

ALAIN GUILLERMOU

SANTO INÁCIO DE LOYOLA

e a Companhia de Jesus

MESTRES ESPIRITUAIS

AGIR

JÁ PUBLICADOS:

ÉMILE DERMENGHEM

MAOMÉ

e a tradição islâmica

HENRI MARROU

SANTO AGOSTINHO

e o agostinismo

CLAUDE TRESMONTANT

SÃO PAULO

e o mistério de Cristo

MAURICE PERCHERON

BUDA

e o budismo

IVAN GOBRY

SÃO FRANCISCO DE ASSIS

e o espírito franciscano

MICHELINE SAUVAGE

SÓCRATES

e o consciência do homem

DENISE E ROBERT BARRAT

CARLOS DE FOUCAULD

e a fraternidade

DOM CLAUDE J. NESMY

SÃO BENTO

e a vida monástica

M. D. CHENU O. P.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

e a teologia

ALAIN GUILLERMOU

SANTO INÁCIO DE LOYOLA

e a Companhia de Jesus

LIVRARIA AGIR EDITORA

Paris

OCEANO
ATLÂNTICO

Loiola • Aspésia
GUIPÚZCOA • Pamplona

LEÃO

Najera

NAVARRA

CASTELA VELHA

ARAGÃO

Mauresa

Lérida •

Montserrat

Barcelona

Arévalo

Alcalá de Henares

Madrid

• Toledo

CASTELA NOVA

VALÊNCIA

• Valência

MEDITERRÂNEO

0 100 200 Km.

SANTO INÁCIO DE LOYOLA
e a Companhia de Jesus



ALAIN GUILLERMOU

SANTO INÁCIO DE LOYOLA
e a Companhia de Jesus

MESTRES ESPIRITUAIS

TRADUÇÃO DE

MARIA DA GLÓRIA PEREIRA PINTO ALCURE

1973

Livraria **AGIR** *Editora*

RIO DE JANEIRO

Copyright © de
ARTES GRAFICAS INDÚSTRIAS REUNIDAS S. A.
(AGIR)

Traduzido do original francês: ST. IGNACE DE LOYOLA ET LA
COMPAGNIE DE JÉSUS, par Alain Guillerrou —
"Maitres Spirituels" — Aux ÉDITIONS DU SEUIL

NIHL. OBSTAT: R. ROUQUETTE S. J. CENS. DEP. PARIS
28 JUILLET 1960
IMPRIMATUR: J. HOTTOT, V. G., PARIS, 9 AOÛT 1960.

A ortografia deste volume está de
acordo com a Lei nº 5.765, de 18 de
dezembro de 1971.

Livraria **AGIR** *Editora*

R. Bráulio Gomes, 125 (ao lado da Bib. Mun.)	Rua México, 98 - B Telefone : 242 - 8327	R. Espírito Santo, 845 Loja 16
Telefone : 34-8300	C. Postal 3291-ZC-00	Telefone : 22-3038
Caixa Postal 6040	Rio de Janeiro	Caixa Postal 733
São Paulo, S. P.	Estado da Guanabara	Belo Horizonte-M.G.

Endereço Telegráfico: "AGIRSA"
ATENDEMOS A PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL

Í N D I C E

<i>VIDA DE SANTO INÁCIO</i>	3
<i>O MESTRE ESPIRITUAL</i>	49
A obediência	52
A contemplação na ação	58
<i>OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS</i>	61
Origens do método	62
Gênese interior dos exercícios	74
Estrutura dos exercícios	74
A primeira semana	77
A segunda semana	86
A terceira semana	94
A quarta semana	96
<i>AS CONSTITUIÇÕES</i>	113
<i>O DIÁRIO ESPIRITUAL</i>	121
<i>A HERANÇA</i>	129
As reduções do Paraguai	139
Os jesuítas e a querela jansenista	150
Os ritos chineses	161
Atualmente	170
Notas	178
Quadro Cronológico	181
Bibliografia	185
Índice Remissivo	187



A vida de Santo Inácio



difícil ligar Santo Inácio de Loyola a seu país natal, apesar do interesse que se tem, freqüentemente, com esse tipo de correlação, e também explicar, em função do aspecto físico de Gui-

púzcoa, o temperamento do Fundador, tal como se costuma imaginá-lo.

Em Aragão ou no planalto de Castela é que se deveria buscar essas áridas extensões varridas por um vento áspero que endurece os caracteres, porque a vida aí é rude, impiedosa para os fracos. Guipúzcoa, província do país basco espanhol, é uma região de vales profundos, mas não abruptos, no fundo dos quais serpenteiam cursos d'água, margeados de grandes árvores, entre campos férteis. Talvez, na época do santo, as encostas menos cultivadas não oferecessem esse salpicado de casinhas brancas, que em certos lugares humanizam tão alegremente a paisagem. A vegetação era, sem dúvida, igualmente copada e as povoações já enfileiravam ao longo dos rios suas altas construções, juntas umas das outras, vazadas de pequeninas janelas. As ruas, frescas e tortuosas, eram sem dúvida algumas vezes obstruídas, como ainda hoje o são, por uma lenta carroça levada por bois calmos, com

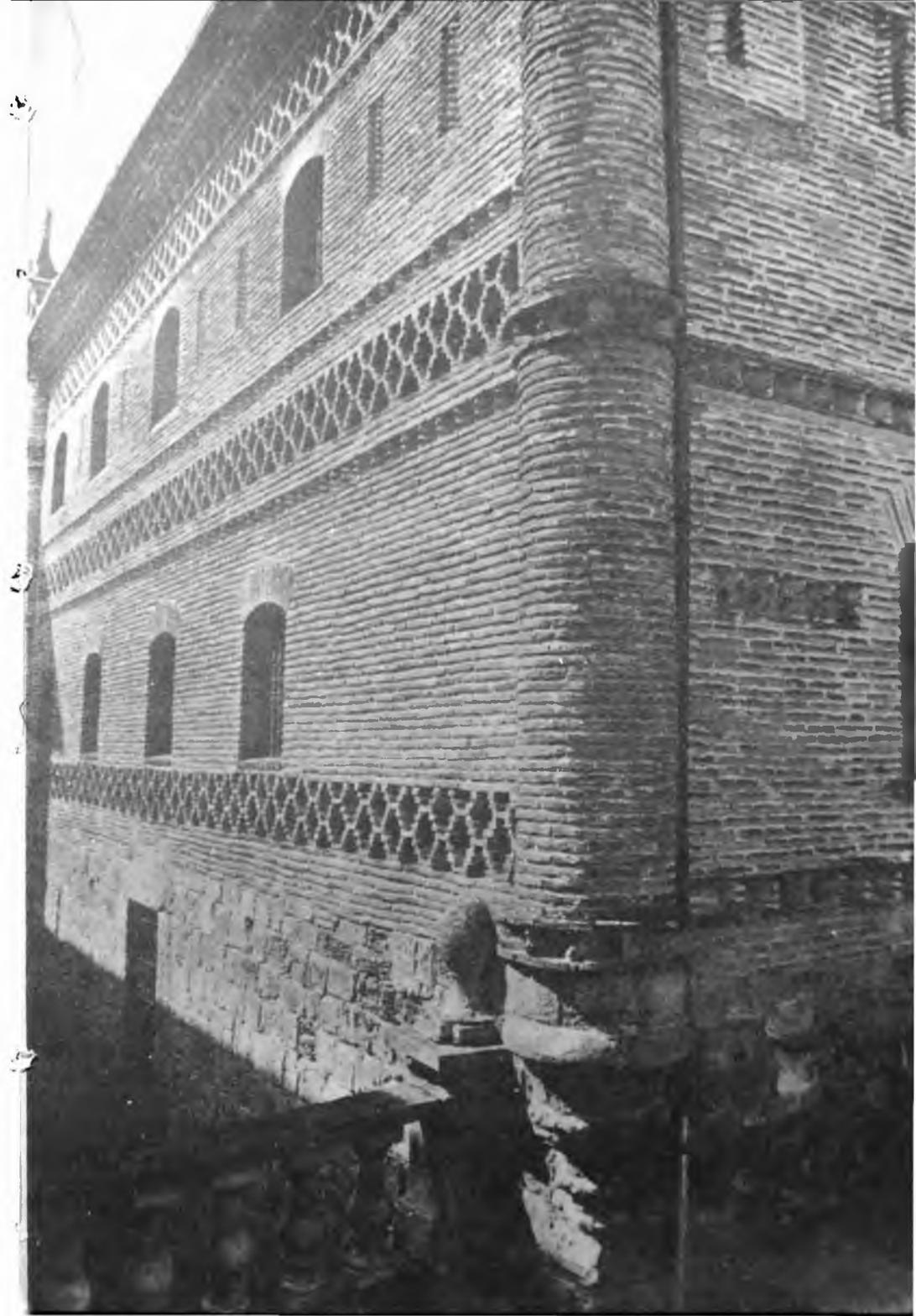
"A Glória de Santo Inácio", teto da Igreja de Gesù em Roma

a testa enfeitada por uma pele de carneiro e um filete de mosqueiros. A região é bucólica. Ignorando as verdades admitidas a respeito dos bascos e de sua vigorosa natureza, tomar-se-ia Guipúzcoa por uma Arcádia cantábrica povoada de pastores poetas e de pacíficos artesãos.

A história, entretanto, nos ensina que o país foi agitado sobretudo pelas querelas dos pequenos senhores locais. Alguns de seus castelos subsistem. O tipo mais comum é o da casa-torre, como o castelo dos Loyola, mais fazenda robusta que ninho de águia de burgrave, situado a dois quilômetros da cidadezinha de Azpétia. Vê-se ainda a parede da fachada, meio pedra, meio tijolo, engastada nas construções da residência dos jesuítas. Inácio veio ao mundo, em 1491, na noite de Natal, segundo consta, num cômodo baixo que servia de cavaliça. São controvérsios esses detalhes que tendem a assemelhar esse nascimento ao do Menino Jesus.

Sua mãe, que morreu cedo, era piedosa e ele próprio desde sua infância mostrou-se ligado à religião de seus avós que se manifestava, nessa época (e singularmente numa província um pouco retida como era Guipúzcoa), menos por uma vida cristã esclarecida e profunda que por uma fé extremamente arrebatada, provida de costumes devotos, como as peregrinações às ermidas, essas deliciosas capelinhas espalhadas pelo campo. Uma piedade deste gênero se aliava nesses nobres e até mesmo nos clérigos a preocupações muito distantes de um cristianismo puro: os senhores de Loyola, por exemplo, patronos da igreja paroquial de Azpétia, imiscuíram-se numa querela um tanto sórdida — tratava-se de foros culturais — que durante muito tempo opôs o clero local a uma comunidade de religiosas vinda instalar-se no país. É indispensável conhecer esse ambiente: em grande parte explica o horror que experimentará mais tarde Inácio de Loyola em relação ao dinheiro em geral e aos bens eclesiásticos em particular.

Nessa ocasião, o jovem Inácio está engajado, ele mesmo, numa carreira eclesiástica: muito novo, recebe a tonsura, sinal de que o destinavam a viver, um dia, de um benefício. Não parece que se tenha preocupado em levar com fervor ou compunção esta marca distintiva; tão logo deixou, adolescente, sua terra natal para servir na cidadezinha de Arévalo como pajem da corte de Juan Velasques de Cuellar — contador-mor, isto é, tesoureiro-geral dos reis de Castela —, leva a vida agradável de todo jovem espanhol que, “filho de algo”, fidalgo, tem assegurada uma carreira, sob a armadura ou sob a beca.



Não se conhece, aliás, esse período de sua adolescência. O próprio santo, na autobiografia que ditou a seu secretário, a resume em algumas palavras: "Até a idade de 26 anos foi um homem dedicado às vaidades do mundo e, sobretudo, comprazia-se no exercício das armas com grande e vão desejo de com isto ganhar fama." Não se poderia duvidar que tenha sido um tanto brigão — entretanto, um de seus biógrafos relata que rezava sempre uma oração à Virgem antes de bater-se em duelo. É provável também — e a esse respeito temos o testemunho de um homem santo, o padre Laínez, que se tornou Geral com a morte do Fundador — é provável que as vaidades do mundo, com as quais se comprazia o jovem cortesão, não fossem somente a preocupação de usar uma roupa elegante, nem o orgulho de andar à roda, num cavalo de torneio. Pior ainda, durante o carnaval de 1515, o jovem Inácio de Loyola, de regresso à terra natal — tinha então 24 anos —, entregou-se a certos excessos — e de tal gravidade que quiseram encarcerá-lo.

De que crimes "tão grandes" se tinha tornado culpado?



Aguazil Coletor de esmolas para o resgate dos cativos

Cenas da vida espanhola vistas por um viajante de Nuremberg em 1529 ▶



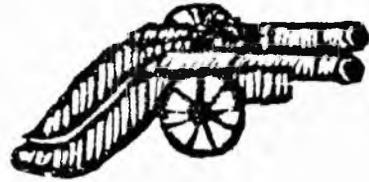
Um guerreiro basco



Castelã dirigindo-se à Igreja

Nunca se soube. Uma só coisa é certa, não houve morte. Rapto de mulher? Seqüestro de um adversário do clã dos Loyola, acompanhado de surra? Ambas as hipóteses foram aventadas. Ambas são plausíveis; entretanto, o mistério permanece completo. Pormenor interessante, o criminoso alega sua tonsura, de que por certo pouco se lembrava, para escapar à jurisdição leiga e comparecer diante de um tribunal eclesiástico. Sem esperar, aliás, que se lhe escolham os juizes que lhe convenham, galopa de um salto até Pamplona e se entrega, por sua própria vontade, à oficialidade diocesana. O caso não teve conseqüências, exceto um longo debate que apaixonou juizes leigos e juizes da Igreja, reclamando cada tribunal em altos brados o culpado.

Em 1516 — tinha 25 anos — Inácio deixa o serviço do tesoureiro-geral, caído em desgraça após um conflito com seu novo soberano, Carlos V, e passou à corte do vice-rei de Navarra, Antônio Manrique de Lara, duque de Najera. Em Najera, no coração de uma província anexada alguns anos antes à coroa de Castela por Fernando o Católico, a vida é tão agradável quanto no povoado de Arévalo, a despeito das ameaças de invasão que se fixam no Norte: Francisco I gostaria de ajudar os d'Albert a reconquistar a porção de sua Navarra, situada além dos Pirineus.



De fato, um exército atravessou a fronteira. A cidade de Pamplona, cuja cidadela é poderosamente fortificada, recebe a missão de barrar os assaltantes. O duque de Najera envia Inácio de Loyola para recrutar reforços entre os bascos: estes engrossarão os efetivos dos defensores. Escoltado por um punhado de homens, Inácio entra na cidadela no momento em que a guarnição da cidade, julgando a situação demasiado desconfortável, parte. Face aos franco-navarrenses, providos de excelente artilharia e que se tinham instalado na própria Pamplona, as tropas fiéis a Carlos V não têm a menor esperança de vencer: estão cercadas. Seu chefe, Herrera, sonha concluir uma trégua. Inácio, porém, encoraja vivamente seus companheiros de armas a recusar as condições que lhes são submetidas. A batalha será travada. Inácio se prepara para isto, com orações, sem dúvida, e também com uma confissão geral feita, não a um capelão — não havia nenhum —, mas a um amigo. Costume medieval cuja validade a Igreja reconhecia. Durante seis horas os franco-navarrenses deixaram cair sobre o fortim uma saraivada de balas. Inácio de Loyola foi a alma dessa honrosa façanha. Uma bala que o atingiu quebrou-lhe a perna direita abaixo do joelho. Estilhaços de pedra lhe contudem igualmente a perna esquerda. Ferido Inácio, o combate terminou. A ferida recebida em Pamplona não assinalou imediatamente uma mudança na alma de Inácio de Loyola. É verdade que, durante algumas semanas, vivas dores deviam ter ocupado o campo de sua consciência. Os franceses, que o trataram muito bem, após a capitulação da cidadela, fizeram-no escoltar até seu castelo natal.¹ Calcula-se o desconforto deste trajeto efetuado sobre uma liteira por um ferido, numa época em que a assepsia era desconhecida. Calcula-se, também, os sofrimentos que experimentou o paciente



Pamplona atacada pelos franceses

quando os cirurgiões em Loyola se acharam no dever de reduzir a fratura. A anestesia era igualmente desconhecida nessa época. Foi uma carnificina, dirá mais tarde o santo. Carnificina que, aliás, por sua própria vontade, renovou: porque um pedaço de osso excedia sob a pele depois que a ferida fechou e como sua perna pareceria mais tarde desgraciosa, especialmente por ocasião das cavalgadas, quando se deveria mostrar uma curva do joelho sem falha, ele exigiu uma nova operação. O osso foi posto a descoberto e serrado. Inácio não tremeu. Contentou-se em cerrar os punhos. Pouco tempo após ele percebeu que a perna operada ficaria mais curta que a outra. Por vontade ainda, submeteu-se à tortura: com cordas, polias e pesos, e ao preço de vivas dores, obteve um certo alongamento — mas de fraca amplitude. Conservou toda a vida uma ligeira claudicação que corrigiu mais tarde em Roma, pelo uso de um calçado de sola espessa.

