teologia, os *Comentarii theologici*, que visavam explicar os comentários do próprio Scotus em relação a Pedro Lombardo. Pôncio foi também agraciado com a honraria franciscana de *lector jubilatus* antes de sua morte na segunda metade do século.

O curso de Pôncio, usado aqui na edição de Arnaud e Borde (Lyon, 1672) é uma obra extensa, com 1022 páginas impressas em latim, e compreende o modelo do *cursus philosophicus* escolástico. Um aspecto que distingue o documento do Curso Serenense é a adição de um livro adicional entre a Lógica e a Física, o *Tractatus de Scientia Morali*, que aborda questões de Ética, Moral e Direito em 68 páginas. Com tal exceção, o texto está disposto de maneira convencional para os padrões desse gênero.

---

<sup>55</sup> As informações biográficas quanto à vida e obra de Pôncio aqui disponíveis fazem uso da revisão disponível no *Dictionary of Irish Biography*, disponível em <https://www.dib.ie/biography/punch-pontius-ponce-john-a7519>, acesso em 08 nov. 2023.

A seção que trata do lugar, *De Loco*, está no livro 4º da Física, *disputatio XV*, páginas 538-557. O autor inicia a seção com a delimitação de seu objeto: o lugar não é tratado como sujeito, ou ente existente de forma independente no mundo, e nem como ente artificial que serve somente a um fim semântico, como dizer que “a cadeira em que a pessoa se senta é o lugar dela”. Nota que a analítica do lugar está associada com dois outros conceitos: limite e movimento. O lugar existe como conceito a ser analisado, mas sempre associado ao ente localizado; ao mesmo tempo, o lugar do ente localizado é definido pelos seus limites externos, e ultrapassar esses limites denota a definição de movimento em si<sup>56</sup>.

Ao indagar sobre o que é lugar, Pôncio resgata quatro definições. A primeira é a de que o lugar é espaço imaginário em volta do corpo, o que está associado a pensadores da Antiguidade e se nega a partir de Aristóteles. A segunda é a de que o lugar é um corpo real tridimensional, que é ocupado pelas coisas. A terceira, que Pôncio associa aos Complutenses, é a de que lugar como conceito referencia apenas um *ubi* ou “onde”, o que parece assemelhar os conceitos de lugar e posição (embora não fique claro, aqui, em relação ao que). A quarta definição é a que o autor identifica com Aristóteles, os tomistas e os escotista, e que ele próprio adota: “o lugar é a última superfície do corpo circundante onde algo está localizado”<sup>57</sup>. Assim fica clara a relação já mencionada entre lugar e o ente que ocupa tal lugar. Além disso, temos aqui também a definição de que o lugar é uma superfície; tal superfície envolve o ente localizado em sua última forma (ou em sua totalidade).

O que Pôncio afirma de modo a excluir, assim, tanto as hipóteses anteriores? O lugar existe, logo não pode ser imaginário, pois a designação de algo como imaginário não consegue descrever o real<sup>58</sup>. Não pode ser um corpo, visto que dois corpos não poderiam ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo e Aristóteles já aponta a impossibilidade de que lugar seja corpo (*Física*, 208b). *Ubi*, tratado aqui como “onde” ou “local”, está ainda mais intimamente ligado à posição do corpo do que o lugar: se um corpo se move, seu *ubi* muda; mas não muda o lugar

---

<sup>56</sup> *Non agimus hic de loco, prut capitur metaphorice pro subjecto, in quo inhaeret forma, quo sensu materia solet vocari locus formarum, et mens locus specierum intelligibilium, nee etiam de loco artificiali, qualis est vas respectu liquoris in eo repositi e sedes seu cathedra vocatur locus hominis in ea sedentis: se de loco proprie dicto, qui necessario requiritur at motum localem tanquam terminus à quo et ad quem eius, qualem locum dari tanta experientia constat, quanta constat ipsemet motus.* (p. 538, tradução nossa)

<sup>57</sup> *Quarta sententia est, locum esse ultimam superficiem corporis ambientis locatum. Haec est communior Scoti citarum et Thomistarum cum Philosopho hic.* (p. 538, tradução nossa)

<sup>58</sup> *Confirmatur: quia si esset substantia aliqua, deberet esse creata à Deo, et sic conueniret haec sententia cum secunda: si esset accidens, deberet habere aliquod subiectum, quale nequit assignari: si esset negatio, idem esset rem esse in loco, ac esse in negatione, quod est absurdum. Deinde, si spatium imaginarium est negatio, non alia negatio quam corporis: sed illa negatio corporis tollitur posito ipso corpore: ergo quando poneretur res in loco, tolleretur locus, quod est absurdum.* (p. 539, tradução nossa)

que ele antes ocupava, que agora tem outro ente localizado mas mantém sua superfície, e assim, sua substância<sup>59</sup>.

Sobre a natureza do lugar, o filósofo adota três posições claras, que têm a ver com todos os predicados de sua definição. O lugar é “última superfície”, pois se trata de uma parcela do espaço que é próxima e imediata ao corpo, portanto passível de definição sem que se precise recorrer a uma regressão da semântica, como dizer que o planeta é o lugar último, assim negando o fato de que um corpo humano tenha lugar específico na superfície desse planeta. Diz-se que o lugar “contém” porque, aqui, Pôncio apresenta uma distinção nova. Não se pode dizer que uma cadeira é o lugar de uma pessoa que ali está sentada, pois a cadeira não envelopa o todo daquele corpo. Continência, portanto, é um atributo que (i) é necessário para a definição de um lugar; e (ii) necessita ser completa para que seja possível chamar algum espaço de lugar.

Chama a atenção, principalmente, o terceiro predicado de Pôncio, de que o lugar é imóvel. Aqui ele retoma a explicação aristotélica, de que o lugar é o ponto de referência a partir do qual o movimento local se inicia, portanto, não pode ele mesmo se mover quando o corpo que nele está contido se move. Como ponto de partida do movimento, o lugar serve como a baliza da própria ideia de movimento em si. Imobilidade, assim, também se torna um atributo necessário para a definição de lugar.

Esse atributo ganha especial consideração nas objeções e respostas que se seguem, indicando que Pôncio tinha intencionalidade particular em reforçar sua conclusão. O autor utiliza o exemplo de uma torre que está cercada de ar (p. 540), e neste espaço de ar se situa seu lugar. O ar é facilmente movido por vento, então disso resulta que o lugar da torre se move, mesmo que a torre esteja imóvel? Aqui Pôncio se utiliza de uma distinção entre o movimento material e o movimento formal, argumentando, em diálogo com os filósofos Complutenses, que o fato de que o ar se move em torno da torre satisfaz um tipo de movimento material, porém não formal, pois em todo momento a torre conserva uma última superfície de ar ao seu redor.

Em seguida, de forma a reforçar a distinção material-formal, o autor adiciona um exemplo: se dois humanos existem, e um deles é destruído, não se destrói a humanidade, ou seja, o humano de maneira formal. Com isso, salva-se a ideia de substância aristotélica, e o

---

<sup>59</sup> *Probatum quarta pars: quia nihil intrinsecum potest excogitari, quod sit locus, nisi materia vel forma, vel quantitas, vel aliqua qualitas, vel praesentia localis, quae est ipsum ubi intrinsecum: sed neutrum ex his est locus corporis; non praesentia aut ubi, ut paulo ante ostensum est, non materia nec forma, aut qualitas aut quantitas, tum quia haec comitari solent corpus: locus autem deseritur ap ipso, quando mouetur [...]* (p. 539, tradução nossa)

autor identifica, ao mesmo tempo, que a versão escotista dessa ideia é considerada como superior à dos Complutenses, defendendo assim sua própria tradição intelectual<sup>60</sup>.

No que se trata de divisões do lugar, nosso autor reconhece quatro a serem explicitadas melhor. A primeira trata de separar o lugar intrínseco, que é igualado com o *ubi* ou posição, do lugar extrínseco, que existe fora do corpo localizado, e é o objeto de toda a discussão. A segunda distinção é entre circunscritivo e definitivo, sendo o lugar circunscritivo aquele em que partes da superfície do lugar correspondem a partes do corpo ali localizado, sendo apropriado a corpos naturais, e o definitivo um lugar em que essa correlação entre partes do lugar e partes do corpo não ocorre. Pôncio utiliza como exemplo de lugar definitivo dois elementos sobrenaturais ou mistérios teológicos: a continência do corpo de Cristo na Eucaristia e a presença de um anjo indivisível em um lugar divisível.

A terceira distinção é entre lugar comum e próprio, sendo o primeiro apropriado para identificar o lugar de grupos de corpos, como “a água é chamada de lugar dos peixes”<sup>61</sup> e o lugar próprio é individual e único. A quarta divisão distingue lugares naturais, violentos e neutros: “natural é aquele para o qual a coisa inclina; violento é aquele ao qual ela abomina; neutro é aquele ao qual a coisa não inclina, nem dela abomina”<sup>62</sup>. O uso da ideia de naturalidade, inclinação e abominação, aqui, diz também respeito a um conceito aristotélico. Na Física (208b), o estagirita identifica que o lugar tem potências e os elementos têm lugar próprio, visto que a terra e tudo que é terroso tem peso e se situa “embaixo”, enquanto fogo e ar tendem ao “acima”, portanto, buscam ocupar um lugar natural a si. As categorias específicas de baixo, cima, esquerdo, direito, entre outras, Pôncio simplesmente reconhece dizendo que são auto-declaratórias<sup>63</sup>; no entanto, a doutrina de que certas coisas tendem a certos lugares está firmemente presente ali, não obstante o fato que Pôncio não recorre à associação entre elementos e lugares em particular.

O autor inicia uma polêmica contra escritos de Bartolomeo Mastro, que parecem definir que o lugar necessita uma contenção atual, ou seja, apenas se pode dizer que uma coisa está em um lugar se concretamente e naquele momento temporal a coisa está contida ali. Pôncio

---

<sup>60</sup> *Hec responsio, quamvis fortassis in re conueniat cum alia communi Scotistarum satim adducenda, non tamen placet quoad modum loquendi [...]* (p. 540). É válido apontar, no entanto, que as explicações tomista e escotista para o exemplo da torre e a questão de movimento formal ou material são consideravelmente diferentes na interpretação de Leijenhorst (1996).

<sup>61</sup> [...] *communis est qui continet multa locata: sic aqua dicitur locus piscium, aët anium, terra animalium terrestrium [...]* (p. 541, tradução nossa)

<sup>62</sup> [...] *naturalis est, ad quem res inclinatur; violentum à quo abhorret; neuter ad quem res nec inclinatur, nec ab eo abhorret.* (p. 541, tradução nossa)

<sup>63</sup> *Aliae divisiones loci in dextrum, sinistrum, sursum, deorsum, ante, retro, totalem, partialem patent ex ipsis nominibus.* (p. 541, tradução nossa)

argumenta que a própria ideia de que certas coisas tendem a certos lugares nega essa proposição: se falamos que a coisa tende a tal lugar, dizemos também que não necessariamente ela preenche este lugar no momento presente, portanto é válido também falar de uma contenção potencial. Em sua resposta a Mastrio (p. 541), ele detalha que não é essa a interpretação dada por Scotus a essa questão em sua segunda *disputatio*, segunda *quaestio*.

#### Quadro 4 – Roteiro de Pôncio

Questão	Temas trabalhados	Conclusão
Q2 - Se alguma criatura pode ser produzida sem lugar, ou localização.	Inexistência do espaço imaginário; como Deus criaria anjos em relação a lugar; a existência de algo anterior é preservada mesmo na ausência de algo posterior a ela (axioma de Scotus); coisas podem ser produzidas sem relação ao mundo; o mundo não tem um lugar próprio, pois não se move; entes não devem sua existência a relações espaciais ou temporais com outros entes; presença é um modo e não uma coisa.	Uma coisa pode ser criada por Deus sem qualquer presença ou localização.
Q3 - Se uma única presença é suficiente para a substância corpórea, suas partes e acidentes.	Defesa da ideia de substância; se substâncias estão em lugares, suas partes essenciais e acidentais também estão, mas estão de modo independente; a presença deve ser atribuída a tudo que se move ou pode se mover; presenças múltiplas de uma substância no mesmo lugar são possíveis.	Cada parte essencial da substância corpórea e cada acidente absoluto, separável de outros acidentes e de suas partes essenciais, de tal forma que possa estar em um lugar sem eles, tem sua própria presença no lugar.
Q4 - Se dois corpos podem estar simultaneamente no mesmo lugar.	Coisas que fazem parte da mesma substância sempre coexistem no lugar; duas quantidades distintas não podem coexistir no mesmo lugar	Substâncias corpóreas sublunares naturalmente tendem a expulsar-se do mesmo lugar, então não o ocupam juntas, embora possam fazê-lo de modo divino ou sobrenatural.
Q5 - Se o mesmo corpo pode estar simultaneamente em dois lugares.	Distinção entre circunscrito e definitivo, pois corpos podem estar em lugares diferentes apenas em modos diferentes (exemplo: corpo de Cristo na Eucaristia); corpos que saem de um lugar e penetram outros necessitam transitar; corpos podem sobrenaturalmente estar em lugares distintos, o que não poderiam de forma natural; questões de circunscrição e adequação dos corpos aos lugares; tentativa de adequar explicações sobrenaturais a uma lógica natural do pertencimento do corpo ao lugar.	O mesmo corpo pode estar em vários lugares ao mesmo tempo de forma circunscritiva, embora não definitiva.
Q6 - Quais formas deve e pode ter um corpo colocado em diferentes lugares	Formas absolutas e sua coexistência com seus corpos em todos os lugares ou apenas em alguns; se formas dependem do corpo ou do lugar em si; estados de um corpo produzidos em um lugar podem ser conservados quando o corpo se move; potência absoluta divina pode não replicar acidentes num corpo replicado; diferenciação entre formas e ações que causam as formas.	Formas absolutas, naturalmente, devem estar com o corpo em todos os lugares. De maneira sobrenatural, pode ser que um acidente não seja replicado junto com um corpo. Quando em lugar específico, os corpos não podem conter formas repugnantes, como calor ou frio.

Fonte: elaboração do autor

Após essas definições importantes e preliminares, que satisfazem a resposta da primeira *quaestio* da seção, Pôncio lida diretamente com outras cinco *quaestiones* principais ao longo de seu texto. Elas estão discriminadas no Quadro 3, com breve síntese do que tratam e de qual conclusão têm. Essa síntese deixa transparecer alguns elementos de interesse no texto ponciano.