Foi durante a convalescença consecutiva a esses episódios cirúrgicos que o jovem de 30 anos começou a meditar.

Seu futuro não lhe dava inquietude. Sua ferida gloriosa, longe de comprometer sua carreira, podia favorecê-la e até lhe valer uma compensação brilhante. Na verdade o que ele sonha são conquistas femininas. E nada mediócras. A dama de seus pensamentos é uma princesa de sangue real.² Imagina as proezas a que se entregará para servi-la e para se tornar digno dela. É talvez com o fito de imitar exemplos ilustres que pede aos que o cercam livros de cavalaria iguais àqueles com que se deleitava ainda há pouco em Arévalo ou em Najera. Senhores fazendeiros não praticavam esse gênero de literatura no país basco, em 1523... Então, Inácio de Loyola fixa sua atenção em dois trabalhos de alto luxo, magníficos *in-quarto* de notável encadernação e que se guardavam num armário — não, sem dúvida, para os



A *Legenda Dourada de Santo Adriano Mártir* ▲

À *cabeceira do convalescente a Legenda Dourada* ►

estudar todos os dias, mas como um quadro de valor ou uma peça de joalheria.

É admirável que o olhar de Inácio de Loyola tenha caído sobre esses dois livros. Não se poderia imaginar encontro mais milagroso que este: o cavaleiro ferido, que sonha façanhas heróicas e que na ocasião não tem senhor para servir, encontra na Legenda Dourada uma galeria de retratos altos em cores e narrativas fantásticas. Os personagens a serem imitados apresentam-se em grande número, tais os santos cuja vida é narrada em pormenor sobre os vitrais das catedrais. Mas, do mesmo modo como a visita aos vitrais leva ao altar-mor, a leitura da Legenda Dourada incita a conhecer o Senhor a quem todos esses cavaleiros da piedade heróica quiseram servir. Inácio só tinha que folhear o segundo de seus livros de cabeceira para entrar *mais a fundo* na familiaridade do suserano universal: Jesus. Lindolfo o Saxão lhe oferecia com efeito uma *Vida de Cristo* em quatro volumes, enriquecida de um prólogo, onde a peregrinação a Jerusalém era recomendada.



Inácio partirá para Jerusalém. Imitará os santos, cujas façanhas lhe contara Jaques de Voragine. Tentará mesmo fazer melhor do que Francisco de Assis ou Domingos...

Anima-o um espírito de competição.

Enganar-se-ia, entretanto, quem reduzisse a este esquema o itinerário espiritual que Santo Inácio seguiu durante sua conversão. Na verdade, a aceitação por parte do neófito com relação às figuras medievais e às atitudes que estas imagens lhe inspiram é superficial: em profundidade há uma meditação constante, introduzida nos intervalos da leitura e que se relaciona com as próprias impressões que deixou esta leitura. Desde essa época, Inácio de Loyola manifesta esse dom de penetração psicológica que lhe permitirá mais tarde esquadriñar as almas com tanta clarividência — mas, no momento, é dentro de si mesmo que ele exercita a perspicácia de seu olhar e descobre que seus projetos de devotamento a Jesus Cristo lhe trazem mais alegria espiritual do que glória mundana.

Esta constatação lhe parece digna de interesse. Analisa-a. Tenta encontrar a causa de uma alternativa regular entre a alegria e a simples distração; depois, logo entre a exaltação jubilante e a tristeza. Esta causa, logo a discerne: é o espírito do bem, Deus, que traz a alegria; é o espírito do mal, Satã, que dá a tristeza. Verdades elementares, contrastes simplistas de catecismo de crianças?... Não. Experiência vivida, verificada, controlada, ao termo da qual a escolha decisiva se impõe. Inácio de Loyola, meditando, sozinho, na grande sala de seu castelo natal, de onde podia ver os prados, as fazendas espalhadas e o perfil das colinas, elaborava os primeiros esboços de uma doutrina que ocuparia mais tarde o centro de sua espiritualidade. Desde suas origens ela leva uma marca bem característica: brotou de uma experiência íntima, de uma certeza imediatamente sentida.

Favores excepcionais cedo trouxeram sua garantia a essa certeza: Inácio avistou a Santíssima Virgem segurando nos braços o Menino Jesus. Mais tarde ele falou sobre esta visão com muita prudência, guardando sobretudo a lembrança que desde aquele instante foi preservado das tentações da carne: este “efeito” duradouro lhe permitiu concluir, passado o tempo, que o insólito prodígio tinha sido *coisa de Deus* e não alucinação provocada por Satã.

Curada sua ferida, Inácio partiu de Loyola a Jerusalém. Queria realizar esta peregrinação em expiação das faltas que tinha cometido em sua vida passada e em sinal da sua escolha resoluta de uma vida nova.

Sua primeira cavalgada, ao sair do vale de sua infância, foi para subir até ao santuário de Arânzazu, alto lugar escarpado do país basco, consagrado à Virgem. Tratava-se de uma peregrinação preparatória para o grande circuito palestino. A partir desta escalada, Inácio não cessará de visitar amiúde, alternadamente, os locais consagrados pela devoção cristã. Peregrino, ele o foi segundo a tradição herdada da Idade Média e expressamente o quis ser; o *peregrino*, é o título que se dá no declínio de sua vida, quando dita suas memórias a seu secretário improvisado, Gonçalves da Câmara.

De Arânzazu, Inácio de Loyola, atravessando o Norte da Espanha, de oeste a leste, dirige-se a Montserrat, segunda parada preparatória da grande viagem a um segundo santuário marial. Foi no curso do trajeto, nas imediações de Lérida, que se situa um episódio de grande significação e muito expressivo do estado de alma do neófito: no caminho, Inácio encontra um mouro, um destes "convertidos" cujo cristianismo era mais ou menos sincero e que se arriscavam a tudo, nessa época, se se descobria que persistiam em sua antiga crença e só se tinham convertido por interesse. A conversa se trava e toma de improviso um tom teológico. O mouro não põe em dúvida o nascimento milagroso de Jesus, mas alterca sobre a exatidão que se pode dar sobre a fórmula "Maria sempre virgem" após este nascimento, no que ele se mostrava totalmente apegado ao sentido literal das palavras e pouco aberto às realidades espirituais que traduzem. Inácio discute, sem conseguir convencer seu adversário, mas com um calor tal que o outro prefere fugir.



Algum tempo, o peregrino continua tranqüilamente seu caminho; depois se pergunta a si mesmo, de repente, se defendeu bem a honra de Nossa Senhora. Duvida, persuade-se que faltou com seu dever e precipita-se para alcançar o mouro. Sabe que o "convertido" se dirige para uma cidade que está agora bem próxima. A encruzilhada lá está, a pequena distância. Inácio quer tornar a encontrar o homem na localidade — não terá dificuldade em encontrá-lo — e simplesmente o matará. Mas um escúpulo lhe aparece. Ele não sabe mais muito bem se este é seu verdadeiro dever. Então, na dúvida, recorreu... a sua mula. Será ela que decidirá. Solta as rédeas e deixa o animal escolher o caminho, o do perdão ou o do castigo. Assim agindo, Inácio mostrava-se o herdeiro direto dos cavaleiros da Idade Média, que depositavam algumas vezes sua confiança no instinto de sua fiel montaria, crendo ser este instinto guiado pelo próprio Deus. A mula optou pelo perdão.

No Caminho de Montserrat. O cavaleiro invoca a Virgem



Inácio chegou a Montserrat, o extraordinário maciço que ergue no coração da Catalunha sua enorme pirâmide verdejante de grossos cilindros rochosos sobrepostos onde estão encarapitadas ermidas. É um lugar que parece pré-fabricado para anacoretas. Sobre uma plataforma estreita, meio inclinada, foi construído o santuário, um convento beneditino, a casa-mãe de onde enxameiam, conduzidos por seu apetite de solidão, os monges. Eles habitam, durante a semana, cabanas ou grutas, vivendo na frugalidade e na ascese e tornam ao convento para os ofícios.

Inácio de Loyola em Montserrat apenas deveria fazer uma simples peregrinação, uma parada piedosa na estrada de Barcelona, antes de embarcar para Jerusalém. Ora, ele permanecerá na montanha e em sua vizinhança, em Manresa, longos meses. Por que estas mudanças radicais em seus projetos? Alega-se a peste que grassava no porto mediterrâneo. Isto não era um obstáculo. O obstáculo real era o cortejo pontifício de Adriano VI, eleito papa neste ano de 1522. Inácio não queria ser reconhecido, debaixo de seu novo aspecto de peregrino pobre, por tal ou tal dos eminentes personagens que acompanhavam o soberano pontífice em sua viagem da Espanha a Roma. Na verdade, parece que Inácio de Loyola tenha pensado alguma vez acabar sua existência nos beneditinos de Montserrat. Pelo menos quis fazer uma experiência da vida monástica.

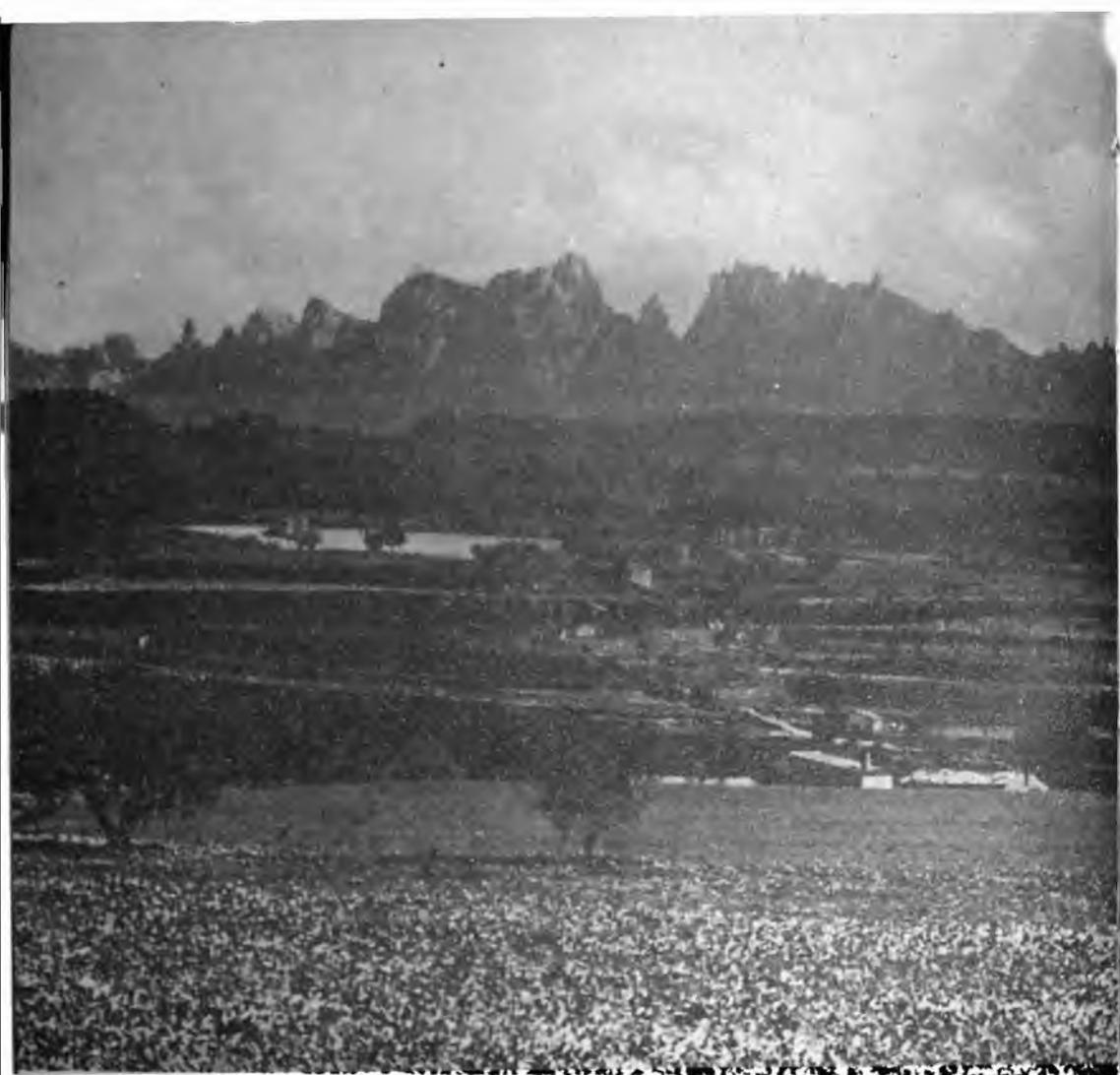
Apenas chegado, coloca-se nas mãos de um religioso de origem francesa, o padre Chanon, e se confessa. Não oralmente, nem depressa, mas por escrito: leva três dias redigindo sua confissão. Depois, na noite de 24 para 25 de março, noite da Anunciação, realiza uma vigília de orações como os bravos da Idade Média, quando eram armados cavalheiros. Mas o estado de cavaleiro, Inácio o perde: suas armas, a espada e o punhal, pendurou-as à grade do nicho onde se encontra a antiga e venerável estátua da Santíssima Virgem. As belas roupas, deu-as a um pobre. Usa uma espécie de sotaina em tela de estopa que mandou costurar por um artesão e uma grossa corda serve-lhe de cintura. Segura na mão um cajado de peregrino. Pormenor bizarro. está calçado com uma alpercata única, que colocou, sem dúvida, em sua perna curta, para claudicar menos. E reza, ora de pé, ora de joelhos, sem jamais se sentar.





Que meditações o terão ocupado no curso desta longa noite? Que projetos? Os do oferecimento total e do abandono definitivo à vontade divina, sem dúvida alguma: ao raiar do dia 25 de março o impetuoso pequeno cavalheiro de Loyola, verdadeiramente, se despojou do homem velho. Em seguida, durante algumas semanas, leva no maciço a vida de um ermitão, alimentando-se de ervas, deitando-se numa gruta de abóbada abatida, exposto aos riscos da solidão e até aos ataques dos animais selvagens. Guarda, porém, contato com seu diretor espiritual que vem, periodicamente, rezar no santuário. As macerações a que se impõe lhe valem, no início, notoriedade, e foi para fugir dessa vã glória que ele desce da montanha. Instala-se a algumas léguas de

◀ Nossa Senhora de Montserrat, diante da qual Inácio rezou



Montserrat, visto de Manresa

distância, em Manresa, pequena vila plantada à margem escarpada do Cardoner.

E a peregrinação a Jerusalém? Inácio ainda pensa nisto, mas adia sua partida. Deve antes se recolher, no sentido exato da palavra, bem meditar sobre as experiências que viveu em poucos meses, assimilá-las por assim dizer, a fim de ser plenamente o que veio a ser. E tal é de fato o sentido da permanência que fará em Manresa: um retiro fecundo de onde sairá definitivamente lúcido sobre

sua própria vocação e sobre o estilo que resolve dar à sua vida.

Ainda outra coisa: esse jovem cortesão, mediocrementemente culto como o eram seus companheiros de armas ou de prazer e mais perito em manejar a espada do que a pena, pusera-se desde o começo de sua conversão, em Loyola, a recopiar num caderno os trechos mais ricos ou mais marcantes dos textos que lia. Já sua confissão por escrito, em Montserrat, possui um caráter um pouco mais original. Continua nessa direção e adquire o hábito de consignar suas experiências num novo caderno. Este diário íntimo inaugurado numa gruta, no flanco da margem escarpada de que pende o Cardoner, tornar-se-á um dos livros-chave da espiritualidade ocidental — melhor, uma das obras-primas desta literatura à parte, que hoje chamamos *aliteratura* e que exerce uma influência mais profunda, às vezes, que grande número de textos literários elaborados por artistas.

As experiências que Inácio de Loyola pode então registrar são de uma espécie pouco comum: o gênero de vida que leva está à margem de todas as normas. Em resumo, o substrato material dessa vida atinge um limite no sentido ínfimo: ele não come quase nada, exceto aos domingos. Dorme ao relento, quando não frequenta um miserável hospital ou quando amigos ou religiosos dominicanos não o hospedam. Nenhuma preocupação com vestuário, nenhuma concessão ao que poderia assemelhar-se a esmeros pessoais: deixa crescer os cabelos, a barba, as unhas...

A história das religiões conhece muitos exemplos de renúncia voluntária levada até esses extremos. Nada há, porém, de comum entre nosso asceta e tal Yogi da Índia: Inácio de Loyola não se fecha em seu próprio despojamento. Está inteiramente ocupado com os outros, prega para as crianças e dirige penitentes. É em Manresa que ele descobre, no fundo de si mesmo, a ardente necessidade de fazer bem às almas, de ser útil às almas, como se lerá tão frequentemente de sua pena.

Entretanto, este apostolado não está apoiado sobre uma simples experiência de recusa do mundo e de excessiva ascese. Inácio, em poucos meses, adquire uma rica instrução religiosa. Estuda primeiro os textos, aprofunda o Evangelho. Depois, não nos é proibido pensar que ele volte de tempos em tempos à santa montanha, cujo alto perfil recortado sobre o céu divisa de Manresa: lá, Dom Chanon o pode colocar em estreito contato com a es-

piritualidade flamenga, esta *devoção moderna* que decorre de Ruysbroek, o Admirável, e que inspira a muitos escritores religiosos dessa época tratados de oração metódica; ele próprio chama *Exercícios Espirituais* o livrinho onde consigna suas primeiras experiências e não cessará de enriquecê-lo durante os 20 anos que se seguirão.

Mas revelar a influência sofrida não significa diminuir a originalidade do criador: o próprio Santo Inácio, que sabia em que fontes se tinha inspirado e em que medida era tributário de seus modelos, mostrou sempre, em relação a seu próprio opúsculo, uma espécie de reverência, como se uma força estranha a si mesmo o tivesse então possuído e que fazia da obra, nascida desta experiência, merecedora de uma admiração cheia de temor que se devota ao mistério. Ele entrou em Manresa, de fato, em contato com o mistério, e muitos anos mais tarde, quando dita sua autobiografia, relata, com a nitidez de uma fresca recordação, os extraordinários favores místicos de que foi cumulado. Eles confirmaram a seus próprios olhos de autor as linhas escritas do próprio punho. Um traço caracteriza essas visões e esses êxtases: foram intelectualmente enriquecedores. Com uma simplicidade, uma franqueza que desconcertam, Inácio de Loyola declara que aprendeu mais coisas às margens do Cardoner, em sua gruta, arrebatado, em êxtase, que depois, junto aos teólogos, nas escolas. E, sem dúvida alguma, é a esse ensino diretamente recebido, a essa *didática* divina, que faz alusão quando proclama mais tarde que Manresa foi sua *primitiva Igreja*. Pensa em seu fervor jovem, mas também nesse catecumenato excepcional sob a direção do Espírito Santo.

As visões mesmas, Inácio as descreveu em pormenores e com todo o cuidado de exatidão que marca a evocação de lembranças preciosas: a Trindade lhe apareceu em sua imediata realidade sob a forma sensível de três teclas de órgão unidas para dar o mesmo som. Compreendeu um dia como Deus tinha criado o mundo e como Jesus Cristo estava presente na Eucaristia. Viu objetos luminosos pelos quais teve a impressão de entrar em contato com Jesus Cristo e com a Virgem. Uma vez, não distante da Igreja de São Paulo o Eremita, uma iluminação, a mais viva de todas, lhe ensinou grande número de coisas importantes a respeito da fé e também da cultura profana.

Quem quer que, mesmo bem intencionado, guardasse uma ponta de espanto ao ler essas estranhas confidências

e as acolhesse com uma certa reserva, encontraria sob a pena do próprio santo palavras confortadoras e uma interpretação geral, capazes de desarmar a inquietação crítica. Numa carta que mandou levar ao padre Nicolau de Gouda, para os fins de 1553, por seu secretário Polanco, Inácio explica com muito bom senso e lucidez que, em algumas pessoas, *as afeições da parte superior da alma têm sua repercussão na parte inferior*. Esta “repercussão” é querida por Deus, dada como benefício: *Deus concede-lhes isto vendo que lhes é conveniente*. Daí, então, não se poderia mais falar de simples alucinações favorecidas pela debilidade de um organismo submetido ao jejum. Em compensação, dever-se-á falar em *objetos* físicos, realmente percebidos? Ainda aqui Santo Inácio faz, sobre suas próprias experiências, juízos prudentes — imitando São Paulo, que em sua *Epístola aos Coríntios* (II, 12, 2), escreve a respeito de seu êxtase no caminho de Damasco, que ignora se foi levado até o terceiro céu no seu corpo ou fora de seu corpo, mas que Deus o sabe. E exatamente essa fórmula, *Dominus scit*, encontramos-a sob a pena de Inácio no trecho de seu *Diário Espiritual* que citaremos mais adiante, trecho em que registra uma de suas experiências extraordinárias.

Levando em Manresa, e de modo admirável, uma vida ao mesmo tempo ascética, mística e apostólica, Inácio de Loyola terá ganho pelo menos a paz constante da alma? Absolutamente; e o profano não tomará conhecimento, sem um vivo espanto, das provações horrorosas que o santo atravessou: primeiro os escrúpulos — a despeito de suas confissões, a lembrança de seus pecados não cessava de perseguir-lo e ele nunca se julgava perdoado — aridez e desgosto espiritual em seguida e, pior ainda, tentação de suicídio.

Nesse transe recorreu à oração combinada com um jejum radical que durou de um domingo, após a comunhão, até o domingo seguinte. O remédio foi eficaz, os escrúpulos cessaram, mas recomeçaram na terça-feira. O Senhor permitiu-lhe então despertar bruscamente desse pesadelo por um favor gratuito — e o santo aplicou toda a sagaz penetração de sua consciência em discernir aí, de fato, a intervenção indubitável do espírito de Deus.

Por uma mutação análoga ele compreendeu, durante o inverno de 1522-1523, que sua mortificação e os aspectos muito visíveis que lhe tinha dado não podiam constituir o fim de sua atividade espiritual. Resolveu reduzi-los ao estado de meios, estritamente adaptados ao verdadeiro fim a que

tendia: ou seja, o advento do Reino pela conquista apostólica. Descoberta insigne e que marcará numa certa medida o estilo que, mais tarde, Santo Inácio dará à sua Companhia.

A crise vencida e o livrinho dos Exercícios esboçado, o peregrino deixou Manresa e dirigiu-se a Barcelona. Procurou aí um navio que fosse, não diretamente à Terra Santa, mas à Itália. Com efeito, nessa época, era Veneza o porto de partida obrigatório para os peregrinos da Palestina.



No cais de Barcelona, onde humildemente se apresenta aos patrões dos bergantins, solicitando-lhes um transporte gratuito, Santo Inácio começa a viver uma aventura extraordinária: primeiro, esteve a ponto de embarcar num navio que naufragou. Aceito num outro, sofre uma terrível tempestade. De Gaeta a Veneza, via Roma — onde obteve, como verdadeiro peregrino, a bênção do Papa — atinge os últimos limites de despojamento: como a peste grassa no país, os vagabundos inspiram aos habitantes um vivo temor. A pouca distância de Fondi, cai doente e estira-se no chão. Fica abandonado. Nada mais possui. Nada mais pode esperar de alguém no mundo. Levanta-se, porém, e anda. Em Veneza, onde

dorme sob as arcadas da praça São Marcos, obtém a passagem num barco de partida, graças à amizade de um rico espanhol. Doente, à partida, é muito maltratado pelo jogo do navio. Sua subsistência depende da caridade dos outros viajantes. Os marinheiros, aos quais reprova a má vida, ameaçam abandoná-lo numa ilha. Na Terra Santa, novas provações. Os peregrinos estão à mercê dos turcos que os tratam como um gado turístico e os exploram, extorquin-



do-lhes o máximo do dinheiro possível, não sem lhes fazer recluir, de tempos em tempos, o pior. Inácio de Loyola, que não tem nenhuma moeda, consegue ver tudo graças à generosidade de seus companheiros. Melhor ainda, pelo menos uma vez, pratica, ele também, o sistema da corrupção de funcionário: dando o canivete que guarnece seu pequeno estojo portátil, obtém de um guarda turco a permissão de entrar, sozinho e fora do horário das visitas, no recinto do Monte das Oliveiras. Dando pequenas tesourinhas, consegue ir uma última vez examinar a pedra célebre da Ascensão, escavada como se tivesse recebido a marca dos pés — os do



Jerusalém, vista do Monte das Oliveiras

Cristo, dizia-se. Queria verificar sobre que paisagem tinha descansado o último olhar do Salvador.

Visitante de extrema piedade, aliada a uma extrema curiosidade, Santo Inácio praticou, no local, em Jerusalém, a “composição de lugar”, *viça mestra* de seu método, mas aqui a fórmula *viendo el lugar*, vendo o lugar, tomou seu sentido literal. Julgar-se-á, como se quiser, essa necessidade de uma informação concreta, recebida pelos sentidos ou recriada pela imaginação, não poderemos, porém, negar que traduza uma fé ardente, ávida de restituir ao fato da Encarnação toda sua realidade histórica — aquela mesma que podiam perceber no tempo de Cristo, com seus olhos



de carne, os contemporâneos, Santo Inácio feria querido ficar em Jerusalém para converter os infiéis. Os frades franciscanos, porém, a quem competia a guarda dos lugares santos, não estavam nada inclinados a tolerar a presença de um entusiasta, cujo zelo podia lhes atrair aborrecimentos com os turcos. A fim de fazer ceder o impaciente missionário, fizeram-lhe saber que tinham o direito de excomungá-lo, se não concordasse em partir.

O peregrino não insistiu. Sua viagem de volta foi ainda mais movimentada que a da ida. De novo, o navio que não tomou soçobrou. Aquele em que foi admitido levou-o a um porto da Itália do sul e teve que subir a pé toda a península, para alcançar Veneza, depois Gênova. Era inverno. O peregrino mal vestido, mal alimentado, sem recursos, atravessou a Lombardia onde os exércitos de Francisco I e de Carlos V estavam a ponto de se defrontarem. Tomaram-no por espião e quiseram uma vez encarcerá-lo. Quanto ao navio no qual, em seguida, embarcou em Gênova, foi posto em fuga por uma frota de guerra. É difícil imaginar acumulação mais temível de tantos perigos, — o santo, porém, atravessou todas essas vicissitudes com uma constante ingenuidade serena, pensando, nos piores momentos, apenas nos sofrimentos de Cristo ou em sua própria indignidade e preocupando-se com a idéia de que ia talvez morrer em pecado.

De volta a Barcelona, começa uma nova existência bem diferente da que acaba de conhecer: entra na escola, senta-se nos mesmos bancos que os garotos, ele que já passou dos 30 anos, e aprende o latim e a gramática. De fevereiro de 1524 a março de 1533, durante nove anos trabalhosos, estudará para conseguir o título de mestre em artes, que corresponde em nossos dias ao de licenciado em letras.

Por que esta brusca resolução, que nada deixava prever, nem os entusiasmos ascéticos de Manresa, nem a piedosa peregrinação à Palestina? Na verdade, desde Manresa, Santo Inácio tinha pensado em *ajudar as almas*, e a derrota de seus projetos na terra infiel não o tinha desencorajado em seu ardor apostólico. Ora, se se deseja pregar, é necessário ser instruído. É preciso, também, por várias razões, dar certas garantias à autoridade.

De Barcelona, onde o curso de seus estudos só foi atrapalhado por meditações que muito freqüentemente o arrancavam de seus *rosa* ou seus *dominus*, Inácio de Loyola passou à muito famosa Universidade de Alcalá de Henares, recentemente criada pelo arcebispo de Toledo, Cisneros, primo do reformador de Montserrat. Alcalá é uma cidade ocre e vermelha ao pé de um círculo de colinas que a tarde torna violáceas. A Universidade subsiste com o pátio encantador, e pode-se ler o nome de Inácio de Loyola sobre uma grande placa de mármore na sala de honra.

Na verdade, o novo aluno freqüenta mediocrementemente os cursos, arrastado por seu zelo de pregador e de benfeitor dos doentes e dos indigentes. Zelo perigoso, porque o iluminismo grassava na Espanha naquela época: não tardam a considerar suspeito este estudante de 35 anos, bizarramente vestido com uma sotaina de tecido de estopa, cercado de alguns discípulos vestidos como ele e que ensina o catecismo às crianças nas praças públicas, dorme num hospital, pede dinheiro ou víveres para os pobres.