Em primeiro lugar, é notório que na construção de seus argumentos, Pôncio herda uma tradição escolástica de conciliação entre razão e fé, expressa num texto sobre física de modo a considerar válidas e dignas de investigação as causas naturais e sobrenaturais que recaem sobre os corpos. As respostas de Pôncio a todas as questões, e mais frequentemente a Q4, Q5 e Q6, buscam identificar se o mundo sobrenatural oferece desafios ao entendimento das coisas naturais, e como a potência absoluta, ou a vontade divina, podem contrariar as leis naturais na disposição de corpos e lugares. Em suas conclusões, percebemos que o sobrenatural poderia, em tese, contrariar o natural, como na Q2, em que Deus conseguiria fazer criaturas que não ocupam lugares físicos. A esfera sublunar aristotélica, representada nessa *quaestio* pela ideia de *mundus*, que não tem lugar próprio pois não se move, é o lugar último, recipiente de todas as coisas naturais, e não um ente em si.

Em segundo lugar, percebe-se que o autor utiliza questões que são consideradas um padrão para a escrita escolástica e, a partir delas, expande sobre temas que inclusive ultrapassam os limites da física propriamente dita, e inserem a discussão metafísica no texto, sobretudo a interpretação escotista. A Q3, por exemplo, serve como abertura para que se defenda a ideia de uma substância no molde aristotélico, além de afirmar que tal substância existe no mundo como ente separado de sua essência e acidentes, visto que toda parte da substância ocupa o lugar de forma independente.

Por fim, a interpretação de Pôncio está calcada em autoridades escolásticas precedentes, com uma frequência notável de menções não só a Duns Scotus e Tomás de Aquino, como também a Francisco Suárez (1548-1617), Rodrigo de Arriaga (1592-1667), Gabriel Vásquez (1549-1604), Rafael Aversa (1588-1657), Roberto Belarmino (1542-1621), entre outros. A questão da autoridade, claramente, reside na aceitação das doutrinas de Duns Scotus, e quando estas parecem contradizer a interpretação sobre algum tema, a diferença de interpretação é o elemento principal, e não o questionamento crítico. Além dessa relação, que se pode chamar típica a um autor forjado na tradição tardo-escolástica, Pôncio não parece adotar conceitos modernos sobre o lugar, mantendo, por exemplo, a ideia de imobilidade do lugar e seu papel como origem do movimento local, a ficcionalização da ideia de espaço imaginário<sup>64</sup> e a noção

---

<sup>64</sup> Em sua Q2, Pôncio afirma que “Deus non coexistit spatiis imaginariis” (p. 542) e que a própria ideia só pode indicar coisas fictícias; mantém-se uma dúvida se Pôncio, aqui, está em posição de clara recusa que todo aspecto

de lugar como uma propriedade dos corpos, inteiramente ligado a eles e coexistente com o plano espacial mais amplo.

### 3.1.3 O lugar nas *Institutiones Philosophicae* de Edmundo Pourchot (1711)

Edmond Pourchot (1651-1734), conhecido também por seu nome latinizado Edmundus Purchotius, foi um filósofo francês reconhecido por sua carreira de 26 anos como professor da Universidade de Paris. Sua adoção do cartesianismo de forma aberta trouxe polêmicas: em 1671, antes que lecionasse, Pourchot já havia sido acusado de cartesianismo pelo parlamento de Paris, no que ganhou notoriedade, visto que após essa ocasião, ganhou certa popularidade o termo *pourchotiste* para identificar os filósofos radicais naquele momento histórico (Piaia e Santinello, 2011, p. 88; Brockliss, 2006, p. 264).

O aspecto do cartesianismo que mais convidou polêmica para a carreira e obra pourchotiana foi exatamente a adoção dos princípios da mecânica postulados por Descartes, envolvendo a natureza do movimento e as interações entre os corpos, a serem compreendidas na forma relacional que neste trabalho já foi mencionada, segundo Slowik (1999). Esses princípios minavam as bases da noção aristotélica e tradicionalmente aceita da Física. Brockliss nos conta que Pourchot leciona por cerca de duas décadas, entre os anos 1670 e 1690, sem maiores questionamentos em Paris; em 1694, no entanto, recebe críticas por escrito do também professor Laurent Duhan, que, segundo Brockliss, apenas representava uma transição mais conservadora, visto que também misturava os princípios mecanicistas com uma cosmovisão mais aristotélica (2006, p. 268). Não obstante algumas condições adversas, Pourchot conseguiu conciliar os sistemas cartesiano e aristotélico em certas questões, como a dos princípios sobre os corpos (cf. Brockliss, 2006, p. 275, nota 19). Além disso, foi contemplado com posições como síndico da Sorbonne por 40 anos e seu reitor por sete vezes (Piaia e Santinello, 2011, p. 88).

A obra pela qual Pourchot se torna conhecido fora da França, e que lhe garante bom status entre os cartesianos europeus da época, são as *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum, ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*, cujo primeiro volume, que trata da Lógica e Metafísica, é publicado em 1695. O texto é um curso filosófico completo em 5 volumes e composto na língua latina. O modelo de composição escolástico é adaptado; a obra,

---

de espaço imaginário possa existir. Deixamos aqui também aberta a questão se isso significa uma negação de outras autoridades tardo-escolásticas que, como Carvalho (2018) nos diz, associam à analítica do lugar aristotélico a ideia de “superfície imaginária” (p. 81).

ao menos na seção da *physica generalis*, é organizada pela lógica de partes, seções e capítulos, que refinam cada vez mais os temas que são apresentados. Apesar de o texto ter uma condução dialética, *quaestiones* e *discussiones* não são o molde usado. Aqui, utilizamos a edição de Boudet (Lyon, 1711) do tomo segundo das *Institutiones*, com 486 páginas, que contém seção sobre elementos de Geometria, seguidos da Física.

Na seção IV, capítulo 5º desse tomo II, encontramos a discussão *De Loco* de Pourchot, páginas 263-270. É um texto muito mais sucinto que a exploração de Pôncio, que se inicia com uma breve revisão do tema lugar a partir de visões anteriores. De fato, Pourchot inicia sua exposição ao apresentar que “lugar” é um termo ambíguo, para refletir as diferentes concepções filosóficas sobre este. Várias dessas posições são apresentadas, e figuram com destaque as menções que o autor faz à Física de Pierre Gassendi contrastada ao sistema aristotélico. Aqui, Pourchot identifica a posição de Gassendi com a defesa de que “lugar” significa lugar interior, enquanto Aristóteles utiliza a definição de lugar exterior.

Em seção prévia, comentamos que a definição aristotélica de última superfície imóvel que envolve o corpo parecia se aproximar mais da ideia cartesiana de lugar interior, visto que não dependeria da observação de pontos de referência do entorno. Pourchot, no entanto, não tem a mesma interpretação de Aristóteles, embora adote completamente a distinção interior-exterior cartesiana, como veremos a seguir. Aqui, também se destaca o fato de que o autor reconheceu dificuldades na formação da ideia de um “lugar” que é a superfície que contém o corpo, mas ao mesmo tempo não se move, mesmo que se mova o corpo.

Para apresentar a ideia do lugar definido exteriormente, o que também ajuda a pensar sua mobilidade, Pourchot brevemente indica quais elementos naturais já haviam sido propostos para servirem de pontos de referência para entendermos o lugar. Explica:

Os tomistas, para defender [a imobilidade do lugar], recorrem a certas partes imóveis do universo, ou seja, aos pólos do mundo em torno dos quais se diz que o céu gira no sistema ptolomaico, como veremos mais adiante. Outros acrescentam aos dois pólos quatro pontos, a saber, o ponto do Oriente, o ponto do Ocidente, o ponto vertical ou zênite (como é chamado em árabe), e o ponto oposto, o nadir (também em árabe). Eles dizem que um corpo está em repouso quando mantém a mesma distância desses pontos e em movimento quando a muda. Finalmente, outros estabelecem a imensidão divina, difundida tanto dentro quanto fora deste universo, com suas partes ou pontos virtuais, como chamam, como a regra para esta imobilidade do lugar: então acreditam que um corpo está em movimento quando é aplicado a diferentes pontos deste tipo e em repouso quando se junta a eles ou é penetrado por eles.<sup>65</sup> (p. 264)

<sup>65</sup> *Thomistae ut eam defendant, ad partes quasdam immobiles hujus Universi, nempe ad Mundi polos, circa quos coelom verti dicitur in systemate Ptolemaico, de quo inferiùs, confugiunt. Alii duobus polis quatuor adjiciunt puncta, scilicet punctum Orientis, punctum Occidentis, punctum verticale, sive quod vertici nostro imminet, Arabice Zenith; et punctum ipsi oppositum, Arabicè nadir. Ac corpus tum quiescere aiunt, cum eamdem ad ista puncta servat distantiam; moveri verò, cum eam mutat. Alii denique immensitatem divinam tam intra, quam extra*

Na menção a pontos de referência para a definição de lugar, Pourchot, como intelectual moderno, engaja as ideias cosmológicas que, em uma leitura puramente aristotélica, poderia se abstrair por relação desses temas com o supralunar, que escaparia à compreensão. No entanto, chama ainda mais a atenção a ideia de que Pourchot mencione uma imensidão divina, por ele não atribuída diretamente a outro autor, como ponto de referência hipotético.

As ideias próprias do filósofo se apresentam a partir de duas proposições. Ali, a redação é clara: Pourchot afirma a mobilidade do lugar se considerado fisicamente, e sua imobilidade se considerado matematicamente. Essa distinção parece ser original em seus termos descritivos. A primeira proposição advém de simples conclusão a partir da experiência sensorial: se o lugar é a superfície côncava que envolve um corpo, e o corpo se move, através de uma observação física sabemos que aquele lugar agora envolve o corpo que está em outra parte do espaço, logo, se moveu.

Pourchot, a partir dessa conclusão, toma o curioso caminho de não rejeitar completamente a imobilidade do lugar segundo Aristóteles, mas sim de reconciliar ambas as posições. Assim descreve o autor:

Segunda Proposição: Da mesma forma, o lugar externo, considerado matematicamente, pode ser concebido como imóvel. Isso é provado pelo fato de que o lugar externo, considerado matematicamente, é a superfície que circunda um corpo, onde apenas a extensão é considerada, como se fosse separada e abstraída de outras qualidades físicas. Mas essa superfície, assim abstraída, pode ser concebida como imóvel; pois, quando apenas sua extensão é considerada, ignorando todas as qualidades físicas, como fluidez, mobilidade, entre outras, ela pode ser fixada pela imaginação, assim como os pontos de Oriente, Ocidente, zênite e nadir, são concebidos pelos astrônomos como imóveis, embora fisicamente e de fato se movam. Portanto, o lugar externo, considerado matematicamente, pode ser concebido como imóvel.<sup>66</sup> (p. 265)

O lugar matematicamente considerado, como o descreve Pourchot, está pautado no que observamos mas tem origem em uma construção mental que busca imaginar uma superfície relativamente neutra em torno dos corpos. Sem que essa superfície tenha características para além de sua extensão, podemos construir mentalmente a ideia de que, em um certo momento,

---

*hoc Universum diffusam suis partibus, seu punctis virtualibus, ut vocant, tanquam hujusce immobilitatis loci regulam constituunt: tumque corpus moveri putant, cum diversis hujusmodi punctis applicatur; quiescere verò, dum iisdem punctis conjungitur, seu ab iis penetratur.*

<sup>66</sup> *Propositio Secunda: Item locus externus mathematicè spectatus concipi potest ut immobilis. Probat. Locus externus mathematicè spectatus est superficies quæ corpus ambit, in qua extensio sola consideratur velut avulsa & abstracta à cæteris qualitatibus physicis. Atqui superficies illa sic abstracta concipi potest ut immobilis; nam cum sola ejus extensio consideretur, neglectis omnibus qualitatibus physicis putà fluiditate, mobilitate, & reliquis, reddi potest fixa per imaginationem, non secus ac puncta Orientis, Occidentis, Zenith, & Nadir ab Astronomis tanquam immobilia concipiuntur; tametsi physicè ac reipsâ moveantur. Ergo locus externus mathematicè spectatus concipi potest ut immobilis.*

o corpo ocupa essa superfície ou lugar, e com qualquer movimento que faça, deixe de ocupá-lo e passe a ocupar um lugar diferente. Assim se pode imaginar um lugar imóvel, embora não haja qualquer lastro físico ou observável para que percebamos esse lugar, o que faz Pourchot identificá-lo como matematicamente considerado, em oposição a fisicamente considerado.

De interesse aqui também temos a lógica que Pourchot apresenta para o argumento. Anteriormente, vimos que pontos no Universo já haviam sido propostos como referências para o entendimento de lugar e movimento. Ao escrever em um momento pós-copernicano e pós-kepleriano, Pourchot adota o fato de que os corpos no Universo se movem e uma imobilidade física não existe, ou seja, não haveria ponto possível como referência do movimento. O filósofo aponta então, a título de exemplo, que pontos como o zênite e o nadir fisicamente não se movem, mas nossa perspectiva nos faz pensar que sim, reforçando a ideia de que há distinção entre o espaço físico puramente considerado e as visões do espaço, ou espaço construído.

O que segue a essas definições segundo o autor são algumas observações e respostas a possíveis questionamentos, em seção “*Responsiones ad objecta*” (p. 266-270). O texto é muito mais resumido em páginas do que aquele que consta em Pôncio, em parte porque Pourchot aborda de forma tangencial (i) o sobrenatural e os desafios em reconciliar lugar natural com atos milagrosos, e (ii) as dificuldades de unir a definição de lugar imóvel com a mobilidade dos corpos.

O primeiro aspecto, referente ao sobrenatural, é tangencial, mas não inexistente: há passagem considerável na qual Pourchot afirma, como Pôncio, que um corpo não pode naturalmente ocupar dois lugares simultaneamente, mas que o pode fazer pela potência divina, com o exemplo da Eucaristia e inclusive mencionando noções tomistas (p. 269-270). Pourchot, também como Pôncio, reconhece que corpos ocupam lugares de maneira circunscritiva e definitiva (p. 269). A isso se segue, porém, um conjunto de dúvidas frente à ideia da replicação de corpos em diferentes lugares (p. 270).

Por comparação, em Pourchot não há polêmica quanto a lugares imóveis e corpos móveis, e isso deriva diretamente do fato de que o autor já apresentou visão que concilia essas posições ao considerar lugar fisicamente considerado como diferente de lugar matematicamente considerado<sup>67</sup>, distinção esta que não se apresenta em Pôncio.

---

<sup>67</sup> Prefere-se, aqui, usar essas expressões mais extensas do que o simples “lugar físico” ou “lugar matemático”. Elas seriam equivocadas, pois em Pourchot toda relação corpo-lugar é física e não matemática. Ao dizer que algo é fisicamente ou matematicamente considerado, ele não levanta questões quanto às propriedades da coisa em si, mas sim de como a percebemos.

As explicações sobre como exatamente o autor vê essa distinção são o aspecto mais relevante da última seção, a serem explorados aqui pelos exemplos. A seguir, temos noção de como as ideias de movimento influenciam a visão do autor, pois é possível algo ser movido em um plano matematicamente considerado mesmo sem se mover de lugar físico, para ele:

Por exemplo, um pedaço de madeira que é sempre cercado pelas mesmas partes da água e transportado de Auxerre para Paris, não muda de lugar fisicamente considerado, já que sempre está cercado pela mesma superfície do corpo; mas muda de lugar quando considerado matematicamente, pois é realmente transferido, da proximidade de corpos que são considerados em repouso, que ainda podem ser apontados no porto de Auxerre, para a proximidade de outros que também são considerados em repouso no porto Parisiense.<sup>68</sup> (p. 266)

A transferência de lugar matematicamente considerada, aqui, tem algumas aproximações com a ideia de Descartes de lugar exterior, pois é o lugar que se determina em relação com outros objetos do entorno. Se combinamos essa ideia com a segunda proposição de Pourchot, que todos os corpos fisicamente considerados se movem, vemos que aqui há uma contradição: um lugar pode se mover matematicamente sem se mover fisicamente, de acordo com a definição de lugar como superfície côncava que envolve o corpo.

Isso dá uma ideia da plasticidade do conceito da mobilidade do lugar segundo Pourchot. Em exemplo subsequente, tentando explicar como o pedaço de madeira se movimenta no rio, ele considera a própria Terra, no sistema planetário de Tycho Brahe, como um exemplo possível de movimento que não é próprio, mas que advém do movimento de outra coisa na qual a Terra está contida, realizando também uma distinção entre movimento próprio e movimento comum<sup>69</sup>. Uma terceira distinção é realizada quanto a lugar próprio e lugar comum, explicada a partir de exemplo de duas pessoas se movendo:

Chamamos de lugar comum aquele onde muitos corpos estão contidos simultaneamente. Por exemplo, uma cidade, uma casa, um quarto, etc., são lugares comuns. Mas chamamos de lugar próprio aquele onde um único corpo está contido, que nada mais é do que a superfície do corpo que envolve outro corpo. Portanto, quando alguém viaja de Paris a Orleans, ele se move de um lugar comum fisicamente considerado para outro; ele também muda de lugar próprio, pois não parece provável que a mesma superfície do ar esteja sempre conectada a ele durante aquela longa jornada; mas quando se move de um quarto para o próximo, é possível que ele mova

<sup>68</sup> *Nam lignum, v.g. quòd iisdem aquae partibus semper circumdatum fingitur, et Autissiodoro Lutetiam defertur, non mutat locum physicè sumptum, cùm semper eadem superficie corporis ambiatur: sed mutat locum mathematicè spectatum, cum reipsâ transferatur, è vicinia corporum, quae ut quiescentia spectantur, quaeque adhuc in portu Autissiodorensi digito monstrati possunt, in viciniam aliorum, quae etiam qual quiescentia in portu Parisiensi concipiuntur.*

<sup>69</sup> *Urgebis. Si res ita se habeat, lignum illud reipsâ non movetur. Respondeo distinguendo propositionem. Non movetur motu sibi proprio, concedo: motu communi totius fluminis, nego. Sic homo in navi dormiens communi totius navis motu; sic Sol in systemate Tychonico vel Terra in Copernicano non peculiari, sed communi totius liquidum, in quo natant, motu moveri intelliguntur, ut infrâ videbimus. (p. 267)*

junto com ele o lugar físico, ou as partes do ar ao redor, para o mesmo movimento.  
(p. 267-268)

Na proposta de que as partes do ar ao redor da pessoa possam se mover com ela, Pourchot está efetivamente afirmando que a imobilidade do lugar não é logicamente necessária mesmo que se adote a ideia da superfície aristotélica. A interação com outras autoridades volta a ocorrer quando, em resposta a uma objeção hipotética, o filósofo nega que se possa fixar o lugar fisicamente, como tentaram Epicuro, Gassendi e os escolásticos. No contexto no qual Pourchot escreve, a ciência experimental colocava fim à noção de pontos imóveis de referência no Universo, o que o leva a reafirmar que fixamos os lugares matematicamente pela abstração.

A ideia pourchotiana de lugar, assim, tem mais pontos opostos do que pontos de aproximação com aquela apresentada por Pôncio. As aproximações são principalmente conceituais, como no reconhecimento de lugar circunscritivo e definitivo. As oposições, porém, são de caráter central. Pourchot parte da ideia de que o lugar é fisicamente móvel e sua fixação em nossa percepção é puramente matemática, o que discorda da definição geral aristotélica e ponciana. Essa definição também deriva do fato de que Pourchot aceita as inovações em cosmologia que denotam que nenhum ponto no cosmos é fisicamente imóvel. Retirados os pontos de referência de início e término do movimento, também é afetada a definição do lugar.

### 3.2 O LUGAR NO CURSO SERENENSE DO MATO GROSSO

A seção “*De loco et vacuo*”, que trata do lugar e do vazio, compreende a *disputatio* 6<sup>a</sup> do livro segundo, a Física, fólhos 507-527 no texto do Ms. 380. Essa seção contém as duas discussões sobre lugar e vazio, sendo a primeira *quaestio* dedicada às questões do lugar propriamente dito. Como traço único em comparação ao resto do manuscrito, também é uma das seções que contém anexos ao texto, e nesta particularmente temos dois, os fólhos 511 e 519. Essa *quaestio* é subdividida em três *capita*, como demonstramos no Quadro 4.

Inicia-se a discussão com a distinção entre lugar circunscritivo e definitivo (507f.), a que se segue o primeiro *caput*, “Sobre a essência do lugar, e suas propriedades”<sup>70</sup>. Aponta-se de forma geral a ideia aristotélica de que o lugar é uma superfície imóvel continente, que circunda um corpo contido. O autor realça o fato de que Duns Scotus também definiu lugar de equivalente maneira (508f., 32), e utiliza o mesmo exemplo que Pôncio resgata de Aristóteles (1672, p. 539), quanto ao vinho que flui não ter lugar no barril. A atenção, aqui, também se

<sup>70</sup> *Caput Ium. De essentia loci, et ejus proprietatibus. (507f.)*

compara com a de Pôncio, pois se busca descrever com clareza o que cada partícula da definição de lugar significa, como “último”, “superfície”, etc.

Está afirmada, ali, uma ideia de lugar que deve ser compreendida materialmente e não formalmente. O autor descreve que “o lugar, formalmente, é uma relação extrínseca que se estabelece do lugar para o objeto colocado, que pertence à categoria de 'onde', sobre o qual não discutimos aqui” (508f, 26-27), o que se assemelha ao posicionamento de Pôncio de que o *ubi* ou local, tomado descritivamente, como categoria simplesmente formal, não interessa diretamente às discussões filosóficas sobre um lugar material.

### 3.2.1 Movimento e a *Divina Substantia*

A questão do movimento também é melhor explorada a partir do fólio 509. Alguém que objetasse à imobilidade do lugar poderia argumentar que sentimos empiricamente o vento mover o ar, e que se tal ar circunda a Terra, isso quer dizer que a própria Terra muda de lugar. Com o aparte do que sabemos hoje, cosmologicamente, tal argumento que tivesse como premissa uma cosmologia aristotélica levaria à conclusão absurda de que a Terra se move localmente, o que o autor nega distinguindo que o ar, ao se mover, é substituído por mais ar, ou seja, ocorre apenas mudança material e não formal, tal como Pôncio havia descrito no exemplo da torre ao vento (1672, p. 540).

O que difere, aqui, é que o Curso Serenense nos apresenta um outro tipo de argumento que nega o movimento terrestre. Parece existir um ponto de referência fixo, que é descrito como a *Divina Substantia*. Essa substância divina virtual é lançada como um ponto em relação ao qual, mesmo com mudanças materiais de lugar, o lugar da Terra não se move, portanto mantém sua qualidade de imóvel.

Sobre essa questão, é intrigante perceber o que diz o anexo ao fólio 510, chamado fólio 511. Esse anexo contém um comentário que versa sobre esse tema, e que aparenta ter sido escrito na mesma mão, assim configurando adição ao texto após a finalização da escrita, ao menos, no fólio que acompanha. É valioso aqui traduzir parte do que diz o comentário:

Note aqui, a respeito da quarta propriedade, a saber, a imobilidade, podem ser apresentados argumentos mais fortes que nunca se alinham bem ao recorrer às partes virtuais da Substância Divina [...] você deve perceber que o Filósofo [Aristóteles] definiu o lugar pela imobilidade radical, e não atual, como a quantidade, e coisas pesadas, aquelas pela impenetrabilidade, estas pela gravidade, e daí não segue que, seja por uma causa sobrenatural, ou por um agente proporcional, essas não possam ser impelidas à ação oposta às suas propriedades, mas sim violentamente; e nem daí se infere corretamente que, se a superfície se move pelo vento, seja por isso móvel, porque a consequência de um ato à sua própria soma mantém que o ato e a potência

estão sob a mesma razão, e como o ato de mover na superfície é violento, e a potência, de imobilidade natural, por isso se diz não valer. Assim, por exemplo, quando uma pedra é levantada para cima, o ato é de razão leve, mas violenta, e por isso não se retira a sua gravidade. [...] Se a superfície fosse o lugar, por exemplo, a terra imóvel permaneceria movendo-se, porque a superfície que a contém se movia localmente pelo vento, digo: que a terra não se moveria, porque sempre conservaria a mesma ubicação formalmente, pela qual se dizia estar no lugar; porque para onde estava a superfície A, na qual estava anteriormente circundada, moveu-se violentamente a superfície B [...] Como o localizado funda a relação não sob a razão da individuação, mas sob a razão do lugar, sempre seria o mesmo lugar, e assim não se moveria.<sup>71</sup> (511f.)

O anexo apresenta uma visão alternativa de modo a reforçar a ideia da imobilidade do lugar, e nisto denota três elementos que serão apresentados aqui. O autor indica que há outros argumentos mais fortes a serem feitos para defender a imobilidade do lugar, e um deles é ali descrito em termos de um movimento violento, ou seja, que contradiz a tendência natural de algum corpo contido em um lugar. Nisso, se assemelha a uma das distinções que Pôncio apresentou, que vem da fonte aristotélica de identificar certos elementos a certos lugares “naturais” a eles. Aqui, porém, não consta uma afirmação específica dessa naturalidade que possa ligar elemento-lugar, mas sim, de uma forma muito geral, a ideia de que as coisas (inclusive os lugares) têm propriedades que podem ser contrariadas por razões sobrenaturais ou “agentes proporcionais” que consigam mudá-las.

A questão do sobrenatural impondo-se sobre o natural não é nova. No entanto, a linguagem da “violência”, aqui, está associada com os agentes que podem modificar propriedades do lugar. O exemplo dado, de uma pedra que é lançada para cima, é muito ilustrativo. Diz o autor que, mesmo que o ato seja de razão leve, é violento no sentido de que contraria as propriedades da pedra, que tem peso e gravidade, e se deixada sem interação, tende a manter-se imóvel.

Desse exemplo derivamos quatro questões. Primeiramente, ao usar o exemplo de um item comum, o autor vê que as mesmas regras podem ser aplicadas também de modo indutivo para buscar entender racionalmente o que acontece com a esfera terrestre no cosmos; esse salto

---

<sup>71</sup> *Nota hic, quid circa quartam proprietatem, nempe, imobilitatem possuit moveri validiora erga, quae numquam bene conveniuntur recirrendo ad partes substantiae Divinae virtuales [...] debes advertere, quid Philosophus definivit locum per imobilitatem radicalem, et non actualem, sicut quantitatem, et gravia, illam per impenetrabilitatem, haec per gravitem, et ex hoc non sequitur quid vel per causam supernaturalem, vel per agens proportionatum non possint haec impelli ad actum oppositum suae proprietates, sed tamen violenter; nec ex hoc bene infertur, quid si superficies moveatur flante vento, sit ex hoc mobilis, quia ab actu ad propriam sum tenet consequentia, quid actus, et potentia sunt sub eadem ratione, et cum actus motivis in superficie sit violentus, et potentia, imobilitatis naturalis, ideo dicitur non valere, et sic verbi gratia, quando lapix supra seu sursum perficitur, actus est de ratione levium, sed violenter, et per hoc non extrahitur a sua gravitate [...] si superficies esset locus, verbi gratia terris imota manes moveretur, quia superficies eam continens movebatur flante vento localer, dico: quid terris non moveretur, quia semper conservaret eandem ubicationem formaler, per quam dicebatur in loco; quia loco superficies A, cum quo antea erat circundata mota est violenter superficies verbi gratia B [...] et cum locatum fundat relationem non sub ratione individuationis, sed sub ratione loci semper esset idem locus, et non moveretur.*

indutivo demonstra algo diferente do esperado para um autor da Segunda Escolástica? A saber, em Pôncio, a questão da imobilidade terrestre aparece algumas vezes ao longo do texto, mas como questão principal e não como decorrência de proposição ou objeção feita a um fenômeno do lugar das coisas terrenas. Pourchot, como cartesiano, é mais afeito à interação entre o terreno e o extraterreno, reconhecendo que algumas regras da interação dos corpos na Terra também determinam a interação deles no Universo (cf. a questão do movimento constante em Pourchot, seção anterior).

Em segundo lugar, o que significa a adoção do termo “gravidade” nesse contexto, e se ele demonstra contato com as noções pós-copernicanas (e talvez newtonianas) das leis universais. É válido lembrar, aqui, que o termo no original não se trata de “*gravitas*”, mas “*gravitatus*”. O conceito da *gravitas* medieval coloca esse termo como oposto à *levitas*, assim formando uma ideia geral de “peso” oposto à leveza; e as noções de peso não têm sua origem na modernidade, mas em Aristóteles (*Physica*, II). Aqui, porém, o termo não é o comumente utilizado; *gravitatus*, como termo que especifica uma qualidade do lápis, na passagem, dá a ideia de propriedade.