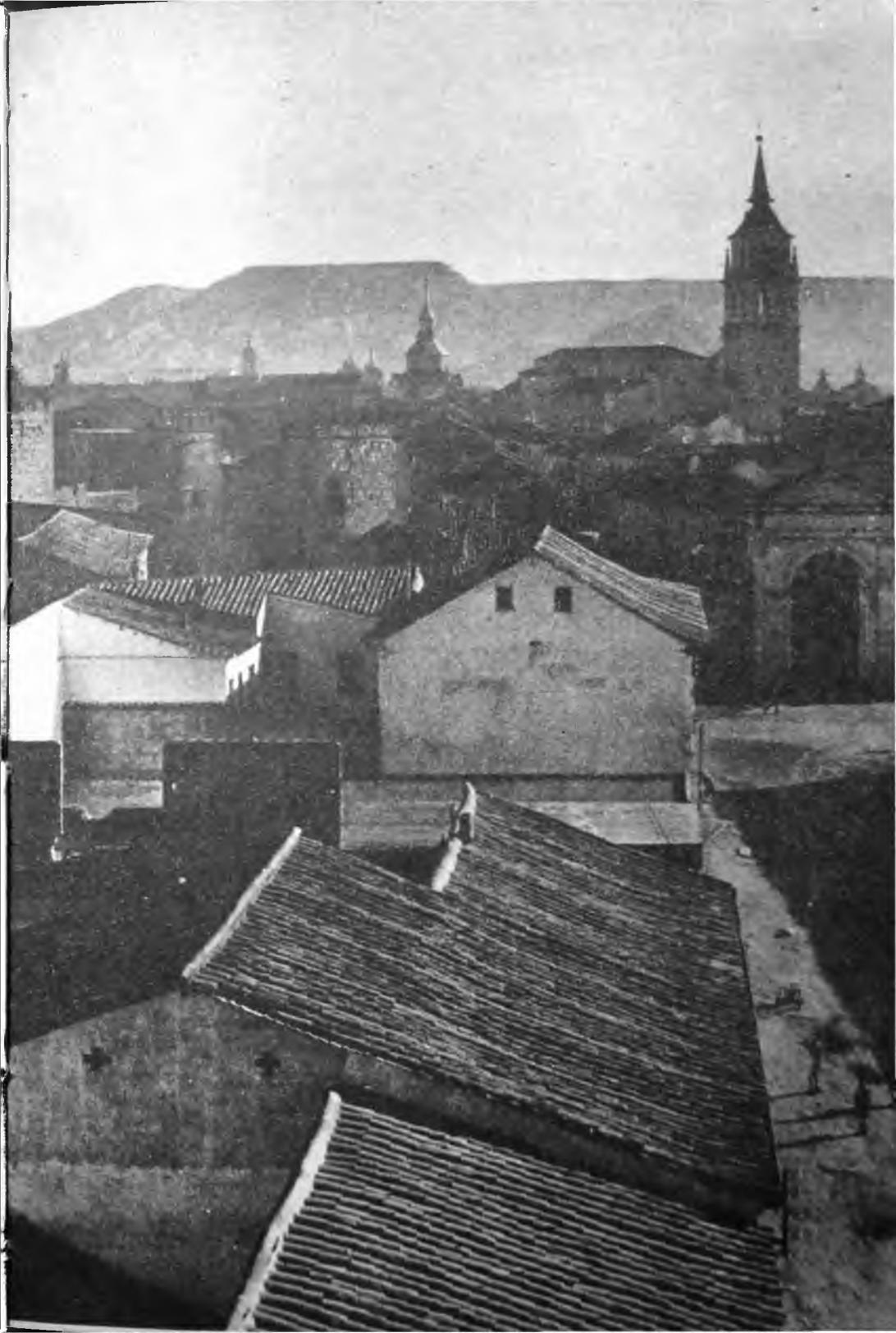
Logo o acusam e ser um *alumbrado*, um "iluminado", e encarceram-no.

Um hospital, uma universidade, uma prisão, tais são os três lugares que freqüenta com curiosa regularidade Santo Inácio de Loyola, a partir de sua estada em Alcalá de Henares.

Ora os três em seguida, como aqui; ora dois somente, a universidade e a prisão, como em Salamanca; ora a universidade e o hospital, como em Paris. Se escapa à prisão, não escapa inteiramente às intrigas da Inquisição, como em Paris, e um pouco mais tarde, em Veneza.

Por que então aquele que devia fundar a Companhia de Jesus e que com justa razão é considerado como um dos mais ativos representantes da Reforma Católica, sofre da parte das autoridades eclesiásticas tantas injúrias?

Deve-se dizer que a grande corrente de reforma cristã — de que o luteranismo não foi senão um ramo derivado —



manifestava-se então, aqui ou acolá, por iniciativas de valor contestável: a reação contra o formalismo intelectual, contra a esclerose da piedade, ou o apego aos bens deste mundo levavam certos devotos à escolha de um gênero de vida e de uma moralidade que nada mais tinham de cristãos. O “iluminado”, *alumbrado*, buscando Deus por seus próprios caminhos, crendo atingi-lo, à margem de qualquer disciplina da Igreja, pela efusão ou pelo abandono, chegava a julgar tão nula a miséria humana, em seu diálogo com o infinito, que as piores faltas não tinham mais importância, afogadas no oceano do puro amor divino.

Estas aberrações e os excessos que podiam suscitar inquietavam as autoridades religiosas. As de Alcalá quiseram saber se o estudante Inácio de Loyola era ou não um “alumbrado”, e se deveriam castigá-lo por algumas excentricidades cometidas por seus discípulos, especialmente umas mulheres, suas penitentes. Após um encarceramento relativamente benigno — o prisioneiro recebia visitas e continuava a dirigir almas — convenceram-se de sua ortodoxia e o libertaram, mas proibiram-no de entregar-se a qualquer atividade apostólica antes de ter colado grau. Em particular, não lhe permitiram mais agrupar a sua volta discípulos, principalmente uniformizados.

Inácio de Loyola não quis transgredir as ordens recebidas. Preferiu mudar de Universidade. Em Salamanca, onde se inscreveu, encarceram-no ao cabo de dez dias. Desta vez acusam-no de *erasmizar* e de pretender distinguir por ordem de gravidade os pecados entre si, ele que ainda não tinha recebido seus graus em teologia.

De novo absolvido, mas julgando talvez que a medida estava cheia, persuadido, entretanto, e não sem motivo, que não gozaria mais na Espanha da liberdade necessária a sua ação, Inácio de Loyola resolveu expatriar-se e ir estudar em Paris. Atribuem-se outros motivos, contraditórios na aparência, a esta decisão: de um lado teria desejado viver num país cuja língua não conhecesse, de modo a melhor trabalhar sem se entregar a nenhuma atividade apostólica, por outro lado teria ficado decepcionado pelo medíocre valor de seus primeiros discípulos e teria esperado encontrar no *Quartier Latin* melhores elementos para arregimentar.

Seja o que for, ao cabo de um mês de caminhada a pé atrás de um burrinho que carrega seus livros e sua insignificante bagagem, Inácio de Loyola chega a Paris, em pleno inverno, em fevereiro de 1528. Possui um medíocre viático:

25 escudos que lhe foram oferecidos por uma devota de Barcelona na ocasião de sua partida da Espanha. Não gostando de dinheiro, apressa-se em se desfazer dessa quantia, confiando-a a um estudante espanhol que lhe servirá de depositário. Instala-se como externo no colégio de Montaigu, o famoso "colégio de piolheira", freqüentado já por Erasmo, Rabelais e Calvino antes que ele mesmo aí entre e que foi o alvo preferido dos humanistas por causa do regime de vida que ali levava: higiene e alimentação detestáveis, horário tirânico dos cursos, ensino retrógrado. Cedo, porém, Inácio de Loyola conhece uma existência pior que a dos internos de Montaigu: o espanhol, seu depositário, dilapidou a pequena fortuna que lhe foi confiada. Não tem mais recursos. Faz-se então esmoler. Mendiga para viver e pagar seus estudos. De noite hospeda-se no asilo, que é a hospedaria de São Tiago dos Espanhóis — situada num quarteirão vizinho ao que se encontra hoje a porta São Denis —, reservada aos peregrinos e aos mendigos. Mas esta solução é incômoda: o asilo abre muito tarde as suas portas, e fecha-as muito cedo. Além disto, a distância é muito longa até a colina Santa Genoveva! Após ter em vão tentado entrar como empregado de um reitor de colégio, Inácio de Loyola encontra uma solução capaz de lhe permitir viver e trabalhar: irá cada ano a Flandres pedir subsídios aos ricos comerciantes espanhóis ali instalados. Certa vez, irá mesmo até Londres. Cada uma de suas viagens de verão lhe traz doravante dinheiro suficiente, a fim de que possa subsistir e até ajudar a mais pobres que ele.

Não guarda rancor ao depositário infiel. Melhor ainda, tendo um dia sabido que esse estudante se encontrava doente em Ruão, empenhado em partir para a Espanha e na miséria, decide ir a pé fazer-lhe uma visita — sem comer nem beber em todo o percurso de ida e volta — querendo sem dúvida adquirir um grande merecimento por tal esforço e melhor tocar a alma do jovem que desejava converter. Ao sair de Paris, não distante de Argenteuil, o apóstolo foi tomado de uma alegria profunda e se pôs a *cantar e a gritar no meio dos campos e a falar com Deus*. Não obstante, na véspera desta corajosa partida, ele estivera preso a uma espécie de pânico, todo seu ser se revoltando diante da provação a suportar. Essa alegria de êxtase que inunda a alma na ocasião em que triunfamos sobre nós mesmos na ação é um traço da mística inaciana. A isto, misturava-se na estrada de Ruão, em Cormeilles-en-Parisis, um entusiasmo de amor por

PA - Retiro de Inácio de Loyola

Deus, matizado de admiração pela sua obra — tão belo era o campo de Ilha de França em clara manhã de verão.

Em sua autobiografia, Santo Inácio relata outros episódios tocantes ou pitorescos de sua vida de estudante parisiense — como a visita que fez um dia a um pestilento e após a qual se perturbou de angústia acreditando sentir, sobre sua mão que tinha tocado o doente, um começo de dor. Resolutamente leva esta mão à boca: pelo menos o contágio, se estiver realizado, será total! E a dor desaparece...

No começo de sua estada, projetou agrupar em torno de si alguns jovens desejosos de uma vida melhor. A empresa saiu bem, além de suas esperanças. Os neófitos se exaltaram, venderam seus livros de classe, deram todo o dinheiro aos pobres e quiseram até ir morar com seu grande amigo, no asilo São Tiago. As autoridades se emocionaram e Santo

*Na hora de infligir a Inácio uma punição pública,
o reitor de Montaignu reconhece ter-se enganado*



Petris
e
P. 17

Inácio recebeu um primeiro aviso. Recebeu outros mais e, por causa de seu zelo, quase sofreu uma punição pública infamante: a "salle", isto é, uma carga de pancadas de bengala administrada pelos reitores no referido colégio.

Mas logo, tornando-se prudente pelos riscos corridos e também pela mediocridade de suas primeiras conquistas parisienses — seu entusiasmo excessivo não durou — Santo Inácio começou um período de recolhimento e de maior trabalho. Tendo obtido o bacharelado em artes, foi de Montaigne a Santa Bárbara, dia 1.º de outubro de 1529, para preparar sua licença. Trava, então, relações com dois homens de grande valor, mais adiantados que ele em teologia e que benevolmente lhe ministraram lições. Ambos tornaram-se seus alunos em espiritualidade e seus discípulos até à morte. Um, Francisco Xavier, é um cavalheiro navarrese; o outro, Pedro Fabro, um camponês savoieense.

Embora preparando seus exames universitários, Inácio de Loyola entrega-se, mais discretamente que outrora, porém de maneira mais eficaz, à direção das almas. Dá seus *Exercícios Espirituais* a diversas pessoas, algumas das quais têm graus mais altos que o seu e ocupam mesmo cátedras na Universidade. É que de fato a fórmula de retiro que propõe é nova: uma ruptura completa de um mês na solidão de um quarto afastado, uma seqüência metódica de orações e de meditações tendentes todas para um fim: obter a reunificação de si, longe da dispersão que desagrega e descobrir então o que se quer, o que se deve querer, isto é, o alistamento definitivo, entusiasta e generoso, sob o estandarte de Cristo.

Pedro Fabro realiza os exercícios com um zelo tão impetuoso que seu mestre Inácio teve que moderar seus ardores. Francisco Xavier o imitou, embora mais tarde. Veio a vez de Diogo Laínez e Afonso Salmerão, antigos estudantes de Alcalá, depois Simão Rodrigues e Nicolau Bobadilha. Esses seis jovens, Santo Inácio tomou o hábito de reuni-los, de trocar com eles diálogos espirituais e de elaborar projetos de futuro. Seu grupo adquiriu, pouco a pouco, na amizade e na comunidade de aspirações religiosas, uma grande coesão. Logo desejaram selar por um procedimento solene, por um voto, sua resolução de não mais se separarem. No dia 15 de agosto de 1534, de manhãzinha, todos, juntamente com Inácio de Loyola, tomaram o caminho da colina de Montmartre.



No flanco de Montmartre, a Capela de Nossa Senhora

No flanco da colina se elevava uma capelinha — no local, diz-se, onde se acha hoje o convento das religiosas Auxiliadoras do Purgatório, Rua Antonieta. Perto deste edifício, dedicado a Nossa Senhora, tinha sido martirizado, segundo piedosa tradição, São Dionísio. Os sete companheiros reuniram-se; depois um deles, Pedro Fabro, o único que era padre, celebrou a missa. Em seguida, todos pronunciaram o voto solene que pode ser considerado, não sem razão, como ato de fundação da Companhia de Jesus, mesmo se a bula pontifícia que consagra a nova ordem só data de seis anos mais tarde. Os companheiros passaram o resto do dia na colina e tomaram uma refeição campestre perto da fonte São Dionísio — que corre ainda em Montmartre no pequeno quarteirão da Rua Girardon.

Que compromissos os sete amigos decidiram tomar? Primeiro, de consagrarem-se ao bem das almas, na castidade e na pureza — e sobretudo nunca receber dinheiro mais tarde pelas missas que dissessem. Em seguida, passar suas vidas em Jerusalém, perto do túmulo de Cristo, para converter os infiéis. Assim, portanto, Inácio de Loyola não tinha renunciado a seu primeiro projeto: contava voltar com ânimo aos Lugares Santos — ali mesmo de onde os franciscanos o tinham feito sair anos atrás.

A Fundação da Companhia ▶



Entretanto, como uma viagem à Palestina e uma estada entre os turcos poderiam mostrar-se impossíveis, os companheiros decidiram que na falta de apostolado na Terra Santa eles se consagrariam às tarefas que a Igreja quisesse confiar-lhes e dirigiram-se para Roma a fim de pedir diretamente ao Papa uma missão a cumprir.

Desde esta época, vê-se, Inácio de Loyola dava à ação que pretendia para si e seus amigos um caráter marcado por esses dois traços: de um lado, a escolha deliberada para tal ou tal empreendimento apostólico concreto não tem valor absoluto. Um espírito de total disponibilidade é igualmente recomendado. Por outro lado, é em Roma, perto do soberano pontífice, que podemos encontrar as melhores diretivas.

Mestre em artes desde a Páscoa de 1534, Inácio de Loyola se inscrevera nos cursos de Teologia dados pelos dominicanos no grande convento São Tiago. Caiu, porém, doente no começo de 1535. Os médicos lhe recomendaram, à guisa de terapêutica, ir respirar o ar natal. Interrompendo os estudos tomistas, Inácio retomou o caminho em companhia desta vez de um cavallinho que seus amigos lhe tinham comprado em segredo. Essa viagem à Espanha não era destituída de utilidade: alguns membros do grupo, que acabava de se formar, podiam confiar a seu irmão mais velho missões delicadas junto a suas famílias e regularizar por seu intermédio problemas de ordem material.

Os companheiros decidiram encontrar-se todos em Veneza, porto de embarque para a Palestina, dois anos mais tarde, no começo de 1537.

Antes de deixar Paris, Inácio de Loyola realiza uma diligência que pode surpreender: dirige-se ao inquisidor Valentim Liévin e pede-lhe um documento redigido em boa e devida forma, atestando que sua fé cristã está acima de toda suspeita. Por que esta preocupação? Porque na Espanha, nessa época, as autoridades da Igreja eram exigentes — Inácio já o constatou — e porque um antigo estudante de Paris, cidade onde fermentam tantas idéias novas, é forçosamente suspeito. Em Paris mesmo Inácio não teve uma contenda com a Inquisição? Está aí um fato que desconcerta: o pastor de almas, iniciador do voto de Montmartre, foi convocado um dia por Mateus Ori, dominicano, com o fim de saber se pensava verdadeiramente com a Igreja.

Em Paris, entretanto, a Inquisição mostrou-se para com Inácio de Loyola mais benigna do que tinha sido em Alcalá

ou Salamanca e até mesmo Valentim Liévin, o sucessor de Mateus Ori, quis possuir cópia dos *Exercícios Espirituais*, interessado mais como devoto do que como inquisidor por esse documento já célebre.

Inácio de Loyola voltou a seu vale natal, mas recusou habitar o castelo de seus ancestrais. Preferiu instalar-se no miserável hospital de Madalena, em Azpétia, pequena vila situada a meia légua de Loyola. Talvez, com esta escolha, tenha querido mostrar que tinha rompido com o mundo e suas paixões. Talvez, também, buscasse reparar, pelo exemplo de sua caridade e por sua pregação — pronunciou de fato numerosos sermões —, os escândalos de sua juventude turbulenta.