Em terceiro lugar, ao inserir a ideia de gravidade e tratar de um item particular e comum e não de elementos difusos (como fogo, água, etc.), o autor supera a noção aristotélica dos lugares naturais, que não contemplavam a ideia de uma gravidade que tornasse os corpos mais prováveis de repousar em certos lugares? Em quarto lugar, como interpretar a menção feita à Substância Divina, que o próprio autor apresenta (no corpo do texto) e que, no anexo, confessa que não se alinha bem a essa linha argumentativa? São questões que merecem estudo mais extenso, e não temos a intenção de investigar a fundo aqui; no entanto, apresentá-las em diálogo com o texto do Ms. 380 e com a noção de lugar tradicional certamente é um dos objetivos deste trabalho, e passagens como a do fôlio 511 justificam nossa empreitada.

A intertextualidade dessa passagem em relação a Pôncio também se demonstra na reafirmação de que existe uma diferença qualitativa entre lugar material e lugar formal. Mesmo que haja outras partículas de ar, movidas pelo vento, o elemento da superfície que rodeia a Terra continua sendo ar, portanto formalmente não há movimento algum. De novo, aqui temos a ideia do movimento violento, no exemplo, de uma massa de ar sobre a outra, que tem a ver com movimento material. Ao final da passagem, o autor realça que a relação corpo-lugar é definida pela continência e não pela “individualização”, ou seja, pelo reconhecimento de um lugar específico, o que confirma que movimentos materiais do lugar não são relevantes para que este seja considerado móvel.

No *caput* segundo, “Quais coisas têm em comum o estar em um lugar?”<sup>72</sup>, comenta-se o movimento do lugar a partir do exemplo do céu. Aqui, a disputa tem a ver com considerar o céu um corpo que é contido em algum lugar ou um lugar em si, continente e não contido. Isso referencia, ao expandirmos o conceito, a noção tradicional de que o todo do cosmos, ou *mundus*, não é um ente e sim um contêiner para todas as coisas. A questão do céu é assim explorada:

Contra o Filósofo, [argumenta-se que] o céu se move localmente: portanto, tem um lugar: porque o lugar existe por causa do movimento local. Respondo que o céu se move localmente por ação, não por passividade, ou seja, move-se por continência ativa, não por passiva, porque localiza, e não é localizado; embora permaneça verdade que, por tal movimento, adquire um 'ubi' (lugar) distintamente presente em relação a diferentes partes virtuais da Substância Divina, difundida em toda parte, de onde adquire um novo 'ubi' presente, não um 'ubi' local passivo: mas observe, que o Filósofo às vezes considera o céu como o universo, e às vezes fala de acordo com a opinião então vigente que afirmava o espaço e o lugar, mas ainda assim, o espaço é dito ser o lugar de maneira abusiva, não propriamente.<sup>73</sup> (513f., §16)

Apresenta-se a ideia de uma continência ativa, ao invés de uma passiva, que permite compreender que o céu não se confunde com a ideia tradicional de Universo, negando uma distinção tão definitiva entre sublunar e supralunar como se encontraria em Aristóteles. O céu não é um corpo, então seria um lugar? Isso se mantém ambíguo, pois o autor defende algo como o céu produzindo, por continência ativa, um lugar para si próprio. No entanto, o céu não representa a superfície última existente, pois preenche ativamente algum espaço em relação à Substância Divina, esta sim a última *res* no sistema aqui apresentado. É válido apontar que o autor não se usa expressamente de conceitos pós-copernicanos na descrição do céu, embora a caracterização do mesmo como ente que perfaz movimento pode, eventualmente, ser identificada com aquelas premissas; no entanto, o argumento de que essa noção cosmológica existe aqui seria muito audacioso.

No parágrafo seguinte, o autor do Serenense começa a se debruçar mais sobre temas de natureza sobrenatural em sua relação com o lugar, resgatando novamente o interesse nas propriedades da Substância Divina e dos entes espirituais em relação ao mundo natural:

Segunda conclusão: todas as substâncias espirituais estão em um lugar, exceto Deus, que mais apropriadamente deve ser dito estar com o lugar por uma razão eminentíssima, do que estar em um lugar: assim [diz] Duns Scotus em I, distinção 2, questão 6, número 11. Provo: de Apocalipse 12 onde se fala dos Anjos materiais: 'nem

<sup>72</sup> *Caput 2um. Quibus rebus communis erat esse in loco?* (513f.)

<sup>73</sup> [...] *contra Philosophum caelum movetur localer: quo habet locum: quia locus est propter motum localem. Respondo quid caelum movetur localer actione non voco passe, hoc est movetur ad contin[ent]iam activam, non voco ad passivam, quia locat, et non locatur; cum quo tamen stat, quid per talem motum acquirat distinctum ubi praesentiale passim in orde ad diversas partes virtuales Divinae Substantiis ubique difusae, unde aquirit movum ubi presentiale passum, non voco ubi locale passum: sed adverte, quid Philosophus alliquando sumit caelum per universo, et alliquando loquitur secundum sententiam tunc vigentem asserentem spatium ac locum, sed tamen spatium ditur locus sum abusive, non voco proprie.*

mais se encontrou o seu lugar no céu': e assim por diante. Provo por uma segunda razão: diz-se que algo está em um lugar, fora do qual às vezes existe um corpo que o contém; e fora dos Anjos existentes neste mundo, às vezes existe um corpo que os contém; e assim por diante. Provo com um argumento maior: Os Anjos são limitados, e mesmo que não se difundam tão amplamente pelo mundo, eles têm um limite de sua esfera local: e assim por diante. Provo a segunda parte: A Substância Divina, por sua razão eminentíssima, está tão difundida presencialmente que nenhum corpo fora dela a contém ou a limita localmente: e assim por diante.<sup>74</sup> (513-514f., §17)

Três coisas são estabelecidas logo: que toda substância espiritual tem um lugar; que Deus é a exceção a essa regra, mas mesmo assim pode-se dizer que está por “razão eminentíssima” em um lugar; e que os anjos ocupam lugares, visto que têm limites de esfera local e o texto bíblico (Apocalipse 12:8) assim o menciona. O vocábulo “*eminenter*” em superlativo “*eminentissimis*”, denota a diferença entre modos de contenção de algo em alguma outra coisa, e está oposta à contenção formal (*formaliter*). No contexto escolástico, a contenção eminente é descrita como excelente, de alguma forma qualitativamente diversa da mera contenção formal. No *thesaurus* cartesiano, essas noções aparecem com vigor nas discussões sobre causa-efeito (cf. Bennett, 2001) e sobre a reconciliação entre atributos sobrenaturais de Deus e sua existência em um plano material. June Yang exemplifica bem a ideia ao descrever o pensamento do filósofo cartesiano John Norris (1657-1711):

Norris reconcilia a posse, por Deus, de uma extensão inteligível com a imaterialidade de Deus utilizando a noção de contenção eminente [...] Quando um arquiteto compõe um edifício, e vários meses depois a visão do arquiteto é tornada real em uma estrutura física, aquela estrutura física estava eminentemente contida, ou contida em uma ordem superior, na mente do arquiteto. Todas as ações humanas, conquanto que sejam planejadas, estão eminentemente contidas na mente humana. De maneira análoga, Norris afirma que Deus contém eminentemente a extensão, como ideia divina. Uma extensão inteligível, portanto, é uma ideia divina. (*In*: Zalta e Nodelman, 2023, s/p.)

A questão da contenção eminente, aqui, parece diretamente ligada à ideia que se defende no Curso Serenense. A Substância Divina interage com o mundo material, no entanto com uma qualificação importante: não seria correto, ao autor serenense, dizer que ela ocupa um lugar em modo de contenção formal, como qualquer outra coisa. De fato, o que parece ser desenvolvido aqui é em igual medida influenciado pelos usos escolástico e cartesiano do termo; há referência direta a Duns Scotus<sup>75</sup>, o que parece reforçar a ideia de que não se escapa, aqui, de um molde

<sup>74</sup> *Secunda conclusio: omnes substantiae spirituales sunt in loco, excepto Deo, qui potius debet dici esse cum loco ratione eminentissimis, quam esse in loco: ita D[uns Scotus] in I distinctione 2<sup>a</sup>, quaestione 6 n<sup>o</sup> 11. Probo: ex Apocalipsi 12 [514] ubi dicitur de Angelis materialis: nec locus moventis est eorum amplius in caelo: quo et cetera. Probo secunda ratione: illud dicitur esse in loco, extra quid est allquando corpus ipsum continens; atque extra Angelos in hoc mundo existentes est allquando corpus illos continens: quo et cetera. Probo maior: Angeli sunt limitati, et si est non adeo difunduntur per orbem, quin habeat terminum suae esphaerae localis: quo et cetera. Probo secunda pars: Divina Substantia ratione suae eminentissimis est ita prasentialer difusa, ut nulum corpus extra se habeat, quid ipsam contineat, et localer terminet: quo et cetera.*

<sup>75</sup> A questão da contenção em Duns Scotus é discutida nas questões 5<sup>a</sup> e 6<sup>a</sup> das *Quaestiones Quodlibetales*, em que a ideia de eminência consta, cf. Pich, 2009.

escolástico ao pensar a extensão de Deus. Cabe, em um trabalho futuro, inquirir sobre a relação do conceito de Substância Divina aqui presente com o “ente infinito” com o qual Duns Scotus identifica Deus (cf. Pich, 2009).

Entre os fólhos 514 e 515, consta uma discussão sobre a possibilidade de as coisas serem produzidas, em particular pela criação divina, sem um lugar. É um tema que em muito se parece com o objetivo da Q2 de Pôncio, embora percebamos, até este ponto, que as temáticas não estão bem separadas no texto serenense. Assim consta:

Você pode perguntar aqui: pode alguma criatura ser produzida sem nenhum lugar ou ubicação? Antes da resolução, saiba que a ubicação pode ser entendida de duas maneiras: primeiro, pela relação pela qual o localizado se torna formalmente presente a algum corpo continente e localizante, ou a algum espaço compreendido; segundo, é entendida pela relação pela qual uma coisa é dita estar distante ou não distante de algo: não falamos do fato, mas do possível. Respondo primeiro que uma coisa criada pode ser produzida por Deus sem ubicação, entendida pela relação do conteúdo ao lugar continente: assim está em Duns Scotus I, distinção 2, questão 2, número 10. Provo: assim como Deus pode fazer uma pedra não existente em nenhum corpo que a localize, assim pode fazê-la fora do universo; porque nem neste nem naquele há qualquer contradição; e em ambos os casos, a pedra seria a mesma segundo o ser absoluto em si, e não estaria em nada, porque não seria circunscrita por nenhum lugar: e assim por diante.<sup>76</sup> (514-515f., §21)

A conclusão à qual o autor chega é, em termos gerais, parecida com a de Pôncio também. Os corpos podem ser criados sem uma localização específica ou ubicação, ou seja, sem ocupar um determinado lugar. A potência divina parece, aqui, ser novamente usada como parte do argumento para que se entenda como é possível a criação de um ente natural sem lugar.

### 3.2.2 O espaço imaginário

Entre os fólhos 517 e 519, vemos uma considerável exploração do conceito de espaço imaginário, que se torna um tema importante para a compreensão de lugar no Curso Serenense. Com o objetivo de tornar mais clara a questão do espaço imaginário em contexto, apresentamos algumas concepções deste no Quadro 4, associando-as a quem mais notavelmente as defendeu.

---

<sup>76</sup> *Quaeres hic: an possit aliqua creatura produci absque omni loco, aut ubicatione? Ante resolutionem scies ubicationem passe sumi dupler: primo per pelatione, qua locatum fit praesens formaler alicui corpori continenti, et locanti, seu alicui spatium aprehenso; secundo, sumitur per relatione aliqua, qua res dicitur esse distans, vel non distans ab aliqua re: non loquimur de facto sed possibili. Respondo primo, quid res creata potest produci a Deo absque ubicatione sumpta per relatione contenti ad locum continentem: est D[uns Scotus] in I, distinctione 2<sup>a</sup>, quaestione 2<sup>a</sup>, n<sup>o</sup> 10. Probo: sicut Deus potest facere lapidem non existente alliquo corpore locante, ita potest illum facere extra universum; quia neque in hoc, neque in illo est aliqua repugnantia; atque in utroque casu lapix esset idem secundum esse absolutum in se, et non esset in alliquo, quia a nullo loco circumscriberetur: quo et cetera.*

**Quadro 5 – Noções seletas de espaço imaginário na filosofia escolástica e moderna**

Thomas Bradwardine	Há um espaço extra-cósmico, infinito e imaginário, onde Deus criou o mundo. Por ser infinito, uma propriedade divina, esse espaço imaginário coexiste com Deus, e Deus estava nele antes da Criação, e se mantém nele hoje, porém não apenas nele, mas também no espaço criado. É necessário que Deus esteja eternamente ocupando um lugar infinito imaginário, o que garante sua onipresença. Essa presença não existe em uma ordem material mas puramente espiritual. (Grant, 1969)
Conimbricenses	O espaço imaginário é um vácuo extra e intra-cósmico que é amorfo ( <i>há ubi</i> , mas não <i>locus</i> ). Deus criou o mundo no espaço imaginário. As superfícies que formam os lugares, na concepção aristotélica, não se referem a partes específicas do espaço físico, mas sim do espaço imaginário, o que torna possível o fato de que o lugar é imóvel, pois no espaço imaginário não há dimensões. (Leijenhorst, 1996; Des Chene, 1996, p. 263)
Francisco de Toledo	O espaço imaginário é extra-cósmico. Ele está relacionado com o lugar intrínseco das coisas, ou seja, não com a superfície continente do corpo (lugar extrínseco), mas com o próprio corpo e seus limites. De todo corpo, podemos dizer que está contido em si mesmo, e essa extensão não representa o lugar extrínseco (a superfície de que fala Aristóteles) mas sim o lugar intrínseco, que é parte do espaço imaginário. O caráter extra-cósmico desse espaço se dá pois se algum corpo fosse criado ou movido para fora do cosmos, esse lugar intrínseco seria o mesmo que a totalidade do espaço, ali, já que não há espaço dimensional para além do que o corpo ocuparia. Grant (2011, p. 122) indica que é uma posição advinda de Buridan. (Leijenhorst, 1996; Grant, 2011)
Francisco Suárez	O espaço imaginário não existe como ente ou receptáculo físico, mas pode ser postulado dentro da metafísica como ferramenta conceitual. Isso serve de modo a poder compreender qual é o lugar da última esfera do cosmos e como seria possível para Deus mover localmente tudo que existe. O termo serve para designar um ente fictício. (Gorham <i>in</i> Nachtomy e Winegar, 2018, p. 48)
René Descartes	Não existe espaço imaginário e também não existe vácuo, pois não se pode haver lugar sem corpo (Des Chene, 1996, p. 264). Grant (2011, p. 156) identifica que, assim como Toledo, Buridan e Suárez, o espaço imaginário para Descartes só pode existir com função conceitual para denotar o lugar intrínseco das coisas, que existiria, visto que se confunde com as próprias coisas, mesmo que essas coisas estivessem fora do cosmos.
Marin Mersenne	Por espaço imaginário, entende-se um espaço intra-cósmico e vazio, que só existe a partir do momento em que há corpos no espaço. Se Deus, então, quisesse deixar de conter os corpos de sua criação, o que existiria no lugar que antes esses corpos ocuparam seria o espaço imaginário. (Fabbri <i>in</i> Bakker et al., 2018, p. 223)
João Pôncio	O espaço imaginário não existe, e qualquer referência a ele trata de um ente fictício. Embora essa posição também possa ser identificada com a de Suárez, Pôncio estende suas consequências, visto que afirma que o mundo não se move localmente nem ocupa lugar específico; portanto, para Pôncio, o espaço imaginário não teria nem a função

	conceitual. Duhem (1987, p. 198) afirma que a posição escotista tradicional concorda com o mundo não ter lugar, mas permite que a última esfera possa se mover.
Edmundo Pourchot	Não se considera o conceito de espaço imaginário, visto que toda definição de lugar e espaço é dada nas dimensões física e matemática. A dimensionalidade de todo corpo faz com que todo lugar ou espaço onde há corpo seja real e físico, e não imaginário.

Fonte: elaborado pelo autor.

Todas as definições que aqui constam datam do século XIV em diante, e o motivo é claro. Para além do fato de que o aristotelianismo ganha espaço entre os autores da Cristandade ocidental, principalmente, a partir do séc. XII, também é famosa a reação contra essa tendência, materializada nas condenações de 1277 à Universidade de Paris, pelas mãos do bispo Tempier. Na lista dos 219 erros dos escolásticos aristotelianos, segundo Tempier, os artigos 49 e 67 a 69 explicitamente recusavam a noção de que o poder de Deus pudesse ser limitado de qualquer forma, sendo assim não absoluto. Entre as noções da filosofia natural que limitavam tal poder estava a conclusão, baseada em Aristóteles, de que não possa existir um vácuo, espaço ou lugar vazio, o que tornava toda a ideia de “espaço imaginário” um campo minado para a afirmação da Física aristotélica ao mesmo tempo que, ao menos para as condenações de 1277, parecia crucial defender que Deus poderia fazer absolutamente qualquer coisa, mesmo que isso levasse a uma contradição cosmológica do sistema.

São muitas, assim, as interpretações do que poderia ser um espaço imaginário, que possa ter várias propriedades distintas. Se intra-cósmico ou extra-cósmico, existindo dentro ou fora do espaço físico onde está o *mundus*; se vazio ou ocupado, de forma material ou imaterial, por Deus ou por qualquer outro tipo de corpo; se finito ou infinito; se lugar eterno ou criado, origem da criação ou não. À medida em que mais elementos do sistema aristotélico são questionados, toda a questão que envolve os espaços imaginários, apesar de continuar existindo, deixa de ter um caráter tão eminente na compreensão do cosmos de forma a modificar como se entende a potência e presença divinas.

De posse dessas informações, passamos à análise do que diz o texto de Manuel dos Anjos. A primeira passagem está no fôlio 517, que inicia assim a discussão:

Podes perguntar: Deus está nos espaços imaginários? Antes de responder, observe que o espaço imaginário é aquele vazio que dizemos estar fora do céu, e é negativamente real em relação aos corpos naquele espaço sem nenhuma contradição por parte dos corpos, para que lá estejam sem ser pensados por nenhum intelecto; portanto, é chamado de imaginário, não porque seja algo fictício, mas porque é concebido como

uma extensão positiva racional, considerando três dimensões correspondentes às três dimensões reais dos corpos<sup>77</sup> [...] (517f., §32)

Aqui, o espaço imaginário é descrito como espaço existente e extra-cósmico, que é vazio, e que parece servir como um reflexo do espaço cósmico, o que pode ser o sentido por trás da propriedade de “negativamente real” ou *negativo realis*. A noção de um espelho é reforçada pelas ideias que se seguem, de que o espaço imaginário tem (i) extensão positiva racional e (ii) também se constitui em três dimensões, assim como o espaço dos corpos. As conclusões dessa última passagem se reforçam mutuamente, pois se há extensão positiva racional no espaço imaginário, daí procede o fato de que esse espaço contém dimensões<sup>78</sup>, o que o autor refina ao afirmar que são três. O jogo de palavras entre “negativamente real” e “extensão positiva racional”, aqui, não é uma contradição em si: a natureza do espaço imaginário é negativa, mas dentro dessa existência negativa em relação ao real, configuram-se dimensões positivas, ou seja, presentes e imagináveis. Continua o autor:

Com isso em mente, [...] Respondo: Deus está nos espaços imaginários por causa de Sua imensidão, de tal forma que, por essa razão, Ele não está apenas difundido em todo este mundo, mas também por aquele vazio, não porque o vazio fundamente ou termine a relação, pois é algo negativo, mas porque Deus estando presente, não está distante. Provo: se Deus não estivesse nos espaços imaginários, Ele poderia ser movido localmente; e isso implica uma contradição: e assim por diante. Provo mormente: Deus pode mover este mundo daqui para lá, e assim transferi-lo; e assim por diante. É confirmado: Deus antes da criação do mundo e de seus corpos estava neste espaço por Sua imensidão: e assim agora Ele está naquele espaço. É confirmado em segundo lugar: Deus agora pode produzir uma pedra naquele espaço; e então a pedra verdadeiramente existiria lá: e assim, muito mais Deus existe agora lá, embora não coexista naquele lugar.<sup>79</sup> (517-518f., §33)

Esse trecho, ao elucidar qual é a relação entre Deus e o espaço imaginário, fornece outras propriedades deste espaço. Os escotistas, tradicionalmente, segundo Grant (2011), se negavam a pensar sobre o aspecto de uma dimensão espacial de Deus, afirmando que isso limitaria a onipresença e a onipotência divina de estarem manifestas. Essa perspectiva parece ser

---

<sup>77</sup> *Quaeres hic: an Deus sit in spatiis imaginariis? Ante responsionem nota, quid spatium Imaginarium est illud inane, quid dicimus esse extra caelum, et est negativo realis corporum in illo spatio cum non repugnantia ex parte corporum, ut ibi sint nullo cogitanter intellectu; unde dicitur Imaginarium, non quid sit quid fictum, sed quia concipitur per modum extensionis positivae rationalis considerando trinam dimensionem correspondentem tribus realibus dimensionibus corporum [...]*

<sup>78</sup> Sobre a dimensionalidade ou não do espaço imaginário, cf. Grant, 2011, p. 123-124.

<sup>79</sup> *Respondo. Deum esse in spatiis imaginariis ratione suae imensitatis, ita ut ratione illius non sum sit difusus in toto hoc mundo, sed etiam per illud inane, non quid inane fundat, aut terminet relationem, quia est quid negativum, sed quoniam Deus abens, neque distans est. Probo: si Deus non esset in spatiis imaginariis posset localiter moveri; atque hic implicat: quo et cetera. Probo maior: potest Deus hunc mundum movere de hoc spatio ad illud, et eo transferri; quo et cetera. Confirmatur: Deus ante creationem mundi, et illius corporum fuit in hoc spatio per suam imensitatem: quo etiam nunc est in illo spatio. Confirmatur secundo: potest Deus nunc in illo spatio producere lapidem; atque tunc lapis vere in illo existeret: quo multo magis Deus existit nunc in illo, loco in illo non coexistat posse.*

relativizada aqui, visto que Deus é reconhecido como ente que possui imensidão. Dois argumentos guiam o autor nessa passagem. Primeiramente, se Deus não existisse no espaço imaginário, existiria no espaço real ou cósmico, logo, poderia se mover localmente, o que é delicado frente ao dogma da onipresença. Assim, também, o autor define que o espaço imaginário pode ser um lugar de destino para o próprio *mundus*, caso tal movimento fosse da vontade de Deus.

Logo, é possível dizer algumas coisas com base nessa passagem. Primeiramente, a noção do movimento local do *mundus* é bem esclarecida aqui, com o autor afirmando que é, sim, possível que o mundo possa ser movido, se for a vontade divina. Em segundo lugar, pode-se dizer que Deus tem uma relação de pertença com ambos os espaços, real e imaginário, por virtude de imensidão e também de ser o ente criador dos mesmos. Em terceiro lugar, como corolário da primeira, o espaço imaginário é descrito como vazio, mas que potencialmente poderia conter o mundo, ou seja, ser também lugar. Isso nos leva a uma possível conclusão de que, para o autor do Serenense, o espaço imaginário é vazio não como propriedade absoluta, mas como descritor de um estado atual, que pode estar existindo desde a própria criação, mas que não é impossível de se mudar, caso seja a vontade de Deus.

Lidando com possíveis argumentos, continua o texto:

Argumenta-se contra: se Deus estivesse no espaço imaginário, Ele poderia ser composto de negações e privações; e isso teria um efeito: e assim por diante. O argumento é confirmado: tal espaço não é algo positivo e racional: portanto, não pode ser dito corretamente que Deus existe nele. Respondo que Deus é dito estar nesta negação, e não em outras, porque esta convida a ser preenchida, já que o preenchimento convida a esta negação, e não a outras, e assim Deus está nesta negação não positivamente, mas negativamente, e não em outras. Na verdade, Deus também está presente em outras, pois Deus está presente no sujeito ao qual se convida a negação e a privação; mas como não se pode colocar a forma negada no sujeito com a própria negação ou privação; ou com as negações e privações permanecendo, assim como Deus pode colocar algum corpo naquele espaço, enquanto o próprio espaço permanece, mesmo que repleto, ainda assim o próprio espaço sendo repleto tem alguma entidade muito diferente das outras negações; e por isso Deus está mais propriamente nela do que naquela, não positivamente; pelo que se refere à confirmação, dizendo que Deus não está nela positivamente, pois tal espaço não é algo positivo, como é concebido, mas sim negação.<sup>80</sup>(518f., §34)

---

<sup>80</sup> *Argues contra: si Deus esset in spatio imaginário, posset esse negationibus, et privationibus; atque hoc effectum: quo et cetera. Confirmatur argumentum: tale spatium non est quid positivum, et rationale: quo non bene potest dici, Deum in illo existere. Respondo, quid dicitur Deum esse in hac negatione, et non in aliis, quia hinc convit repleti, quia repletio sum convit huic negationi, et non aliis, et sic Deus est in hac non positive, sed negative, et non aliis imo Deus etiam est praesens aliis, quia Deus est praesens subjecto, cui ime convit negativo, et privatio; sed quia non potest ponit forma negata in subjecto cum ipsa negatione, seu privatione; seu manentibus negatione, et privatione, sicut potest Deus ponere in illo spatio alliquod corpus manente ipso spatio, leco repleto, iedo ipsum spatium resplendem habet alliquam entitatem multum diversam ad alia negatione; et ideo Deus in hac est magis proprie, quam in illa, loco non positive; per quid pertinet ad confirmationem dicendo, Deum non esse in illo positione, quia tale spatium non est quid positionem, sicut conceptur, sed tum negatione.*

Esse complexo argumento trata de responder a uma objeção que se pode fazer: caso Deus esteja no espaço imaginário, está em um espaço negativo, o que lhe garantiria negações e privações em relação ao agir sobre o espaço real. O autor então fornece mais uma propriedade do espaço imaginário, que, existindo como negativo, funciona como um campo que atrai a presença divina, que permeia todo o cosmos. Sendo esse espaço imaginário algo como um reflexo do cosmos, a presença divina se faz ali tal qual se faz no cosmos, mas de maneira inversa: negativamente e não positivamente. A presença de Deus no espaço imaginário funciona algo como uma resposta à natureza desse espaço, e não uma presença afirmada e positiva.

Há de se questionar como essa conclusão interage com a onipresença divina, e se tal onipresença pode ser afirmada mesmo que de modo negativo. Não obstante, se nos referirmos ao parágrafo 33, vemos ali a afirmação de que Deus estava no espaço imaginário antes da criação do mundo, embora não coexista com aquele espaço. Isso torna o espaço imaginário algo que procede de Deus, pois não é coexistente com a presença divina; assim, provavelmente também seja finito e tem a potencialidade de servir como lugar, seja de uma pedra, seja do mundo.

O fôlio 519 é o segundo anexo dessa seção do texto, o que em si próprio torna-o indispensável à análise pelo caráter particular que tem, existindo como adição ao corpo do texto. Assim como o anexo do fôlio 511, a mão aqui parece ser a mesma do texto em geral. Ali, discussão sobre o espaço imaginário continua:

Observe aqui, como se diz que Deus está nos espaços imaginários de forma negativa, essa negação não se refere a Deus em si, mas ao sujeito positivo. O que se afirma não é concretamente estabelecido, mas, portanto, a negação parece mais razoável do que o positivo. Isso porque, embora o espaço imaginário, ou o vazio, seja a negação da matéria, isso não ocorre de maneira absoluta e externa ao gênero, mas sim dentro do gênero, quando há capacidade [aptidão] para a produção de corpos, como antes de Deus criar o Universo havia [era dado]. E nada mais [ali] existe além do que é, do mesmo tipo, possivelmente produzível, e todas as coisas produzíveis e possíveis expressam uma relação não racional, mas a uma relação com a potência divina, que é uma relação positiva. De tal maneira [assim como], é possível que Deus exista ativamente [entre o] no que é possível [nos possíveis] através de uma [na] privação do que é atualmente possível, da maneira como é possível. Por isso, dir-se-á que Deus está ali de forma positiva, e não negativa; pois quando a capacidade [aptidão] de ser produzido é uma relação privada, para que tome sua especificidade como um todo [na base e no limite], diz-se assim [é assim dito]. No entanto [mas ainda assim]: ao resolver argumentos baseados nesta sentença [opinião] contra outro ponto de vista sobre a presença negativa de Deus no espaço imaginário, você dirá que Deus não está positivamente no espaço imaginário, porque o espaço imaginário não é algo possível por [meio de] privação, mas deve ser considerado como o nada no qual as possibilidades podem ser produzidas, como era antes do mundo e das outras coisas serem produzidas. E assim, como é um nada no qual não há a possibilidade de forma

direta [não é possível diretamente], mas sim um negativo no qual o positivo é possível, por isso Deus não é positivo no espaço imaginário.<sup>81</sup> (519f.)