Regularizou seus negócios pessoais com seu irmão, consagrou algumas doações a fundações piedosas, representou um papel certo no apaziguamento do conflito que levantavam há longo tempo os senhores de Loyola contra as religiosas da Puríssima Conceição de Azpétia, e conduziu muitos de seus antigos compatriotas, homens e mulheres, para uma melhor moralidade.

Após transportar-se a diversas cidades de Espanha, para casa dos parentes de seus companheiros, sobretudo a

O castelo natal de São Francisco Xavier





Obanos, junto aos Xavier, embarcou de Valença para Gênova. Como se, decididamente, o mar fosse hostil a qualquer viagem do peregrino, a travessia, ainda uma vez, foi horrível. Tendo escapado do perigo da tempestade, por um triz não foi Inácio, entre Gênova e Veneza, vítima de um acidente estúpido: tendo-se, por engano, aventurado num caminho de montanha, nos Apeninos, logo se viu barrado por uma cascata. Atrás dele uma escarpa que tinha podido galgar, mas que não ousava descer, acima e abaixo a rocha vertical. Saiu-se da dificuldade “de gatinhas”, conhecendo neste dia o maior perigo de sua vida, dirá mais tarde.

Após uma estada em Bolonha, entra em Veneza, no começo de 1536 e, aguardando a chegada de seus companheiros, estuda teologia, ao mesmo tempo que dá seus *Exercícios* a várias pessoas eminentes da cidade. Logo os companheiros, por sua vez, se põem a caminho. Essa viagem foi perigosa, através de uma Europa que o conflito entre Carlos V e Francisco I tornava ao mesmo tempo pouco segura. em terras do Império, aos que dentre eles eram franceses, e pouco segura também a seus companheiros espanhóis, em terras da França.

Nos campos, quando se via passar o estranho grupo desses nove jovens (desde o voto de Montmartre, Cláudio Jay, Paschase Broet e João Codure se haviam reunido aos seis primeiros discípulos de Inácio), tomavam-nos por iluminados — ou então por luteranos — que praticam “para reformar algum país”. É interessante saber, aliás, que *Preti reformati* foi o apelido dado na Itália, além do de *inacistas*, aos companheiros de Inácio.

Em Veneza, os dez lançaram-se numa generosa, numa heróica atividade caridosa: os hospitais foram o teatro de suas façanhas. Não contentes de cuidar dos doentes, encarregaram-se de tarefas das mais ingratas: limpar as salas, os panos, os lençóis, e lavar os mortos e sepultá-los.

Entretanto, o desejo de um apostolado missionário na Palestina permanecia vivo no coração dos Companheiros. Antes, porém, de pensar na partida, deviam obter a autorização do Santo Padre. Inácio enviou seus nove discípulos *ad limina*. Ele mesmo não tomou parte na viagem, e por um motivo que pode surpreender: receava encontrar em Roma certas pessoas que conhecera em Paris, ou mais recentemente em Veneza e sobretudo o cardeal Caraffa, fundador dos Teatinos. Desastrado por excesso de sinceridade, Inácio de Loyola dirigira uma carta a este prelado.

na qual lhe fazia algumas observações críticas a respeito da nova congregação. Imagine-se a cólera de Paulo Caraffa, já irascível por natureza. Mais tarde esse mesmo Caraffa subirá ao trono de São Pedro sob o nome de Paulo IV e, por um paradoxo da História, receberá de Santo Inácio e de sua Companhia, rival da Ordem que ele mesmo havia fundado, o voto especial de obediência.

Ratifica-se a hesitação de Inácio ao saber-se que em Veneza sua infeliz intervenção lhe valera tais aborrecimentos que mais uma vez teve de solicitar a sentença de um juiz — o legado do Papa em pessoa — para ficar livre de perpétuas e monótonas suspeitas relativas à sua ortodoxia.

Entretanto, os nove companheiros voltaram de Roma com excelentes notícias: não somente o Santo Padre Paulo III os acolhera admiravelmente e lhes dera sua bênção, mas ainda concedera aos que dentre eles não eram padres o direito de se ordenarem por um bispo à sua escolha, em prazo curto.

Um retiro sacerdotal de estranha natureza, preparatório à sua primeira missa, começa para os companheiros: eles se dispersaram em pequenos grupos nas cidades da Alta Itália, cuidando dos doentes, pregando, confessando e rezando.





A visão de "La Storta"

Logo se tornou evidente que o conflito entre o Ocidente e os Turcos — a Santa Liga se organiza em 1538 — tornaria impossível qualquer partida para Jerusalém. Aplicando a cláusula final do voto de Montmartre, os companheiros decidiram dirigir-se a Roma. Partiram a pé, no outono de 1537. E foi no decurso desse trajeto, a uns 15 quilômetros da Cidade Eterna, numa capelinha de beira de estrada, no lugar chamado "La Storta", que Santo Inácio teve uma famosa visão. Os comentadores analisaram-na abundantemente mais tarde. *"Sentiu uma tal mudança em sua alma e viu tão claramente que Deus Pai o punha com Cristo seu Filho, que nunca teria coragem de duvidar disso, ou seja, que Deus o colocava com seu Filho"*, lemos na autobiografia. A tradição acrescenta que a partir desta confirmação Inácio de Loyola decidiu dar ao grupo que tinha fundado o nome de *Companhia de Jesus*.

É possível que "ser posto com o Filho" tivesse significado primeiro para ele ser perseguido como Cristo e martirizado. Esta interpretação é confirmada por um propósito que então o santo teria sustentado e que Lainez conta: "Talvez sejamos crucificados em Roma". E esta apreensão teria mesmo sido fortificada nele de curiosa maneira: observou que nas ruas da cidade todas as casas tinham

suas janelas e venezianas fechadas como sinal de má acolhida.

Os acontecimentos confirmaram esse receio: durante um primeiro período, Inácio de Loyola e seus companheiros tiveram que vencer temíveis provações. Tendo começado a pregar nas igrejas de Roma, suscitaram contra eles uma trama, dirigida por três clérigos espanhóis, adeptos fanáticos de um certo pregador. Era um monge agostiniano chamado Mainardi. Ensinava uma doutrina cheia de heresia, que Santo Inácio e seus companheiros não deixavam de denunciar com vigor. Logo acusaram-nos de tendências suspeitas. Uma vez mais, por inverossímil paradoxo, apresentam como um luterano dissimulado o fundador de uma Companhia que se devia distinguir na luta contra o protestantismo. Como sempre, Inácio de Loyola apresentou queixa junto às autoridades superiores e pediu que o fizessem passar por um processo em regra, ao fim do qual pudesse enfim ser total e publicamente desculpado. A sentença de absolvição ocorreu de fato em novembro de 1538 e a partir desta data nunca mais alguém emitiu contra o santo a menor dessas calúnias que durante tantos anos o tinham molestado de maneira tão penosa.

Como que liberado de todo receio e com a alma em paz, Inácio de Loyola celebra enfim sua primeira missa, na noite de Natal de 1538, numa capela contígua à basílica Santa Maria Maior. Esse pequeno edifício chamava-se o *Presépio*, aí tinham reconstruído o cenário da Gruta de Belém.

No tempo de suas provações, Santo Inácio e seus companheiros não cessaram de se entregar ao mais ativo e também mais diverso apostolado. É a variedade de suas empresas que marca com um traço característico os primeiros anos de sua instalação em Roma.

Abrem um asilo para os indigentes no decorrer do rigoroso inverno de 1538-1539 e conseguem alimentar perto de três mil pessoas. Organizam uma obra destinada a acolher os catecúmenos israelitas ou árabes e fazem construir, com este intento, uma casa perto do Capitólio. Criam, sob a invocação de Santa Marta, um instituto para moças arrependidas. Deve-se dizer que nessa época o número das cortesãs era considerável: em Roma, na ocasião do recenseamento de 1517, tinham-se mesmo constatado que ultrapassavam o número das mulheres honestas.³

*A fórmula dos votos assinada por Santo Inácio
e seus primeiros companheiros* ▶

Para prevenir o flagelo, Inácio de Loyola organiza uma obra do tipo de "A proteção da jovem". Na mesma ocasião, Fabro e Lainez ensinam teologia na Universidade da "Sapiência" e Santo Inácio dá seus Exercícios a numerosos e poderosos personagens.

Durante este mesmo período, os Companheiros meditam sobre sua vida, sobre o grupo que compõem, decidem transformá-lo em congregação duradoura e se põem a elaborar estatutos ao curso de reuniões cotidianas feitas, o mais das vezes, à noite, porque durante o dia as funções os dispersam.

Ego. N. subscriptus Patrore coram omnipotenti deo et beatissima Virgine Maria et venerabili Curia Curiae in oratione ad deum promissa et re nata per facta (pote deliberare) tangunt meo iudicio magis expedire ad dei laudem et perpetuitatem societatis qd esset in ea iordentia uolunt, et deliberare me obtuli. attamen tenet et obligationem aliquam ad eandem societatem intendam si a deo demerito concordante confirmaretur, ad cuius deliberationem (quam ex dei dono me habere recognosco) memoriam nunc ad factu orationis confirmacionem quoniam indignissimus et cum eadem deliberatione accedo Dic. Martij quid decima aprilis 1539. —

+
L. caeres

Johannes eding

L. Salazar

L. Bobadilla

H. Aschafus

franciscus

Petens Faber

Johannes

J. J. J.

Simon rodriguez



O Papa Paulo III em 1540 concede ao Fundador a bula *Regimini Militantis Ecclesiae*

Inácio redigiu bem depressa a *Formula Instituti* em 1539, mas teve muito trabalho para fazer ratificar seu projeto pelas autoridades pontifícias. A “batalha” durou perto de um ano e meio até 27 de setembro de 1540, data da bula “*Regimini Militantis Ecclesiae*”.

Pode-se ficar surpreso de que os cardeais e o Papa tenham hesitado tanto em deixar criar-se uma Companhia que reunia homens de tão grande valor e decididos a se colocar, com tão generoso ardor, a serviço da Igreja.

Na verdade, na Cúria romana, muitas pessoas eminentes tinham sobre as ordens religiosas, em geral, idéias pessimistas e pensavam em suprimir as que ainda existiam, longe de ratificar novas criações. Além disto, os estatutos da Companhia, tais como Santo Inácio os apresentava, tinham o que inquietar: o que significava, entre os regulares, esta recusa em dizer o ofício comum no coro? Sem dúvida esta abstenção estava legitimada pelo fato de que a nova Ordem queria se consagrar inteiramente a suas ocupações apostólicas. Mas, não haveria nisto o sinal de uma certa desafeição para com as formas tradicionais da piedade monástica e, portanto, uma certa tendência luterana?

Por mais incrível que isto possa parecer, uma suspeita deste gênero não deixou de representar um papel na inércia da Corte Romana e no atraso trazido à ratificação. Melhor ainda, a Bula de 1540 proibiu à nova Ordem contar mais de 60 membros. Esta cláusula inesperada foi, entretanto, revogada alguns anos mais tarde, pelo breve *Injunctum nobis*, em 1544.

Em 1541, após ter hesitado durante muito tempo — e até primeiro recusado — e pedido a seus companheiros que durante três dias rezassem sem cessar e fizessem retiro, Inácio de Loyola aceitou ser eleito Preposto-Geral da nova Sociedade. Essas tergiversações têm de que surpreender.

Biógrafos mal intencionados acusam o Fundador de ter simulado a recusa para obter que seus companheiros insistam, forcem-no e que sua designação, tornada inteiramente incontestável, lhe confira, por conseguinte, uma autoridade tanto maior. Tais cálculos eram bastante estranhos ao pensamento do santo. Ele tinha passado dos 50. Tinha pelo menos 15 anos mais que o mais velho de seus companheiros. Tudo o designava para o posto de Preposto-Geral. Em verdade, se ele hesitava, era não somente por humildade sincera, mas também por escrúpulo e por receio de que as desordens de sua juventude, não esquecidas por seus contemporâneos, apesar dos anos, o tornassem indigno de suas altas funções. Eis como se explica o retiro que ele mesmo fez junto a um padre franciscano num convento do Janículo e porque, de novo, como em Manresa, ele fez questão de libertar sua alma com uma confissão geral.

No dia 21 de abril de 1541, em São Paulo-extra-Muros, na capela da Virgem, os companheiros fizeram profissão *super hostiam* e comungaram das mãos de Santo Inácio, que celebrava a missa.

A partir desta data, um novo período começa na vida do santo: durante 15 anos, até sua morte, ele dirige a nova Sociedade e lhe dá um rápido e prodigioso impulso. Neste lapso de tempo relativamente curto, o número de companheiros cresce ao cêntuplo: eles são mais de mil em 1556, repartidos entre 12 “províncias” e 76 estabelecimentos. Imagina-se ao preço de que trabalho de administração foi obtido um tal desenvolvimento.

Ficou-nos um testemunho: a coleção de algumas das 6.800 cartas que Santo Inácio enviou pelo mundo no curso de seu generalato. Não são todas de próprio punho. Muitas foram

escritas por seu secretário, João de Polanco — no mais das vezes ditadas por ele, sempre seguindo suas diretivas.

A vida cotidiana de Santo Inácio fica então encoberta, se assim podemos dizer, por sua atividade de Geral e os biógrafos registram séries de acontecimentos que interessam mais à vida da Companhia tomada em seu conjunto. Fica-se impressionado com o contraste que opõe os episódios pitorescos, maravilhosos e às vezes dramáticos da vida do santo, antes dos anos de 1540, à discricção, ao apagamento, poderíamos assim dizer, desta vida durante os 16 últimos anos. Passou-se inteiramente essa vida — fora raras viagens à Itália e alguma estada numa casa de campo, aos pés do Aventino — no quarteirão onde hoje se ergue o Gesu, não longe do Capitólio e do palácio onde residia então o Papa; primeiro numa casa miserável situada defronte de uma pequena capela consagrada à Nossa Senhora *della Strada*, depois, a partir de 1554, em novos locais construídos perto desta capela, que serviu de local de culto à Companhia nascente. Inácio contentou-se até sua morte em ocupar o antigo presbitério, três peças exíguas, mediocrementemente mobiliadas.

Como a capela logo parecesse insuficiente, foi necessário construir uma nova e grande igreja. Miguel Ângelo ofereceu-se para desenhar os planos e fiscalizar os trabalhos. Infelizmente surgiram obstáculos, sobretudo a falta de dinheiro, e isto será eterno pesar dos amantes da arte que a Companhia de Jesus, em lugar de difundir pelo mundo o estilo de arquitetura religiosa de Miguel Ângelo, tenha ligado seu nome a um determinado barroco romano, que ela não tinha inventado.

Dos pequenos quartos de teto baixo, que ocupa na residência central da Companhia, Santo Inácio envia suas ordens, conselhos, sugestões a seus filhos espirituais dispersos pelo mundo inteiro. Num movimento ininterrupto, Companheiros vêm a Roma e Companheiros partem daí. Os primeiros são, ora súditos recrutados nas províncias, que seguirão os cursos do famoso colégio romano, fundado em 1551, e o primeiro dos numerosos estabelecimentos escolares que fundou a Companhia; ora religiosos em cargo que foram convocados para uma missão importante. Uns e outros irão em seguida para a Europa, para a Ásia, para a América, cobrindo o universo de uma rede de malhas cada vez mais unidas.

O tratamento que dedica o “pai Inácio” a seus companheiros está impregnado de autoridade combinada à afeição. Quando se percorre a coleção de anedotas que



os companheiros do Fundador deixaram, fica-se admirado pela justaposição de certos procedimentos ou sanções de uma extrema severidade e gestos paternais e tocantes.

Este homem, de pequena estatura e que mancava, de fronte calva, a boca cercada de fino bigode e de uma barba em ponta, exercia, sem dúvida, uma viva fascinação pelo olhar profundo que tinha. Os olhos negros, de pálpebras um pouco pesadas, enfiavam-se nas órbitas e guardavam a expressão levemente velada, que dá às pestanas o hábito de chorar. Pois este homem austero, capaz de ordenar a um de seus discípulos, por causa de uma falta cuja gravidade nos parece insignificante, uma peregrinação, a pé, de vários meses, este superior intratável no critério de que “a eliminação dos inaptos” era um princípio essencial de governo, este chefe de uma Ordem já poderosa, que todos os dias estudava problemas muito graves com personagens da mais alta qualificação, cardeais, embaixadores ou reis, e a quem o Papa consultava muitas vezes, este homem, duro para consigo mesmo e para com os outros, chorava todas as manhãs ao rezar a missa, levado por um extraordinário entusiasmo de amor místico. Seu *Diário Espiritual*, do qual

sómente alguns folhetos nos chegaram, registra dia a dia esses acessos de lágrimas e os situa, relativamente à missa ou à oração — antes, após, durante —, com uma minúcia que desconcerta.

Mas esse místico sabia desviar seus olhares das coisas do alto para fixá-los no mundo que o cercava e nos homens que queria converter e consagrar à maior glória de Deus.

Desde a época em que, na grande sala de sua mansão, tinha meditado sobre os sentimentos que alternadamente o invadiam, procurando discernir os “espíritos” que vinham de Deus e os que vinham do Mal, nunca mais cessara Inácio de Loyola de mergulhar no seu íntimo o mais penetrante olhar. E esta força de penetração, adquirida ao preço de um constante exame, quando ele a aplicava à psicologia de outrem, abria-lhe todos os segredos de uma alma. Se uma palavra convém para definir o temperamento intelectual de Inácio de Loyola, é certamente o de *discernimento* tomado, não somente no sentido corrente: ação de “distinguir” com exatidão, mas ainda no sentido adquirido no latim pelos derivados *discretio*, *discretus*, onde está implícita a noção de um tato, de uma reserva cheia de finura e de segurança de intuição.

Um outro traço dessa personalidade mais complexo, não menos verídico, uma curiosa mistura de virilidade e ternura, tocando as coisas de Deus como também as coisas humanas. Esta mistura, a psicologia do tempo a reconhecia como verdadeira em sua análise das faculdades da alma, visto que discernia no homem a memória, a inteligência e a vontade — justamente as três Potências sobre as quais Santo Inácio baseia a meditação do primeiro exercício da primeira semana — e que a noção de vontade para ela, como para Santo Inácio, abrangia ao mesmo tempo a de energia ativa e a de afetividade. E esta era de fato a vontade do Santo, ao mesmo tempo intratável e provida de emoção profunda. Os mediócrs não podiam concordar com uma alma desta espécie e pode imaginar-se as inimizades que o “autoritarismo” do Fundador suscitou entre as pessoas, que não percebiam, além da rudeza exterior, o amor em Deus. Em compensação, que elevada nobreza e que prudência marcada por uma sensibilidade fremente, mas sempre senhora de si, nas relações entre um Inácio de Loyola e um Francisco Xavier, por exemplo. Se a história registra como grande momento de espiritualidade cristã o *encontro* entre dois santos: Francisco de Assis e Domingos — e é conhecido o admirável quadro que deixou

Fra Angélico —, é uma *separação* que na vida de Santo Inácio mereceria ser immortalizada pelo maior dos artistas, ou seja, a cena do adeus entre o Fundador e seu discípulo muito amado Francisco Xavier. Em 1540, o embaixador de Portugal, Dom Pedro Mascarenhas, tinha solicitado dois companheiros de Inácio para a importantíssima missão das Índias. A jovem Sociedade não estava ainda oficialmente fundada e só reunia dez membros; a empresa, porém, que se oferecia era de tal amplitude que seria inconcebível uma resposta negativa. Inácio de Loyola pensou primeiramente em enviar para tão longe Simão Rodrigues e Nicolau Bobadilha, mas este último, doente, não podia partir. Resolveu, então, Inácio, designar mestre Francisco, o discípulo da primeira hora, aquele que ele conquistara a duras penas no tempo em que, estudante superior, se tinha feito seu aluno em ciências profanas — para melhor lhe ensinar as coisas de Deus. Santo Inácio fez ir Francisco Xavier ao humilde cômodo, onde, doente, ele próprio, repousava. Comunicou-lhe o pedido de Dom Mascarenhas: “*Eis aí um caso para você*”, disse-lhe. “*Pues, sus, heme aqui!*” respondeu mestre Francisco, o que se poderia traduzir por: *Pois bem! Vamos! Estou pronto!* Francisco foi remendar sua velha sotaina e partiu algumas horas mais tarde. Na ocasião de sua separação os dois homens sabiam que provavelmente nunca mais se veriam. Pelo tempo adiante, quando Francisco recebia, nas Índias, cartas de seu mestre Inácio, lia-as de joelhos. Entretanto, o Preposto-Geral não hesitou em lhe enviar em junho de 1553 uma mensagem pela qual lhe ordenava, em nome da muito santa obediência, voltar para a Europa. O tom era firme e não admitia nem objeção nem réplica.

Esta carta Santo Inácio dirigiu-a a um morto. No dia 3 de dezembro de 1552, seis meses antes, Francisco Xavier sucumbiria só, na ilhota de Sancian, diante da China, que ele tanto desejara conquistar e que como uma terra prometida, mas ainda inacessível, lhe permanecera fechada. Menos de quatro anos após, seu grande amigo, Santo Inácio de Loyola, morreu — só, ele também, pois que o encontraram inconsciente, ao amanhecer do dia 31 de julho de 1556, no fim de uma noite de silenciosa e discreta agonia, cortada por um simples grito: “*Meu Deus!*” O irmão enfermeiro escutou, do cômodo vizinho, e sem fazer caso, esta última palavra humana de Santo Inácio, tomando-a como sinal de uma efusão habitual e não — o que era sem dúvida — o prelúdio de um colóquio que não teria mais fim.



P. IGNATIVS DE LOYOLA.

*Fidelis Deus per quem vocati estis in Societatem filij
eius Iesu Christi Domini nostri. 1. Corinth. 1.*

O Mestre Espiritual



extraordinário que Santo Inácio não tivesse deixado, como tantos outros místicos ou fundadores de Ordem, um tratado, um trabalho didático de alguma extensão ou mesmo uma simples memória relativa aos grandes momentos de sua vida espiritual. Excluindo sua correspondência, a coleção de suas obras caberia num pequeno volume — apenas duas vezes maior que o presente ensaio. Nele encontrar-se-iam os *Exercícios Espirituais*, as *Constituições*, o *Relato do Peregrino* e o fragmento que chegou até nós do *Diário*. Ora, é preciso observar que todos esses escritos, cada um a seu modo, tendem a estimular mais a atenção do leitor do que a enriquecer seus conhecimentos ou a mostrar-lhe emoções.

Os *Exercícios Espirituais* são um método de retiro e as *Constituições* um código de vida coletiva. O *Relato de um Peregrino* não é uma narração feita ao acaso, espontaneamente. É uma confidência útil e que os companheiros do Santo conseguiram arrancar-lhe provando-lhe justamente que ela era útil. O *Diário Espiritual* conta experiências extraordinárias, mas é sobretudo o memento de certas deliberações patéticas, tomadas pelo santo sobre problemas inteiramente concretos: por exemplo, devia-se dotar as igrejas da Com-

panhia de um estatuto de pobreza radical ou mitigada? A correspondência, enfim, que encheria diversos volumes *in-quarto*, está toda dirigida para esse objetivo: obter de outrem, quer seja jesuíta responsável por uma importante casa da Companhia ou uma humilde freira, uma melhor conduta de sua atividade, de sua vida, de seu pensamento.

Nem todos os escritos inicianos são apenas tantos atos feitos para suscitar outros atos, mas resultado de uma experiência íntima e como que inspirados do interior, por uma *iluminação ardentemente solicitada*. Também cometeríamos um erro se buscássemos nesses textos o que chamamos uma obra, um conjunto de noções oferecidas ao conhecimento objetivo, ou mesmo um ensinamento. Trata-se bem de outra coisa, a saber, de recomendações agrupadas em sistema e que temos que lealmente nos resignar a nunca conhecer no sentido exato da palavra, se não aceitamos, de algum modo, vivê-las.

O perigo das fórmulas rígidas é de levar a simplificações abusivas. Assim, declarar que São Francisco de Assis é o *pobre* por excelência e que todo seu ensinamento se define por um ideal de pobreza, não é dar ao Poverello uma imagem completa. Entretanto, o espírito é sempre seduzido por esta espécie de resumos, como se partindo de uma noção fundamental se pudesse facilmente deduzir outras noções e traçar, pouco a pouco, um retrato complexo e fiel ao original.

Um procedimento desse gênero foi muitas vezes tentado para caracterizar Inácio de Loyola. Viu-se nele "o soldado de Deus". E desta idéia de *soldado*, tiraram-lhe as possíveis implicações: militar, Inácio teria criado um exército de senhas mais ou menos secretas, regido pela mais estrita disciplina. Mas a idéia de soldado está ligada à idéia de guerra. Se é de bom alvitre apresentar Inácio e seus discípulos como fazendo guerra a Satã, ao mal, é difícil mostrá-los verdadeiramente em guerra contra os inimigos da Igreja, tanto mais que os adversários da Companhia, tomando por conta própria este sistema de imagens, não deixaram de denunciar o "exército jesuíta", suas manobras, suas espertezas.

Assim, prefere-se, geralmente, dar a Santo Inácio o título de *Cavalheiro de Deus*, de fiel servo de Jesus Cristo. Lembra-se que foi gentil-homem e, para as necessidades da causa, não se especifica mais que era basco: atribui-se-lhe

o qualificativo que, admitido por convenção, corresponde eminentemente ao caráter espanhol em geral: é um *caballero*.

Certamente a devoção de Inácio para com seu Deus, para com a pessoa humana de Jesus Cristo, não deixa de ter analogia com os laços que ligavam um vassalo de antigamente a seu suserano. Os autores insistiram muitas vezes no profundo respeito, o *acatamento*, que dava tonalidade ao amor de Inácio para com seu Deus. Sua mística é uma mística do *Serviço*, do mais alto serviço.

Alguns foram mesmo muito longe nesta direção, no fim da qual sucumbiram na comparação, quase inevitável, entre Inácio de Loyola e um outro "cavalheiro", de triste figura esse.⁴ Divertimento de literato, é verdade, e tão fraco em resultados sérios quanto o divertimento do pensador político que se compraz em comparar Inácio de Loyola com Lenine...

As imagens guerreiras ou cavalleirescas dos *Exercícios Espirituais* também não devem causar ilusão. Sempre o lirismo religioso se enriqueceu com os temas oferecidos pelo lirismo belicoso. Uma coisa é um sistema quase pedagógico de símbolos onde o antropomorfismo mais ingênuo é aceitável — tal a iconografia tão pitoresca dos piedosos trabalhos jesuítas do século XVII — outra é uma doutrina espiritual tomada no seu despojamento, em seu puro valor.



*Emblemas comuns
nos retratos de Santo Inácio*



São Francisco Xavier nas Índias escrevendo de joelhos uma carta para Santo Inácio

A OBEDIÊNCIA

Querendo resumir a doutrina de Inácio de Loyola em uma fórmula simples — mas que se prestasse entretanto a ricas análises nocionais — parece que se deveria ter recorrido à palavra *obediência*.

Primeiro, porque esta palavra é exatamente a que vem aos lábios de todos os que falam sobre a Companhia de Jesus — e nem sempre é pronunciada com uma entonação de simpatia. “Obedecer como um cadáver”, “obedecer como um bastão na mão de um ancião”, tal é a sorte que Santo Inácio reservava a seus discípulos, diz-se, e esta sorte é geralmente considerada triste, senão estigmatizada, como uma

horrível decadência, um aviltamento imposto por seus superiores a homens que cometeram a loucura de pronunciar votos perpétuos. Aqueles cujo espírito estiver menos prevenido saudarão a obediência como uma grande virtude, mas que não é feita para eles. Alguns verão mesmo, nesta submissão automática, uma espécie de demissão, e farão a respeito dela um juízo circunspecto escorado por argumentos de filosofia, quando não, de teologia moral. Muitos, enfim, crerão que a obediência jesuíta é um meio e não um fim e que Santo Inácio, colocando-a no coração da Regra, simplesmente quis assegurar a seu Instituto o cimento que lhe daria a perenidade. Reconhece-se então de bom grado que um grupo humano encerrado assim nas malhas estreitas de uma obediência absoluta — tal ordem lançada em Roma pelo papa negro é cegamente seguida de um extremo ao outro da terra — está fadado ao poder, quando não à glória.

Sem querer ceder à tentação do paradoxo, pode-se de-sejar insistir justamente sobre esta noção controvertida e crer que é uma noção chave, pois que suscita tantas inquietudes, repugnâncias ou hostilidades.

Certamente poder-se-á encontrar na espiritualidade inaciana traços variados e que não se liguem imediatamente ao princípio de obediência. Seria, aliás, esquematizar ao extremo a análise de um comportamento religioso, defini-lo numa única palavra, por mais significativa que fosse. Entretanto, estes traços variados oferecem apenas um interesse secundário, uma vez que os encontramos, aqui e ali, em muitas outras famílias espirituais.

O princípio fundamental, em compensação — embora não sendo também radicalmente original, pois que Santo Inácio e a Companhia de Jesus não foram os únicos no curso da história a pregar obediência a Deus e ao Papa — pareceu primeiro, ao próprio Santo Inácio, digno da preeminência absoluta e ele o considerou em seguida, colocando-o no âmago da Regra que concebera, como capaz de dotar a Companhia de Jesus de um caráter absolutamente distinto.

Também é preciso, em definitivo, ligar-se resolutamente a esta noção e partir da obediência inaciana para discernir, por meio de análises fiéis, o laço espiritual que assegura ao procedimento do santo e do Fundador sua constante e profunda unidade.

Parece logo à primeira vista que o conceito de *obedecer* representa na vida espiritual de Santo Inácio o mesmo

papel que o *cogito* no pensamento filosófico de Descartes — com a diferença que o *cogito ergo sum* define a intuição de uma verdade teórica, enquanto que Santo Inácio, descobrindo o imperativo da obediência, viu-se dominado pela evidência de uma verdade prática e toda dirigida para ação. É talvez à intuição kantiana da lei moral, dado imediato da consciência atuante e imperativo categórico — quer dizer que não se discute e não se presta a uma operação crítica prévia —, que se deveria antes ligar a certeza de Santo Inácio, ficando bem claro que a intuição, aqui, é de uma outra ordem, depende da graça e nos entroniza, se a fazemos nossa, no absoluto.

Intuição e não o resultado de uma dedução construída. O segundo termo está, como na forma de Descartes, imediatamente ligado ao primeiro, por um “ergo” que traduz a evidência mais que a demonstra: “*Deus existe, logo, eu obedeco*”, poder-se-ia dizer.

Inteiramente penetrado de respeito e de adoração diante da majestade infinita de seu Criador e Senhor, Inácio de Loyola não cogita de nenhuma outra atitude possível senão a da obediência absoluta, da submissão total à vontade de Deus. Tomando vivamente consciência de sua humilde condição de criatura finita, não só ele não imagina que sua vontade possa se opor à vontade divina, mas ainda não concebe nem sequer a legitimidade de uma pequena vontade individual que desabroche à margem das intenções de Deus. Esta renúncia ao próprio querer é encontrada no início de todas as experiências místicas, sejam quais forem. É uma ascese elementar. Em Inácio essa ascese começa não por uma espera quase passiva dos favores divinos concedidos à alma que tiver feito o vazio em si para acolher a plenitude infinita, mas por uma impaciência de agir em conformidade perfeita com o querer divino.