As observações do anexo ajudam a finalizar algumas noções sobre o espaço imaginário no manuscrito. Aqui, o autor faz considerações sobre a natureza das possibilidades, ou coisas possíveis: como o possível reside na potencialidade, ao invés da atualidade, é dito que existe de um modo negativo, quando em comparação às coisas reais e positivas. Assim, o espaço imaginário, quando se é compreendido como uma negação da matéria, também pode ser interpretado como o lugar onde residem também as coisas que têm existência negativa, entre elas, as possibilidades.

A presença de Deus no espaço imaginário pode se dizer positiva somente em relação às coisas possíveis, que também estão naquele espaço. Há uma questão subjacente em toda a discussão: a presença divina e, agora, a presença das coisas possíveis, não torna o espaço imaginário um não-vazio, ou seja, ocupado? A solução do autor parece ser a afirmação de que toda presença no espaço imaginário, sendo negativa, o que também é a característica daquele espaço em si, não assume dimensão positiva mesmo se considerada apenas ali dentro. Isso, por sua vez, dialoga com a afirmação já mencionada, de que o espaço imaginário é tridimensional. Não é a finalidade deste trabalho, agora, resolver tal questão, embora levantá-la seja valioso por si só.

Não obstante, é interessante notar que o autor consegue, aqui, relacionar outro tipo de coisa (as possibilidades, que são coisas negativas ou potencialidades) com o espaço imaginário; assim, esse espaço não se trata somente de uma construção conceitual para que tenhamos um lugar de origem do cosmos ou um lugar de residência para a presença divina antes do momento da criação. Tampouco é utilizado apenas como instrumento de explicar a origem do movimento local do cosmos. De fato, o espaço imaginário do Curso Serenense está conectado a todos esses fenômenos e realidades, mas também, possivelmente, assume um papel cosmológico maior ao representar o lugar das potências.

---

<sup>81</sup> *Nota hic, quid dicatur Deum esse in spatiis imaginariis sum negative, quae quidem negation non apelat super Deum, sed super subjectum positivum, quid dicitur non dari sed tunc negativum quidem videtur rationabilius, quid sit positive, quia cum spatium Imaginarium seu inane sit negatio corporum, non omnimoda, et extra genus, sed inter genus, quoniam datur aptitudo ad producenda corpora, sicut antquam Deus crearet Universum dabatur, et nihil sit, quam congeneris possibilis producibilium, et omnia producibilia possibilia dicant relationem non rationalem, sed secundum quid ad potentiam Divinam, quae quidem relatio est positiva similis que possibilia et Deus actu possibilibus existat privatione, eo modo quo sunt possibilia, ideo utrumque dicitur Deum ibi esse positive, et non negative; quia cum aptitudo ad produci sit relatio privata, ut sumat suam specificatam in fundo, et termino, ideo dicitur hoc modo, sed tamen: [520] per solvendis argumentis in hac sententia fundatis contra alium de praesentia Dei negativa spatio imaginario, dices, quid Deus non est in spatio imaginario positive, quia spatium imaginarium non est quid possibilia privatim, sed potius dici debet nihil in quo possibilia sunt producibilia, sicut erat antequam mundus, et reliqua producerentur, et cum sit nihil in quo, non est possibile in recto, sed potius negativum in quo possibilia positiva, et ideo Deus non est positiva in spatio imaginario.*

Para fins de comparação, podemos retornar às ideias de espaço imaginário do Quadro 4 e perceber que nenhuma delas parece representar exatamente o que se está defendendo no Curso Serenense. Há pontos em comum com algumas definições e com outras, contrárias. Por sua simples menção como conceito, a ideia de espaço imaginário parece passar ao largo de toda a construção de Pourchot quanto ao lugar, sem interação. Surpreende a discordância com o também franciscano moderno João Pôncio: não só o espaço imaginário existe, como sua existência providencia a conclusão de que o *mundus* tem possibilidade de lugar e movimento local, o que aquele autor nega.

Essas comparações se mantêm, quando contemplamos os outros autores. O espaço imaginário existe, logo não é formulação conceitual como defendido por Suárez ou Descartes. Mersenne também identifica que o espaço imaginário está conectado aos corpos reais de alguma forma, mas define-o como intra-cósmico e não extra-cósmico. Bradwardine concorda com o vazio extra-cósmico no qual ocorre a criação, no entanto aquele espaço é infinito e coexistente com Deus, o que nosso autor nega.

Duas posições podem se contrastar de maneira menos antagônica, embora também não contemplem as mesmas ideias. Os Conimbricenses contemplam um espaço imaginário que é intra e extra-cósmico, mas identificam-no com as superfícies que definem o lugar das coisas reais, enquanto o manuscrito serenense não faz menção dessa relação nas passagens estudadas, a não ser quanto à questão do reflexo das três dimensões. A argumentação também parece relacionar muito mais diretamente as potencialidades a esse espaço do que as coisas atualizadas.

Por fim, pode-se considerar que uma posição razoavelmente mais simpática é a de Toledo. O exemplo da pedra, que consta em 518f., §33, pode demonstrar a mesma lógica, de que Deus pode criar os corpos no espaço imaginário, ou movê-los para lá, e ao existirem naquele vazio, perfazem em seu lugar intrínseco uma totalidade do espaço. Não obstante, não é claro como a opinião de Toledo se relaciona à ideia de que esse espaço imaginário espelha as três dimensões do espaço real, visto que também discorda do Curso Serenense em duas propriedades centrais: não parece considerar o espaço imaginário propriamente vazio, mas sim considera-o não-dimensional. Dessa forma, não parecemos encontrar paralelo que adote todas as conclusões, ou mesmo uma maioria delas, em comum com nosso manuscrito.

### 3.2.3 Conclusões

Concluimos este capítulo recapitulando de breve maneira como o Curso Serenense trabalha a temática do lugar de forma a tornar possível uma comparação formal com os textos

de Pôncio e Pourchot, embora algumas dessas relações já possam estar claras ao longo da leitura. As principais proposições do texto estão dispostas no Quadro 5.

Entre as 23 proposições que as passagens analisadas defendem, podemos organizar 4 grandes áreas que são os temas apresentados. As proposições I a IV tratam das informações essenciais quanto à natureza do lugar. A questão da imobilidade do lugar, que também lida com algumas propriedades do movimento, compreende as proposições V a XIII. As relações entre Deus e o lugar, e os lugares das coisas espirituais, estão nas proposições XIV a XVIII. As proposições XIX a XXV definem o que o autor considera ser o espaço imaginário.

**Quadro 5 – Proposições seletas quanto ao lugar no Curso Serenense**

<b>Temas</b>	<b>Proposições</b>		<b>Referências</b>
<b>A essência do lugar</b>	I	O lugar é a última superfície côncava que contém um corpo.	507f.
	II	O lugar deve ser compreendido materialmente e não formalmente, como extrínseco. O <i>ubi</i> não é o centro da questão.	508f., §5
	III	A relação corpo-lugar se define pela continência e não pela individuação.	511f.
	IV	Existe a ideia de continência ativa em um lugar.	513f., §16
<b>Movimento e lugar</b>	V	O lugar é imóvel.	508f.
	VI	A Terra não pode se mover localmente por completo.	508f., §8
	VII	A substância de um lugar pode ter movimento local material, sem que isso signifique que aquele lugar formalmente se moveu.	509f., §8
	VIII	A Divina Substância é o ponto de referência para o movimento local.	509f., §8
	IX	Os corpos materiais têm lugares preferenciais.	511f
	X	Existe movimento violento, que significa retirar um corpo de seu lugar preferencial.	511f.
	XI	Um corpo possui “ <i>gravitatus</i> ”.	511f.
	XII	O céu se move localmente de maneira ativa.	513f., §16
	XIII	Deus pode mover o <i>mundus</i> localmente, se assim o quiser.	518f., §33
<b>Espírito e lugar</b>	XIV	Toda substância espiritual tem um lugar.	513-514f., §17
	XV	Deus não tem um lugar propriamente dito, mas pode-se dizer estar em um lugar por razão eminentíssima.	513-514f., §17
	XVI	Os anjos têm lugar.	513-514f., §17
	XVII	Deus pode criar corpos sem um lugar específico.	514-515f., §21
	XVIII	Deus possui imensidão.	517f., §33
	XIX	O espaço imaginário existe, é extra-cósmico e vazio.	517f., §32

<b>Espaço imaginário</b>	XX	O espaço imaginário existe como negativo, reflexo inverso do real.	517f., §32
	XXI	O espaço imaginário tem extensão positiva e três dimensões.	517f., §32
	XXII	Deus pode mover o <i>mundus</i> para o espaço imaginário. Assim, esse espaço vazio pode também ser lugar.	518f., §33
	XXIII	A presença de Deus no espaço imaginário é negativa, e responde à natureza desse espaço.	518f., §34
	XXIV	O espaço imaginário precede a criação, mas não coexiste com Deus.	518f., §34
	XXV	As coisas possíveis existem no espaço imaginário.	519f.

Fonte: elaborado pelo autor.

A comparação proposta no início do capítulo pode ser feita de maneira bem direta. De maneira geral, o autor não desafia grandes postulados da Física de Aristóteles em sua consideração de lugar. A definição de lugar como superfície continente dos corpos e como imóvel mantém as mesmas ideias do sistema aristotélico. A comparação direta com Aristóteles precisa ser feita, aqui, com uma importante observação que vamos reforçar: diz-se da Escolástica, e, particularmente, dos tratados da Escolástica ensinados e produzidos após a era medieval, que representa uma visão de mundo aristotélica-tomista, ou escotista, segundo qual doutor da Filosofia/Teologia se busca referenciar. Isso representa claramente o fato de que, mesmo com uma contínua melhora no acesso aos originais e às boas traduções do estagirita no Ocidente, as doutrinas aristotélicas que os escolásticos adotam são interpretações e releituras, principalmente aquelas feitas entre os séculos XII e XIV. A vertente escotista do Curso Serenense claramente modifica como as noções da Física aristotélica se apresentam e se provam.

Em relação à Física de Pôncio, outro franciscano de base escotista, podemos identificar alguns aspectos em comum. A saber, as proposições VI e VII, quanto à imobilidade própria da Terra e a afirmação de que o movimento da matéria do lugar não significa movimento formal do lugar, estão apresentadas aqui de maneira quase igual, até mesmo no tipo de exemplo utilizado (o ar que circunda a superfície terrestre). As proposições XIV e XVI não são particularmente controversas no contexto escotista, e a conclusão de XVII, sobre a possibilidade de Deus criar corpos sem um lugar, que aqui encontramos, é expressa de uma maneira bem próxima a como o foi na Q2 de Pôncio (1672, p. 540). No entanto, apesar dessas conclusões em comum com Pôncio, nenhuma atribuição do autor à existência ou natureza do espaço imaginário

se aproxima daquela do irlandês, o que caracteriza um distanciamento entre os dois autores em matéria particularmente importante para a análise realizada.

Quanto à relação entre nosso manuscrito estudado e a Física de Pourchot, não há pontos de contato específico. De fato, existem várias contradições diretas, no Curso Serenense, às ideias de Pourchot sobre o lugar. É proveitoso ver como essas contradições se dão, porém. Temos algumas ideias no texto franciscano que, ao reproduzir conceitos muito bem estabelecidos dentro da Física escolástica, ao mesmo tempo representam uma continuidade da afirmação desses princípios (em oposição aos sistemas cartesiano e newtoniano) e também asseguram que, dentro desse universo de noções escolásticas, esses conceitos não sejam nada controversos. Exemplos disso são as afirmações quanto à definição de lugar como superfície continente e a imobilidade do lugar.

Outras afirmações do manuscrito não são tão universalmente aceitas e/ou reproduzidas dentro do universo da Escolástica, mas também não entram em conformidade com os cartesianos como Pourchot. Exemplo disso pode ser a proposição VII, sobre movimento material e formal, que é identificada por Pôncio como um pouco controversa, com questionamentos escolásticos (1672, p. 540), mas que busca afirmar a imobilidade do lugar aristotélico, ou seja, discorda completamente do esforço de reconciliação de Pourchot, que afirma tanto a superfície côncava como lugar, quanto a mobilidade dele.

Outras proposições, como todas aquelas quanto ao espaço imaginário, estão lidando com uma noção de lugar e espaço que é completamente alheia à posição de Pourchot, visto que esse conceito não aparece no autor francês. Podemos também afirmar que o uso da Divina Substância como ponto de referência para o movimento local do *mundus* foge totalmente da tendência que Pourchot segue, de que não existem pontos de referência imóveis no Universo, além de inserir a consideração teológica em uma discussão que, segundo Pourchot, parece ser de caráter bem mais experimental.

Há, também, um conceito em que podemos enxergar aproximações muito tênues entre o Curso Serenense e a perspectiva cartesiana no geral. Aqui falamos precisamente da proposição XV, com sua utilização da ideia de contenção por razão eminentíssima que pode ser tanto de matriz escolástica quanto cartesiana. Uma questão que se mantém em aberto é: existe, nas considerações do manuscrito sobre lugar e espaço, lastro para identificarmos conclusões que sejam até pós-cartesianas ou newtonianas? Quando considerado no todo, isso pareceria improvável. No entanto, o que motiva a questão é a presença do termo “*gravitature*” no anexo do fólio 511, cujo contexto de utilização naquela época ainda não nos ilumina, mas que pode apresentar uma ótima oportunidade de pesquisa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência de trabalho junto ao Ms. 380 é um privilégio e uma oportunidade em vários motivos. Primeiramente, reconhecemos que abordar um manuscrito tão extenso, de formas e conteúdos complexos, é uma tarefa que enseja estudo e atenção específicos. Uma dissertação de mestrado seria inviável se fosse seu objetivo contemplar um estudo paleográfico, uma edição diplomática e/ou uma análise de conteúdo de uma seção sequer de tal texto. Por esses motivos, mantivemos aqui um recorte bastante específico não apenas para o capítulo de análise do texto do manuscrito em si, mas também ao longo de todos os capítulos do trabalho.