Inácio de Loyola tomou ao pé da letra a fórmula do *Padre Nosso*: Considerou como o único fim de todo seu ser agir a fim de que a vontade de Deus seja feita sobre a terra como é feita no céu.

Um tal desejo implica necessariamente que seja dada resposta a estas duas perguntas: qual é a vontade de Deus? Como executá-la da melhor maneira possível? Dupla fonte de perturbação, de angústia mesmo — a palavra não é muito forte, diversas passagens do *Diário Espiritual* o provam. Pelo escrúpulo constante que a controla, a ação obediente de

Inácio está ao mesmo tempo afastada do quietismo e do ativismo, que se caracteriza pela preocupação de agir por agir, sem que o fim da ação ou os métodos sejam o objeto de um exame sério, e que dissimula, em resumo, sob o *alibi* do serviço prestado à religião ou a Deus, o gosto de inserir seu querer próprio no mundo e de aí deixar suas pegadas.

Santo Inácio de Loyola viveu no constante desejo de conhecer a exata vontade de Deus e de com ela conformar a sua.

É preciso recordar como, logo no começo de sua nova vida, quase cometeu um assassinato, lançando-se ao encalço de um mouro. Uma coisa ressalta na anedota: Inácio procura onde está seu dever, hesita e depois renuncia. Ele se confessa incapaz de encontrar por suas próprias forças a solução verdadeira. Então, recorreu ao que poderíamos tomar — cometendo o anacronismo de julgar sua conduta segundo nossos modernos critérios — a solução de tipo “cara ou coroa”. Mas não é disto que se trata: ele consulta Deus simplesmente, fiel a uma prática da qual encontrou muitos exemp'os nos romances da Idade Média. Um bravo cavaleiro confia sempre em seu animal quando a urgência o apressa e o Céu mesmo inspira ao animal uma maneira de salvação.

Caricatura, se quisermos, e quanto afastada dos prudentes e metódicos debates, que tomarão mais tarde o nome de *eleição* — mas testemunho certo de um primeiro escrúpulo revelador.

Daí por diante, Inácio nada mais fará senão aperfeiçoar os melhores métodos que tornarão a criatura capaz de conhecer com mais segurança a vontade de Deus.

O primeiro meio, real, é obter a iluminação do alto. Na *Narração do Peregrino* e no *Diário Espiritual* encontram-se consignadas experiências pelas quais, de fato, Inácio de Loyola declara ter recebido, não direções concretas, mas a certeza de que suas decisões tomadas eram boas.

Parece que este recurso Santo Inácio o tenha considerado como excepcional. E até entre seus discípulos, ele não acolheu, sem inquietude, a ambição de entrar em contato imediato com o sobrenatural. A Companhia herdará dele esta desconfiança.

O outro meio mais modesto, à primeira vista, é a meditação, a procura, a introspecção, diriam os psicólogos; assim o *discernimento dos espíritos* que está ao alcance

de quem quer que se sujeite a seguir o método indicado pelo Fundador. Não deveríamos, porém, pensar que a descoberta de boas sugestões seja obtida somente pelo esforço da reflexão humana, guiada pelas Regras: a graça é necessária. Menos diretamente do que pela efusão mística, é Deus ainda que dá a entender sua vontade à sua criatura — se ao menos ela se preparou dignamente para receber a resposta que implora.

Pode acontecer enfim que a alma não saiba, entre vários caminhos que se oferecem a sua ação exterior, qual escolher. É preciso então dirigir-se aos representantes visíveis de Deus sobre a terra. Em particular é ao soberano pontífice que se pedirá conselho. Não somente porque ele está a par das necessidades ecumênicas da Igreja, mas ainda porque ele possui esse carisma singular de transmitir, guiado pela assistência do Espírito Santo, as autênticas vontades de Deus.

É importante insistir sobre o fato de que a obediência inaciana não foi um sistema disciplinar cômodo, inventado por um antigo soldado, mas a herança confiada a outros de uma muito rica e profunda experiência mística.

Geralmente se retêm na biografia de Inácio de Loyola alguns episódios, como o êxtase vivido sobre a margem escarpada do Cardoner ou a visão da Storta ou ainda o testemunho trazido pelo Santo sobre o dom das lágrimas que tinha, para colocá-lo, com Teresa de Ávila ou João da Cruz, no número dos grandes santos agraciados com excepcionais favores divinos. Talvez tenha ele se mostrado precisamente místico — e de uma maneira que só a ele pertence — no momento em que, renunciando a todo querer autônomo e substituindo a sua vontade própria pela de Deus, percebeu que agia em Deus e que sua vontade correspondia perfeitamente à vontade divina.

Imagina-se, sem nenhuma dificuldade, que Deus conceda a santos a graça de uma contemplação intelectual. O próprio Inácio beneficiou-se de uma graça deste gênero. Concebe-se igualmente que a segunda faculdade da alma, a afetividade, possa ficar emocionada e perceber de maneira sensível a presença do Amor infinito. Por que a terceira faculdade da alma, o princípio ativo, não poderia, segundo seu modo particular, ter consciência de uma união imediata com a vontade divina e recolher, desta harmonia percebida, uma alegria inefável?⁶

Buscando fazer coincidir sua própria vontade com a vontade de Deus, Santo Inácio tentava ser dócil, com amor, a uma vontade infinita, que não é senão amor.

Também a última palavra da mística “voluntária” inaciana é a *contemplatio ad amorem*, a “contemplação para conseguir o amor” pela qual terminam, veremos, os *Exercícios*.

Sem dúvida não se deveria pensar que esse gênero de efusão excluísse qualquer outro gênero. A experiência do próprio Inácio contradiria a noção de uma vida mística tão enclausurada. No fim de sua vida, confiou à sua roda que “encontrava Deus” com extrema facilidade. As notas de seu *Diário Espiritual* mostram a riqueza e a variedade dos toques divinos que ele então percebia em sua alma.

No entanto, tende-se a pensar que uma efusão mística, ligada à ação emanada da ação mesma, tinha sua preferência. Melhor ainda, deve-se admitir que uma contemplação exterior e como que justaposta à ação capaz de invadir todo o campo da consciência e de impedir de agir, lhe parecia mal aplicada à Regra que ele escolhera seguir e fazer os outros seguirem.

Só assim se pode explicar a hierarquia — desconcertante à primeira vista — que o Fundador estabelecia, ele mesmo, entre seus estados de efusão mística e sua atividade de Preposto-Geral. Se esta última se arriscava sofrer algum prejuízo pelo fato de emoções muito fortes, ele renunciava deliberadamente às consolações que lhe vinham do alto. Revelou aos seus como a possibilidade deste controle lhe era a toda hora oferecida e como usava disto, não sem pesar nem esforço de vontade.

O princípio fundamental de obediência ao querer divino leva Inácio a tomar sobretudo como tema de sua meditação Deus criador, agindo, querendo. Ávido de abraçar inteiramente, na plena medida de sua vontade humana, a vontade divina, e de conformar, sem reserva, seu poder de agir à potência infinita de Deus, Inácio de Loyola insiste, não sobre a união com Deus, de algum modo passiva, mas sobre a inserção ativa na realidade, sobre o trabalho, sobre o zelo cotidiano consagrado à vinda do Reino.

Ora, nesta cooperação com Deus, regida — poderia ela não o ser? — por uma docilidade inteira, a obediência eficaz é geradora de alegria unitiva análoga, a despeito de sua singularidade, à união mística do puro contemplativo.



A CONTEMPLAÇÃO NA AÇÃO

À luz do que acaba de ser dito, a famosa fórmula pela qual se apraz, não sem razão, em caracterizar a espiritualidade da Companhia de Jesus, isto é, “a contemplação na ação”, ilumina-se de nova claridade. Fórmulas construídas sobre esse esquema admitem geralmente duas exceções distintas. Assim, “a liberdade na arte” pode significar: “É preciso dar ao artista uma inteira liberdade”, e também: “A liberdade, vá lá! mas dentro dos limites da arte”.

Assim, também, a fórmula “contemplação na ação” é suscetível de um primeiro valor: “A contemplação obtida mesmo no meio da ação”, e também igualmente, de um segundo, mais de acordo parece com o pensamento inaciano: “A contemplação, sim, mas nunca separada da ação”.

Interpretado deste modo, o sistema místico de Santo Inácio, nascido de seu *cogito* primeiro, impressiona por um incontestável rigor.

Estará ele marcado de um otimismo excessivo e pode-se-lhe reprovar de exagerar o valor da eficácia da ação humana na cooperação com a ação divina?

Na verdade, olhando um pouco mais de perto, descobre-se que houve no início, em Santo Inácio, um pessimismo

radical junto ao qual as meditações luteranas, sobre a fraqueza pecaminosa da criatura, não são senão leve lamentação. Afinal, fora da obediência, que meios tem o homem de fazer atos que tenham um valor real? Que significação possuem gestos que, sem ser proibidos por Deus, não são executados de conformidade com o querer divino? Haverá atos indiferentes? Se os há, qual seu fundamento legítimo? O capricho, a preguiça, a frivolidade? Não são eles de um vazio desolador, mais próximos da ausência de Deus que de sua presença?

Mas a esse pessimismo referente a toda ação humana, mesmo não culpada, que não se insere na perspectiva da obediência, Inácio de Loyola juntava a dupla e muito otimista certeza de que o homem tem o poder de se salvar, submetendo todo seu ser, todos seus atos à vontade de Deus e que esta vontade de Deus, o homem tem meios, se o deseja, de conhecer.

Precisamente, os *Exercícios Espirituais*, o texto ao qual se consagra maior atenção nas páginas que seguem, não têm muito sentido senão ajudar um penitente a se salvar: ele se purificará primeiro de suas faltas passadas e em seguida discernirá, por um esforço de meditação penetrante, quais são os desígnios que Deus tem sobre ele. Uma fórmula resume todo o livro: "Fazer escolha", isto é, numa palavra, escolher o que Deus quer.

Àquele que, no fim da eleição, decidiu entrar na Companhia de Jesus, Santo Inácio oferece uma regra de vida comunitária, as *Constituições*, inteiramente inspiradas por um desejo análogo ao precedente: escolher junto o que Deus quer. A obediência não é mais encarada então como a regra das relações entre a criatura e seu Criador, mas como o fundamento sobre o qual repousa a vida de uma sociedade de apóstolos: é pelas pessoas interpostas que a obediência a Deus se exerce.

O *Diário Espiritual*, enfim, do qual daremos um breve extrato, testemunha o fervor inquieto com o qual Santo Inácio procurava saber a exata vontade de Deus, a fim de melhor obedecer-Lhe.

Assim observar-se-á, no fim desta breve investigação, dirigida do ponto de vista da obediência inaciana, como o princípio fundamental anima de uma ponta a outra os elementos do testamento espiritual deixado pelo santo e pelo criador da Companhia de Jesus.



Os Exercícios Espirituais



ão há autor que, apresentando os *Exercícios Espirituais*, tenha deixado de empregar uma comparação qualquer para fazer bem compreender que esse livrinho nada tem de comum com a *Introdução à vida devota* nem com a *Imitação de Cristo*. Não é um compêndio de elevados pensamentos que se coloca sobre a mesa de cabeceira, que se abre, que se medita e se fecha novamente. É um livro que se utiliza. A imagem simbólica mais freqüente é a do tratado de ginástica.

Mas todos os autores acrescentam que não se faz boa ginástica munido de um simples tratado, por mais detalhado que seja: é necessário um professor de educação física.

O próprio Santo Inácio jamais considerou seu livrinho como um tratado de oração que se pode ler e consultar sem o pôr em prática. Por outro lado, recomendou muito que o retirante não fosse deixado sozinho com o manual dos *Exercícios*. Ele exigia a presença, a seu lado, de um diretor dotado de uma sutileza de espírito capaz de adaptar o método ao temperamento e às possibilidades do sujeito.

Tal como se apresenta ao leitor que o abre pela primeira vez, o opúsculo dos *Exercícios Espirituais* não é atra-

ente, deve-se dizê-lo. Nele se encontram, sem dúvida, alguns comentários e meditações que valem ser lidos por elas mesmas, mas a esses textos se acrescenta grande número de pequenas normas relativas a procedimentos anotados dia a dia, senão hora a hora, e interrompidas por referências a prescrições já dadas. O vocabulário é curioso em alguns lugares: prelúdios, anotações, adições, colóquios, e a composição desconcertante. Não se apreende no primeiro relance a lei de encadeamento que preside a esta sucessão de orações e meditações. Assim também, no fim do livro, estão acrescentadas cinco séries de *Regras* que podem parecer bastante extravagantes: a análise muito acurada das instruções que presidem ao discernimento dos espíritos se aproxima dos princípios que se deve adotar na distribuição das esmolas.

Apesar de seu estilo, às vezes chocante, na redação espanhola próxima do texto original e de sua composição, que não está absolutamente conforme com os cânones da criação literária, esse livrinho atravessou os séculos e o Papa Pio XI, em sua encíclica *Mens nostra* do dia 25 de julho de 1922, consagrou-o como o código espiritual, “o mais sábio e o mais universal para dirigir as almas no caminho da salvação e da perfeição, fonte inesgotável de piedade, ao mesmo tempo excelente e muito sólida”.

ORIGENS DO MÉTODO

É importante, antes de estudar em pormenor os *Exercícios Espirituais*, examinar as influências que Santo Inácio pôde sofrer, e, na falta de filiações, difíceis de descobrir, mostrar que analogias se podem descobrir entre seu método e outras técnicas de oração.

Desde as idades mais remotas da Igreja, e especialmente na época em que o monaquismo começou a tomar impulso, os cristãos ansiosos de perfeição religiosa se inquietaram com relação aos meios próprios para disciplinar o espírito durante a oração ou meditação.

Organizar a disciplina do corpo é relativamente fácil: o asceta pode estabelecer o que será sua alimentação, sua bebida, o tempo de sono. Por certo a dificuldade começa quando se trata de respeitar as Regras, mas é então um problema de simples vontade. Não acontece o mesmo na

disciplina do espírito: como impedir a imaginação de vagar como um vôo desordenado de mosquitos, como dizia Teófilo, o Recluso, ou então, como macacos caprichosos, que pulam de um galho a outro, como dizia Ramakrishna? Como forçar a inteligência a dominar numa prisão constante o objeto de sua meditação, sem que ela jamais fique distraída por idéias fugazes? Como, sobretudo, progredir de maneira segura na oração e chegar à união divina, fruto esperado da oração?

Estes problemas, todas as religiões os têm conhecido e têm experimentado resolvê-los, codificando de maneira mais ou menos estrita, não somente os ritos exteriores, mas ainda a devoção íntima. Os que foram mais longe na procura de um domínio absoluto de si mesmo, são seguramente os hindus: processos técnicos permitem ao asceta, ao *yogi*, tomar posse de seu próprio organismo, se assim se pode dizer, controlar sua respiração e até o funcionamento de certos músculos cujo mecanismo, na experiência comum, escapa a qualquer esforço consciente. As técnicas da *yoga* não conduzem somente a façanhas de faquires, façanhas que os verdadeiros *yogis* abominam como tantas profanações com interesse comercial, mas também a uma disciplina rigorosa das forças mentais e, sobretudo, à viva concentração do espírito sobre tal ou qual objeto preciso da meditação.

No fim do seu esforço, o asceta adquire não só um total domínio de si, mas ainda entretém, com o mundo exterior, coisas e pessoas, relações caracterizadas pela não violência e o desapego absoluto. Entra, então, pelo mais profundo do seu ser, pelo *eu* despojado de qualquer marca de individuação, em comunhão com o *Eu* universal e tende a nele se absorver para uma liberação definitiva.