Em segundo lugar, o fazer da pesquisa com fontes primárias leva a um desenvolvimento notório do pesquisador, cujo trabalho se adapta às especificidades de seu documento. Nesse fazer, toda presença e ausência de termos, elementos, a própria forma de organização textual do objeto de estudo, declaram algo. Aqui também se percebe a limitação do tempo e do que se propõe de uma dissertação; foi possível organizar um conjunto de informações que melhor se adapta à leitura do texto, e apenas a uma seção do texto pôde ser garantida uma devida atenção investigativa. Certamente maior experiência no estudo de manuscritos filosóficos poderia suscitar conclusões de que este trabalho não contém, embora a reunião de referenciais tenha sido importante para o entendimento do que aqui se apresenta.

O documento que escolhemos como objeto de estudo representa também uma nova maneira de afirmação da filosofia colonial brasileira. Contra os equívocos que por tanto tempo foram defendidos em nossa comunidade filosófica, como aqueles que indicamos em Romero, Barreto e Paim, trazer a público informação sistemática sobre novas fontes desse conhecimento se justifica pela magnitude do que é, continuamente, superar um entendimento que excluía o Brasil e seu povo dos fluxos do pensamento filosófico por muitas épocas. A redescoberta de um manuscrito com 871 fólios, cuja extensão é repleta de novas informações, cumpre esse papel. Os arquivos ainda têm mais a nos dizer; basta o interesse e o trabalho da pesquisa nesse promissor campo.

O Curso Serenense também demonstra, por sua existência, que as vias do ensino no Brasil colonial são mais variadas do que nos acostumamos a crer. Para além dos colégios jesuíticos, eles próprios, por vezes, subestimados em volume e divulgação científicas, as realidades da didática e do ensino que ocorria em outras partes do território, pela atuação de outras ordens religiosas, precisa de fontes e atenção em pesquisa. Cremos que essa apresentação do Curso Serenense em formato de dissertação, mais extensa, também contribui para com esse

esforço ainda mais amplo do trabalho com as fontes educacionais brasileiras daquele período. A exploração desses dois campos de pesquisa a partir de uma fonte primária valoriza o percurso teórico do trabalho e, de forma mais importante do que apresentar conclusões definitivas, propõe novas questões a serem exploradas, repensadas, descobertas e explicadas.

À guisa de elementos que podemos recobrar nesse momento, é válido dizer que uma melhor compreensão do que era a Capitania de Mato Grosso na década de 1750, e a cidade de Vila Bela, ajudam a construir uma visão de como seria possível termos ali um colégio franciscano. Mas no que consiste um colégio? A questão da autoria do manuscrito nos permite elaborar que existam duas pessoas envolvidas com o texto, sejam de forma direta ou indireta: Frei Manuel dos Anjos e Frei Inácio de São José. Nesse ínterim, não identificamos muitas informações que permitam associar o texto mais diretamente a um ou a outro, considerando assim Manuel dos Anjos como primeiro autor, segundo modelo de atribuição derivado dos textos jesuíticos contemporâneos de Bento da Fonseca. Para além do que o Ms. 380 declara, e esses dois nomes, ainda não temos outros indícios do Colégio Serenense ou de pessoas associadas a ele. Podemos estar falando aqui de uma iniciativa que não se cumpriu, de um texto de um só frei-professor que ali passou, ou de algo um pouco mais duradouro, embora não tenhamos encontrado, por agora, fontes franciscanas que insiram o Colégio Serenense dentro da institucionalidade daquela ordem religiosa. Pensamos, porém, que o disposto no capítulo sobre Vila Bela deixa entrever uma realidade complexa na qual essas possibilidades eram plausíveis.

O estudo paleográfico preliminar foi redigido com a função essencial de apresentar o texto em sua forma material. Aqui, reconhecemos que outros pesquisadores têm tanto ou mais a contribuir a partir do que já está disposto, trazendo novas informações e percepções para desvelar amiúde o que está subjacente no manuscrito em si. O estudo feito serve uma informação detalhada quanto ao redator do texto, que julgamos ser uma mão. Apresentamos também dois aspectos curiosos do texto, os anexos e os diagramas, os primeiros dos quais pudemos também analisar com maior foco no capítulo 3. Certamente esses elementos podem permitir outras abordagens de pesquisa quanto ao corpo do texto.

A descrição do conteúdo do manuscrito nos permite consolidar a ideia do mesmo como um compêndio filosófico, segundo o gênero textual do *cursus philosophicus*. A divisão tripartite dos cursos filosóficos da Segunda Escolástica se mantém nesse documento, vislumbrando uma tradição filosófica aos moldes daquela produzida e reproduzida com base no que faziam os estudos das ordens religiosas europeias. Embora identifiquemos que esse modelo caracteriza os livros da Lógica e as seções da Física que já foram transcritas e/ou estudadas, pesquisa posterior

tem a chance de observar como se constrói a totalidade do texto, incluso as partes não transcritas que constam dos fólhos derradeiros da Física e o livro da Metafísica.

Mantém-se, quanto ao conteúdo, uma lacuna importante que, não obstante, não foi objetivo deste trabalho por razões de limitações: por que a Física é tão eminente no Curso Serenense? Temos um questionamento muito parecido na pesquisa de Carvalho (2018), que se propôs a explicar o porquê de uma Física tão substancial nos cursos conimbricenses, ao que responde que a Física, como filosofia natural, é um complemento que compreende a natureza também dentro do quadro da criação e providência divinas. Isso pode ser levado em consideração para nosso caso, mas talvez não apenas: seria à condição de encontrar na Física do Curso Serenense maiores indícios dessa apresentação, o que pode ser proposto para artigo a partir daqui.

Um trabalho que se dedique a responder isso necessitaria uma crítica externa bem mais substancial frente a outros escritos franciscanos em diferentes épocas. Neste trabalho, os franciscanos figuram em relação a dois contextos diferentes: sua atuação e estudos no Brasil e a natureza de seus estudos filosóficos em geral. Os próprios estudos foram assunto polêmico durante muito tempo entre os franciscanos, com sua revitalização sendo indicada, entre os irmãos da Observância, a partir da atuação de Bernardino de Sena (Moreira in Azevedo, 2000, p. 274). Também aqui temos notado que, desde o período medieval, a Ordem se destacou pela proeminência dos estudos em filosofia prática e não necessariamente na filosofia natural (Roest, 2000, p. 142-144). Reunir textos franciscanos de outras épocas e lugares, além do que possamos ter dentre a produção da Ordem na América Latina colonial, seria interessante para comparar qual seria a proeminência da Física nessas obras, como se percebe no texto do Mato Grosso.

A proposta dessa pesquisa, apesar de não conseguir englobar uma resposta ou uma hipótese quanto à Física, buscou escolher um tema dentre os que constam nesse livro do Ms. 380 para um estudo mais aprofundado em um recorte simples. A categoria do lugar, por sua importância para a definição de vários princípios da *physica generalis*, foi escolhida para essa análise, o que se justificou mais ainda a partir da observação de que essa parte do texto do Serenense contava com dois anexos, um elemento material que nos interessava investigar, se possível. Realizada essa parte do trabalho, pudemos concluir que esses anexos contêm elucubrações bastante específicas que se relacionam com os assuntos do corpo do texto, e nos propõem variadas informações para prosseguir o estudo do manuscrito.

Quanto aos conteúdos que constroem a visão de lugar do autor, pudemos concluir três grandes elementos. Primeiramente, o texto não apresenta aproximações convincentes com o entendimento cartesiano da época, que ainda era considerado inovador para o contexto de uma

ordem religiosa. Assim, caracteriza-se por uma abordagem que, em linhas gerais, é tradicionalmente escolástica e que lida com conceitos de matriz aristotélica em suas roupagens e reinterpretações pós-medievais e advindas também dos comentaristas do início da Idade Moderna. Em segundo lugar, sua forma também é tradicional, organizada no esquema dialético de proposições, argumentos, contra-argumentos e provas.

A terceira conclusão é particularmente importante, pois tem a ver com quais são exatamente as proposições do texto, entre as quais levantamos 25 que estão dispostas no Quadro 5. Ali vemos a preponderância de temas muito caros à ideia escolástica do lugar, como a defesa de uma noção de base aristotélica, mas que busca também reconciliar com esta os princípios do movimento e as considerações teológicas quanto à presença divina no mundo. Em particular, chamamos a atenção à discussão promovida pelo autor quanto ao espaço imaginário, em que nos utilizamos de referenciais adicionais para a crítica externa do texto, comparando-o com outros pensadores do lugar na Filosofia entre os séculos XIV e XVII. Fazer esse estudo nos permitiu identificar que a ideia de espaço imaginário que o autor do Curso Serenense defende é consideravelmente única, não encontrando muitos conceitos que estejam espelhados nas outras autoridades que levantamos. Esse achado parece ser o mais relevante do trabalho diretamente com o texto, e uma possível reavaliação e ratificação do que temos até agora também pode se provar uma valiosa avenida de pesquisa.

Cabe a este trabalho finalizar a discussão sobre o Curso Serenense, talvez, da forma mais simples possível: reafirmando sua existência e sua importância. Em algum momento próximo a 1756, foi produzido um curso de Filosofia completo que declara ser, e é provável que seja, oriundo do Brasil colonial. Esse curso aponta um colégio colonial, de orientação franciscana, que a História, atualmente, não registra em seus autos; seu local é a capital da província do Mato Grosso. O que pôde ser analisado do texto até o presente momento indica uma abordagem filosófica bastante alinhada com as bases aristotélicas do Ocidente medieval e moderno, pré-cartesiano e pré-newtoniano. Não obstante, ele levanta mais questões que responde: um de seus conceitos, o de espaço imaginário, foge aos limites de outras definições produzidas por autoridades do estudo filosófico para aquele tempo e espaço. Assim fazendo, prova de modo amostral que mais do documento precisa ser estudado com rigor, em busca de satisfazer os mistérios históricos e filosóficos que ele nos apresenta.

Os objetivos a serem alcançados, a partir desta pesquisa, servem ao mesmo propósito dela: o do fortalecimento do campo de estudos de Filosofia Brasileira, sendo nossa área de atuação específica o desvelar dos textos da filosofia colonial nacional. Esse objetivo continua a ser perseguido em fluxo contínuo por iniciativas como as do grupo de pesquisa *Studia*

*Brasiliensia*, ao qual este autor deve filiação, e o projeto associado *Scripta Brasiliensia*, que em 2023 recebeu aprovação na Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG) para a produção de edições diplomáticas e críticas dos textos filosóficos do Brasil colonial. Eventualmente, o trabalho em torno do Ms. 380 fia-se na possibilidade de incrementar tudo que possamos para viabilizar edição do texto completo em anos vindouros.

## REFERÊNCIAS

### TEXTOS FILOSÓFICOS

Berona, Mauritius a. **Praelectiones philosophicae: Tomus Tertius**. Basiléia: Emmanuel Thurneisen, 1780.

Palanco, Francisco, O.Minim. **Cursus philosophicus: Pars Prima**. Lyon: Antoine Boudet, 1717.

Palanco, Francisco. **Cursus philosophicus: Pars Tertia**. Villanova: [s.n.], 1718.

Poncius, Johannes. **Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer**. Lyon: Pierre Borde; Jean Arnaud, 1672.

Pourchot, Edmond. **Institutiones Philosophicae: Tomus Primus**. Veneza: Giovanni Manfrè, 1733.

Pourchot, Edmond. **Institutiones Philosophicae: Tomus Secundus**. Lyon: Antoine Boudet, 1711.

Pourchot, Edmond. **Institutiones Philosophicae: Tomus Tertius**. Pádua: Typographia Seminarii Patavini, 1751a.

Pourchot, Edmond. **Institutiones Philosophicae: Tomus Quartus**. Pádua: Typographia Seminarii Patavini, 1751b.

Porto. BPMP Ms. 380. Emmanuel ab Angelis. *Compendium Philosophicum et Recompilatum* (1756). Manuscrito.

Regius, Henricus. **Fundamenta Physices**. Amsterdã: Lowijs Elzevier, 1646.

### METODOLOGIA E CRÍTICA TEXTUAL

Berwanger, Ana Regina; Leal, João Eurípedes Franklin. **Noções de Paleografia e de Diplomática**. Santa Maria: Fundação de Apoio a Tecnologia e Ciência - Editora UFSM, 2020.

Blecua, Alberto. **Manual de Critica Textual**. Madrid: Editorial Castalia, 1983.

Collingwood, Robin George. **The Idea of History**. Oxford: Oxford University Press on Demand, 1994.

Gatti, B. A. **Algumas considerações sobre procedimentos metodológicos nas pesquisas educacionais**. In: *EccoS Rev. Cient.*, UNINOVE, São Paulo: (1): 63-79, dez. 1999.

Laboratório de Pensamento Político. **Abordagens e técnicas de pesquisa na área de história intelectual**. PEPOL Working Papers, Campinas, n. 2, jun. 2021.

Luft, Eduardo. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

Marques, Lúcio Álvaro. Aportes metodológicos à pesquisa em filosofia colonial brasileira. In: PFB (ed.) **Dicionário do Pensamento Filosófico Brasileiro**, 2022.

Marques, Lúcio Álvaro. **Habemus cursum philosophicum**. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 47, n. 147, p. 165-178, jan./abr. 2020.

Mendes, Marlene Gomes. **Crítica textual: volume 1**. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2015.

Mendes, Marlene Gomes; Ambrosoli, Silvana dos Santos. **Crítica textual: V. 2**. Rio de Janeiro: Fundação Cecierj, 2016.

Rossetti, Livio. **Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”**. São Paulo: Paulus, 2006.

Skinner, Quentin. **Visions of Politics: Volume 1, Regarding Method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

## HISTÓRIA GERAL E REGIONAL

Almeida, André Ferrand de. A viagem de José Gonçalves da Fonseca e a cartografia do rio Madeira (1749-1752). **Anais do Museu Paulista**, v. 17, n. 2, 2009.

Amado, Janaína; Anzai, Leny Caselli. **Anais de Vila Bela, 1734-1789**. Cuiabá: EdUFMT, 2006.

Anzai, Leny Caselli. Missões de Chiquitos e Moxos e a capitania de Mato Grosso. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, v. VII, n. 13/14, p. 253–262, 2008.

Araujo, Renata Malcher de. A urbanização da Amazônia e do Mato Grosso no século XVIII: povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da coroa e dos povos. **Anais do Museu Paulista**, v. 20, n. 1, p. 41–76, 2012.

Araujo, Renata Malcher de. **A urbanização do Mato Grosso no século XVIII: discurso e método**. Dissertação de Doutorado em História da Arte, Universidade Nova de Lisboa; Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2000.

Assis, Edvaldo de. **Contribuição para o estudo do negro em Mato Grosso**. Cuiabá: Edições UFMT/PROED, 1988.

Astrain, Antonio. **Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España: Nickel, Oliva, Noyelle, González, 1652-1705**. Madri: Administración de Razón y Fe, 1920.

Beaurepaire-Rohan, Henrique de. **Anais de Mato Grosso**. Cuiabá: Instituto Histórico e Geográfico do Estado do Mato Grosso, 2001.

Bethell, Leslie. **História da América Latina: América Latina Colonial**. São Paulo: EdUSP, 1997.

Biblioteca Pública Municipal do Porto. **Catálogo da Bibliotheca Pública Municipal do Porto. Índice preparatório do catálogo dos manuscritos. 9º fascículo – Philosophia**. Porto: Imprensa Civilização, 1896.

Block, David. **Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

Campos, R. D. da S. Vida e biblioteca de José Barbosa de Sá. **Fronteiras**, v. 17, n. 29, p. 97–119, 2015.

Canavarros, Otávio. **O poder metropolitano em Cuiabá (1727-1752)**. Cuiabá: Entrelinhas, 2004.

Canova, Loiva. **Os Paresi na conquista portuguesa de Mato Grosso (1719-1757)**. Cuiabá: EdUFMT, 2019.

Costa, M. G. da. Inéditos de Filosofia da Biblioteca do Porto. **Revista Portuguesa de Filosofia**, t. 12, fasc. 1, p. 55-94, 1956.

Davidson, David M. **Rivers and empire: the Madeira route and the incorporation of the Brazilian Far-West, 1737-1808**. Tese de Doutorado em História Moderna, Yale University, 1970.

Denevan, William M. **The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia**. Berkeley: University of California Press, 1966.

Garcia, Romyr Conde. Espaço do povo e espaço do rei da terra da conquista: Vila Bela, Cuiabá e os seus distintos espaços. **Revista História e Diversidade**, v. 8, n. 1, p. 220–235, 2016.

Hespanha, António Manuel. Aristocratic Succession in Portugal (16th-19th centuries). In: Cabral, João Pina; Lima, Antónia Pedroso de (dir.). **Elites: Choice, Leadership and Succession**. Oxford: Berg, pp. 133-148, 2000.

Holanda, Sérgio Buarque de. **O Extremo Oeste**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Hoornaert, Eduardo. **História da Igreja no Brasil: interpretação a partir do povo. Primeira Época**. Petrópolis: Vozes, 1977.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Brasileiro de 2022: População e domicílios, Primeiros resultados**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.html?=&t=resultados>. Acesso em 02 jul. 2023.

Jesus, Nauk Maria de. A capitania de Mato Grosso: história, historiografia e fontes. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 5, n. 2, p. 93–113, 2012.

Jesus, Nauk Maria de. O contrabando na fronteira oeste da América Portuguesa no século XVIII. **História Revista (Goiânia)**, v. 22, n. 3, p. 70–86, 2017.

Langer, Erick D. **Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830–1949**. Durham: Duke University Press, 2009.

Marin, J. R. A criação da prelazia de Registro do Araguaia em 1914: as ofensivas da Santa Sé ao Serviço de Proteção ao Índio. **Revista de História**, n. 181, p. 1-30, 2022.

Meireles, M. A.; Cabral, L. Documentos relativos ao Brasil existentes na Biblioteca Pública Municipal do Porto. **Acervo**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 29–46, 2012.

Nogueira, Carlos Eugênio. Geografia histórica de uma fronteira: a borda oeste da América Portuguesa (1700-1800). **Boletim Gaúcho de Geografia**, v. 47, n. 1, p. 12–39, 2020.

Nogueira, Carlos Eugênio. **Nos Sertões do Poente: conquista e colonização do Brasil Central**. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, 2008.

Parma, Mônica Grôppo; Beraldo, Heloisa; Mendes, Isolda de Castro. Study of a Brazilian manuscript from the 18th century: Physicochemical identification of inks compositions and elucidation of painting techniques. **Journal of Cultural Heritage**, v. 59, p. 113–119, 2023.

Rezende, Tadeu V.F. de. **A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição das fronteiras**. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

Rosa, Carlos Alberto (org.) et al. **A terra da conquista: História de Mato Grosso Colonial**. Cuiabá: Editora Adriana, 2003.

Silva, Maria Beatriz Nizza da. **Cultura letrada e cultura oral no Rio de Janeiro dos vice-reis**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

Silva, Martiniano José da. **Quilombos do Brasil Central: séculos XVIII e XIX (1719-1888). Introdução ao estudo da escravidão**. Dissertação de Mestrado em História, 1998.

Silva, Paulo Pitaluga Costa e. **Dicionário biográfico Mato-Grossense: período colonial - 1524/1822**. Cuiabá: Carlini e Caniato Editorial, 2005.

Silva, Vanda da. A concessão de sesmaria na Capitania de Mato Grosso. **Fronteiras: Revista de História**, v. 17, n. 29, p. 11–33, 2015.

Suzuki, Yumiko Takamoto. **Annaes do Sennado da Camara do Cuyabá, 1719-1830**. Cuiabá: Entrelinhas; Arquivo Público do Mato Grosso, 2007.

Volpato, Luiza Rios Ricci. **Mato Grosso: Ouro e miséria no antemural da colônia**. 1980. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.

Bakker, Frederik; Bellis, Delphine; Palmerino, Carla Rita. **Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period**. Nova York: Springer, 2018.

Brockliss, Laurence. **The Moment of No Return: The University of Paris and the Death of Aristotelianism**. Nova York: Springer, 2006.

Calvino, Italo. **As Cidades Invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Calazans, Francisco José. As reformas pombalinas e a educação no Brasil: as reformas pombalinas e seu impacto sobre a colônia. **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. 18, n. 2, p. 5-41, 1992.

Campos, F. A. Uma disputa escolástica no século XVIII. Documentário de filosofia no Brasil. **Revista Brasileira de Filosofia**, v. XVII, p. 203-208, 1967.

Des Chene, Dennis. **Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought**. Ithaca: Cornell University Press, 2018.

Duhem, Pierre; Ariew, Roger (ed.) (trad.). **Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void and the Plurality of Worlds**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Farrell, Allan P. **The Jesuit Ratio Studiorum of 1599**. Washington D.C.: Conference of Major Superiors of Jesuits, 1970.

Franca, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: o "Ratio Studiorum"**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

Gomes, Josué Pinharanda. **Os Conimbricenses**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

Gorham, Geoffrey. Descartes on the Infinity of Space vs. Time. In: Nachtomy, Ohad; Winegar, Reed (eds.). **Infinity in Early Modern Philosophy**. Nova York: Springer, 2018, p. 45-61.

Grant, Edward. Medieval and Seventeenth-Century Conceptions of an Infinite Void Space beyond the Cosmos. **Isis**, Chicago, v. 60, n. 1, p. 39-60, 1969.

Grant, Edward. **Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Grendler, Paul F. **Humanism, Universities, and Jesuit Education in Late Renaissance Italy**. Leiden: Brill, 2022.

Kretzmann, Norman; Kenny, Anthony; Pinborg, Jan; *et al.* **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Kretzmann, Norman; Stump, Eleonore. **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Leijenhorst, Cees. Jesuit Concepts of Spatium Imaginarium and Thomas Hobbes's Doctrine of Space. **Early Science and Medicine**, v. 1, n. 3, 1996, p. 355-380.

Margutti, Paulo Roberto. **História da filosofia do Brasil: 2ª parte. A ruptura iluminista (1808-1843)**. São Paulo: Loyola, 2020.

Marques, Lúcio Álvaro. Metaphysica de ente reali. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 45, n. 141, pp. 33-54, jan./abr. 2015.

Marques, Lúcio Álvaro. **A lógica da necessidade: o ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)**. Porto Alegre: Fi, 2018.

Marques, Lúcio Álvaro. Em busca de uma filosofia colonial brasileira. **Veritas**, Porto Alegre v. 66, n. 1, p. 1-12, 2021.

Marques, Lúcio Álvaro. **Formas da Filosofia Brasileira**. Porto Alegre: Fi, 2023.

Massimi, Marina; Pécora, Alcir. **Apologia das letras humanas: a educação retórico-poética em dois colégios jesuíticos da Bahia**. São Paulo: EdUSP, 2022.

Paim, A. **Etapas iniciais da filosofia brasileira**. Londrina: UEL, 1998.

Parsons, Terence. The Traditional Square of Opposition. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)**, recurso online, 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/square/>>. Acesso em 9 jun. 2023.

Piaia, Gregorio; Santinello, Giovanni. **Models of the History of Philosophy: Volume II: From Cartesian Age to Brucker**. Berlin/Heidelberg: Springer Science & Business Media, 2010.

Pich, R.H. Positio impossibilis and concept formation: Duns Scotus on the Concept of infinite Being. **Patristica et Mediævalia**, v. 30, p. 45-82, 1 jun. 2009.

Romero, Silvio. **A Filosofia no Brasil: ensaio crítico**. Porto Alegre: Deutsche Zeitung, 1878.

Ruckstadter, Flávio Massami Martins; Ruckstadter, Vanessa Campos Mariano. As origens do ensino de história no Brasil colonial: apresentação do epitome cronológico, genealógico e histórico do padre jesuíta António Maria Bonucci. **Revista HISTEDBR On-line**, v. 10, n. 37e, p. 76, 2012.

Salis, Rita. Is Aristotle's Place really a surface? On Aristotle's concepts of place in Physics IV and Categories 6. **Facta Universitatis: Philosophy, Sociology, Psychology and History**. Nis, v. 17, n. 3, p. 159-167, 2018.

Santos d Souza, Juarlyson Jhones. O Colégio Jesuíta da Bahia e a formação de círculos letrados nas duas últimas décadas do século XVI: os casos de Bento Teixeira e Bartolomeu Frago. **Territórios e Fronteiras**, v. 8, n. 2, 2015.

Shigunov Neto, A.; Strieder, D.M.; Silva, A.C. da. A reforma pombalina e suas implicações para a educação brasileira em meados do século XVIII. **Tendências Pedagógicas**, v. 33, p. 117-126, 2019.

Slowik, Edward. Descartes, Spacetime, and Relational Motion. **Philosophy of Science**, Chicago, v. 66, n. 1, pp. 117-139, 1999.

Yang, June. John Norris. In: Zalta, E.N.; Nodelman, U. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/john-norris/>>. Acesso em 02 dez. 2023.

## FRANCISCANOS E EDUCAÇÃO FRANCISCANA

Bianchi, Luca. *Aristotle Among Thirteenth-Century Franciscans: Some Preliminary Remarks*. In: Emery, Kent; Courtenay, William J.; Metzger, Stephen M. (Orgs.). **Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008**. Turnhout: Brepols, 2012.

Bennett, Jonathan. *Descartes on Causation*. In: Bennett, Jonathan. **Learning from Six Philosophers, volume 1**. Oxford: Oxford Academic, 2001.

Conceição, Apolinário da. **Primazia seráfica na regiam da América**. Lisboa: Oficina de Antonio Sousa de Silva, 1733.

Ferreira-Alves, Natália Marinho. **Os Franciscanos no Mundo Português III: O Legado Franciscano**. Porto: CEPESE, 2013.

Iglesias, Tania Conceição. Fontes franciscanas: os franciscanos na historiografia do Brasil e na história da educação brasileira. **Revista HISTEDBR On-line**, v. 11, n. 43, p. 254–267, 2012.

Jaboatão, Antônio de Santa Maria. **Novo orbe serafico brasilico ou Chronica dos frades Menores da provincia do Brasil, Parte I**. Rio de Janeiro: Typographia Brasiliense, 1858.

Jaboatão, Antônio de Santa Maria. **Novo orbe serafico brasilico ou Chronica dos frades Menores da provincia do Brasil, Parte II**. Rio de Janeiro: Typographia Brasiliense, 1858.

Meirinhos, José Francisco. **João Duns Escoto (c. 1265 – 1308). Subsídios bibliográficos**. Porto: Editora do Gabinete de Filosofia Medieval, 2008.

Merino, José Antonio; Fresneda, Francisco Martínez. **Manual de Filosofia Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 2006.

Mixson, James; Roest, Bert. **A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond**. Leiden: Brill, 2015.

Moreira, António Montes. Franciscanos. In: Azevedo, Carlos Moreira (org.). **Dicionário de história religiosa de Portugal**. Rio de Mouro: Centro de Estudos de História Religiosa - UCP, 2000.

Oliveira, C. M. S. Os franciscanos na Paraíba: formação religiosa, instrução e livraria conventual (séculos XVIII e XIX). **História da Educação**, v. 21, n. 53, p. 120–143, set. 2017.

Roest, Bert. **A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)**. Leiden: Brill, 2000.

Roest, Bert. **Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220-1650**. Leiden: Brill, 2014.

Sangenis, Luiz Fernando Conde. **Gênese do pensamento único em educação: franciscanismo e jesuitismo na história da educação brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2006.

Senocak, Neslihan. *The Franciscan Studium Generale: A New Interpretation*. In: Emery, Kent; Courtenay, William J.; Metzger, Stephen M. (Orgs.). **Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008**. Turnhout: Brepols, 2012.

Titton, Gentil Avelino. A reforma da Província Franciscana da Imaculada Conceição (I). **Revista de História**, v. 41, n. 84, 1970a.

Titton, Gentil Avelino. A reforma da Província Franciscana da Imaculada Conceição (II). **Revista de História**, v. 42, n. 85, 1970b.

Titton, Gentil Avelino. A reforma da Província Franciscana da Imaculada Conceição (III). **Revista de História**, v. 43, n. 87, 1971.

Titton, Gentil Avelino. A reforma da Província Franciscana da Imaculada Conceição (IV). **Revista de História**, v. 44, n. 89, 1972.

Toledo, César de Alencar Arnaut de; Barboza, Marcos Ayres. A atuação educativa, missionária e pastoral dos franciscanos no Brasil colonial nas páginas da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 20, n. 1, p. e111, 2020.

Willeke, Venâncio. **Franciscanos na história do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977.

Willeke, Venâncio. **Missões franciscanas no Brasil 1500/1975**. Petrópolis: Vozes, 1974.