Concluir-se-á desta análise sumária que as técnicas da *yoga* na medida em que visam à unificação do ser pela luta metódica contra as forças de dispersão e de desagregação, poderiam valer como uma ascese preparatória a toda vida espiritual. É preciso porém observar que essas técnicas são inseparáveis de uma certa filosofia do mundo absolutamente heterogênea ao pensamento cristão e para quem, de saída, toda noção de criação *ex nihilo*, obra de um Deus pessoal, não tem nenhum sentido. Um *yogi* crerá mais facilmente que o ser é uma emanção de uma força incriada,

no seio da qual lhe é possível e desejável se reabsorver, abolindo toda aproximação de relação. Ora, a teologia cristã não somente vê em toda parte aproximações de relação — entre a criatura e seu Criador, sobretudo — mas ainda situa, em Deus mesmo, uma vida misteriosa de relação entre pessoas.

Não é indiferente observar que aos olhos dos pensadores hindus os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola representam o esforço mais extraordinário que tentou o Ocidente, no curso de toda sua história, para avançar na direção aonde levam as técnicas da *Yoga*. A este curioso testemunho respondem, como em eco, alguns ensaios tentados por outros autores espirituais do Ocidente para elaborar uma *yoga* cristã. Entretanto, é permitido acreditar, a despeito do inegável interesse oferecido por estes empreendimentos, que o uso de técnicas, mesmo refinadas por séculos de experiência ascética, não é o essencial e não deve encobrir, sobretudo, o verdadeiro problema, aquele que absorve o pensamento religioso ocidental — a saber, como a graça divina desce na alma daquele que reza, graça sem a qual ele nem mesmo pode começar a rezar, e sem a qual a ascese metódica mais segura não é senão uma coleção de receitas estéreis e de indústrias desprovidas de qualquer significação real.

Desde a época distante em que João Clímaco, no século VII, querendo encontrar Deus no fundo de seu “coração”, e realizar uma espécie de teofania íntima, ligava o esforço de oração contínua a uma disciplina da respiração para melhor obter esse repouso tranqüilo em Deus que chamamos *hesicasmô*, a espiritualidade da Igreja cristã do Oriente esteve constantemente preocupada com as técnicas da “guarda do coração”. A dissipação do espírito que impede esta “guarda”, sinônimo de oração ininterrupta, deve ser vencida desde o começo.

O que há de muito particular e muito estranho para nós nessa ascese é a importância que dá aos diferentes pontos do corpo onde se localizam as atividades do espírito. Assim, a zona da frente entre as sobrancelhas é o centro do pensamento abstrato. A boca e a laringe são o centro do pensamento quando este se exprime: é aí que as palavras adquirem seu sabor, e é aí que se articula a oração. Mas o centro principal é o centro cardíaco, “situado na parte superior do coração, um pouco acima do mamilo esquerdo”.

* Oração segundo João Climaco (Mosaico do Século XI)



Naturalmente, antes de concentrar toda sua atenção sobre esse lugar do coração, o noviço tomará atitudes corporais aptas à meditação. Sentar-se-á sobre um assento baixo, a cabeça inclinada sobre o peito. Experimentará em seguida dominar sua respiração e fazer coincidir as fases com a recitação da fórmula: “Senhor Jesus Cristo, tende piedade de mim!” Esta “oração do nome de Jesus”, associada a uma técnica respiratória e a uma atenção rigorosa dada ao “lugar do coração”, entroniza quem reza na união com Deus.

A atenção, deve-se dizer, não é um fim em si para o hesicasta. Nisto ele se distingue tanto do *yogi* hindu como do asceta muçulmano, dado à prática do *dhikr*, a saber a repetição indefinida do *nome* divino. O essencial para o hesicasta é atingir pela “lembrança” constante de Deus numa vida sacramental mais rica e que pode desembocar na união mística. Assim lemos na pena do grande teólogo do hesicismo, Gregório Palamas, este trecho significativo: “Sem outra preocupação que eles próprios, por uma atenção rigorosa e uma oração pura, chegamos até Deus por uma união mística e supra-intelectual com ele, eles (os monges) foram iniciados no que ultrapassa a inteligência.”⁶

Não é aqui a ocasião de mostrar em que a teologia do hesicismo ortodoxo difere da do cristianismo ocidental, nem examinar em que medida o método psicofísico de oração está ligado a uma religião da Encarnação — para a qual o corpo, também santificado pelos sacramentos, tornou-se espiritual. Parece que nosso pensamento ocidental estaria mais marcado pela preocupação de opor o sobrenatural ao mundo criado.

Sejam, porém, quais forem os matizes doutrinários que se poderia analisar e definir, o esforço hesicasta parece inteira-

mente semelhante por suas tendências, e até, como se verá em algumas de suas técnicas de pormenor, ao esforço realizado no Ocidente pelos mestres da oração metódica. E não será de admirar constatar que o monge atonita a quem a Igreja ortodoxa deve o grande despertar hesicasta do século XIX, Nicodemos, encontrou estreitas afinidades entre a oração constante da tradição oriental e os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola. Em 1800, ele lançou, em Veneza, uma tradução em grego — mas sem nome de autor — do livrinho inaciano, sob o título de *Gymnasmata pneumatika*.⁷

Santo Inácio, por sua vez, entrou em contato com um método de oração análogo, senão pelo modo de agir, pelo menos pela intenção, à dos monges do Oriente, a saber, o método da *devoção moderna*. Esta “devoção moderna” nasceu nos Países Baixos no fim do século XIV. Seu promotor foi Geraldo Groote, amigo e talvez discípulo de João Ruysbrock. Lá para 1380, Groote começara a reunir em pequenos grupos “irmãos da vida comum” que viviam no mundo sem se ligar por votos ou por uma regra, mas que levavam juntos uma existência de pobreza, devotada à oração e à meditação. Ganhavam sua subsistência copiando livros. Paralelamente a estes grupos, criou-se sob a direção de Florenço Radewijns, discípulo de Groote, uma congregação de cônegos regulares, submetidos, em seu convento de Windesheim, à regra agostiniana. Os irmãos da vida comum e Windesheim, tais são os dois centros de fervor onde se desenvolveu durante todo o século XV a *devoção moderna*. Depois, no século XVI, ela entrou em declínio, não só por causa do protestantismo que se estabeleceu fortemente nos Países Baixos, mas também porque a espiritualidade inaciana tomou com justa razão o domínio da “devoção moderna”, não rompendo com ela, mas continuando-a.

O que caracterizava de início a devoção flamenga — que importa conhecer, já que é em parte a fonte da devoção inaciana, — era primeiro o seu senso da moderação, do equilíbrio, uma certa desconfiança da ascese exagerada ou do entusiasmo místico. Esta “discrção”, porém, não significava moleza. Ela se aliava, e é o segundo caráter desta escola, a uma grande preocupação da vida interior intensa. Os cônegos de Windesheim dedicavam menos tempo aos ofícios do que à meditação. Daí a procura de métodos de oração sistemáticos e seguros. Durante um século, desde a morte de



Groote, em 1384, até a de Mombaer, em 1502, a escola flamenga aplicou-se sem cessar ao aperfeiçoamento destes métodos — não sem produzir, à margem deste esforço, admiráveis tratados. Basta citar, para a maior glória da “devoção moderna”, Tomás de Kempis, o muito provável autor da *Imitação de Cristo*.

É na obra de João Mombaer, que viveu no mesmo convento que Tomás de Kempis, o Monte Santa Inês, na Holanda, e morreu na França, em Livry, que se deve buscar, no fim de sua evolução, a imagem exata da espiritualidade flamenga sob os aspectos mais claros da devoção codificada.



IHS

Organum dicitur laudare

Clavis grandioris

Chorus et chorista ecclesiarum

Chorus et chorista ecclesiarum

Organum dicitur laudare

A E I O V

A

1. Divinitas divina.
2. Caput Christi coronatum.
3. Capillus Ioseph Christi.
4. Collum spiritus sancti.
5. Emulsius noster.
6. Amentibus gaudens.

O

1. Libertas divina.
2. Dextera Christi perforata.
3. Obsequia Christi.
4. Virtutes et beneficia latere.
5. Pauperibus et mendicis.
6. Spectantibus desiderantibus.



E

1. Omnipotentia Divina.
2. Similitudo Christi coronata.
3. Palamta Christi.
4. Peccata selet et aduersa.
5. Debitibus agra.
6. Tristibus odantibus peccata.

I

1. Hierarchia Divina.
2. Cor Christi apertum.
3. Hierarchia Christi.
4. Indignum loci nobis.
5. Regis incoronatus.
6. Hierarchibus compassus.



Notula

1. Adtributio Divinitatis contemplanda.

2. Hierarchia Christi p ad obsequendum.

3. Virtus Christi mandanda.

4. Beneficia virtute, adoranda.

5. Hierarchia nostra deploranda.

6. Amentibus gaudens.



Notula

1. Melodia.

2. Textus et littera.

3. Cantus vel tenor.

4. Discantus.

5. Contratenor.

6. Subitus.

V

1. Sapientia Iustitia.
2. Pater Christi transiens.
3. Humilitas gratia veteris.
4. Mors vivat et immortem.
5. Oculi i mentis et internis.
6. Inimicus spiritus sancti.

os Evangelistas, os Apóstolos, os Santos Inocentes, os Profetas, os Patriarcas e os Anjos. Uma outra gravura representa uma cruz no cimo da qual se encontra um *cantichordum*, uma espécie de cravo sumário cujas cordas estão numeradas. São cinco, como as vogais, e sua significação simbólica exprime-se por dois versos:

*A gaudens amat, E sperat, sed I miseretur
O timet U que dolens odit et ista notes*

Este longínquo e curiosíssimo ancestral do soneto das cinco vogais de Rimbaud deve ser utilizado da seguinte maneira: segundo a natureza da primeira vogal encontrada no salmo, que começa a dizer, o monge aplicará sua atenção na magnificência de Deus (A), ou então na esperança (E) ou na compaixão dos sofrimentos de Cristo (I) etc. ... *Gaudium, spes, compassio, timor, dolor*, tais são as cinco notas do *Cantichordum* — chamado “Gersonis”, porque o chanceler Gerson teria tido a idéia, mas a figura do cravo pertence a Mombaer, bem como a observação ao lado: *quis tam hebes qui non capiat ista?* “Quem seria tão estúpido para não compreender isto?”

Não é inútil insistir como o fizemos sobre a oração metódica, tal como a tinha concebido a escola da *devoção moderna*, primeiro porque Santo Inácio de Loyola entrou em contato com esta escola antes mesmo de conhecer mais de perto os irmãos da vida comum ou pelo menos a casa impregnada do espírito deles, que era o Colégio de Montaigu, depois porque poderemos avaliar melhor a originalidade do livrinho inaciano em relação aos manuais semelhantes que o precederam.

Foi em Montserrat e por intermédio dos monges beneditinos que Inácio de Loyola conheceu os flamengos. Na época em que o peregrino vem encontrar Dom Chanon, todo o convento segue, em sua vida espiritual, as determinações deixadas pelo grande abade Garcia Jimenez, primo do famoso cardeal Francisco Jimenez: Os dois são mais conhecidos sob o nome de sua terra de origem, Cisneros.

Ora, para renovar o fervor de Montserrat, Garcia de Cisneros apoiou-se em princípios e determinações da *devoção moderna*, que sem dúvida já animavam a espiritualidade montserratina, mas que ele impôs a seus monges com toda a energia de um reformador. Melhor ainda, redigiu ele próprio livros apropriados para guiar a oração e, natu-

ralmente, foi aos flamengos que se dirigiu: seus dois trabalhos, *Exercitatorio de la vida espiritual et Directorio de las horas canónicas*, inspiram-se muito no *Rosetum exercitiiorum* e podem passar por uma simples compilação dos principais tratados de oração metódica em uso nesta época.

Prologus. I

Incipit perq̄ utilis tractat⁹

qui dicitur exercitatorum vite spiritualis.



AD beatissime trinitatis ⁊ gloriosissime vir-
ginis dei genetricis Marie ⁊ domine nostre
gloriã: ⁊ ad magnã in vita spirituali se exer-
cere cupientũ utilitatem: in hoc libro frat-
res dilectissimi tractabimus qualiter exer-
citor ⁊ vir deuotus debeat exercitari ꝑm
illas tres vias: scilicet

Purgatiuam
{ Illuminatiuam }
Aniciuam

*Prólogo do Exercitatorio de la vida espiritual
em tradução latina, Montserrat, 1500*

Para facilitar e espalhar o uso da *devoção moderna*, Garcia Cisneros quis publicar seus manuscritos. Persuadiu um mestre impressor de Barcelona, o alemão Luschner, a içar na santa montanha seu material. Das prensas montser-ratinas saiu em 1500 o primeiro título de uma longa série, a saber o *Exercitatorio*. Um exemplar deste livro venerável está conservado na biblioteca do Escolasticado de Chantilly. Pertenceu à família de São Francisco de Bórgia. Talvez Santo Inácio tenha tido em suas mãos um exatamente igual. Ele tem o formato de um grosso livro de missa, sua composição tipográfica é um pouco comprimida, embora clara, e está protegido por uma espessa encadernação de pergaminho ama-relecido.

É mais provável que o penitente de Dom Chanon recebesse de presente para seus primeiros ensaios na *devoção moderna* o *Compêndio de Exercícios Espirituais*, um resumo

do *Exercitório* e do *Diretório* devido ao abade Pedro de Burgos e impresso em Barcelona em 1520. Este trabalho, embora permanecendo estreitamente fiel aos escritos de Cisneros, dirigia-se de maneira muito geral às pessoas desejosas de adiantar-se na devoção. As diretivas que só poderiam interessar aos monges tinham sido resumidas ou eliminadas. Esse volumezinho de 200 páginas, os religiosos de Montserrat distribuíam liberalmente aos peregrinos, juntamente com um relato dedicado à história da Santa Montanha e aos milagres que a tinham ilustrado.

Deve-se insistir sobre a influência que tais documentos puderam exercer sobre o neófito Inácio de Loyola, ávido de santidade e muito feliz, sem dúvida alguma, em descobrir, logo desde sua primeira estada num lugar de retiro e de meditação, uma coleção metódica onde os progressos na vida espiritual eram objeto de receitas ao mesmo tempo cômodas e apresentadas como eficazes. Poder-se-á até acrescentar que o *Exercitório* de Cisneros contém em diversos locais a fórmula *exercícios espirituales* (“Exercícios Espirituais”) e que o resumo de Pedro de Burgos inclui mesmo esta fórmula em seu título. Similitude superficial, sem dúvida, mas que não é menos reveladora.

Entretanto, os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola não se reduzem a uma formulação de uma técnica de oração mais ou menos imitada de outrem. Aí encontramos igualmente uma substância que é uma série de meditações. Aqui ainda se procuraram “fontes”. É admitido que Santo Inácio inspirou-se em Lindolfo o Cartuxo: a *Vida de Cristo* foi, estamos lembrados, seu livro de cabeceira na época de sua convalescença. Ele inspirou-se igualmente no pseudo-Boaventura, sobretudo nas *Meditações da Vida de Cristo*, sem dúvida o melhor dos trabalhos falsamente atribuídos a São Boaventura. Essas *Meditações sobre a Vida de Cristo* não somente Lindolfo o Cartuxo as utilizou — em particular em seu capítulo “Exortação para seguir Jesus Cristo” — mas ainda a escola flamenga e especialmente João Mombaer aí buscaram seu gosto muito acentuado pela meditação concreta dos mistérios.

Quando Inácio de Loyola convidar seu retirante a olhar com uma atenção emocionada as cenas da vida de Jesus, ele se inscreverá numa longa tradição, conhecida por ele em Montserrat e segundo a qual toda consideração da Humanidade de Cristo é uma introdução normal à contemplação mais elevada de sua Divindade.

GÊNESE INTERIOR DOS EXERCÍCIOS

Sem se preocupar mais com as “fontes”, pode-se seguir a gênese interior dos *Exercícios Espirituais* e tirar desse estudo ensinamentos preciosos.

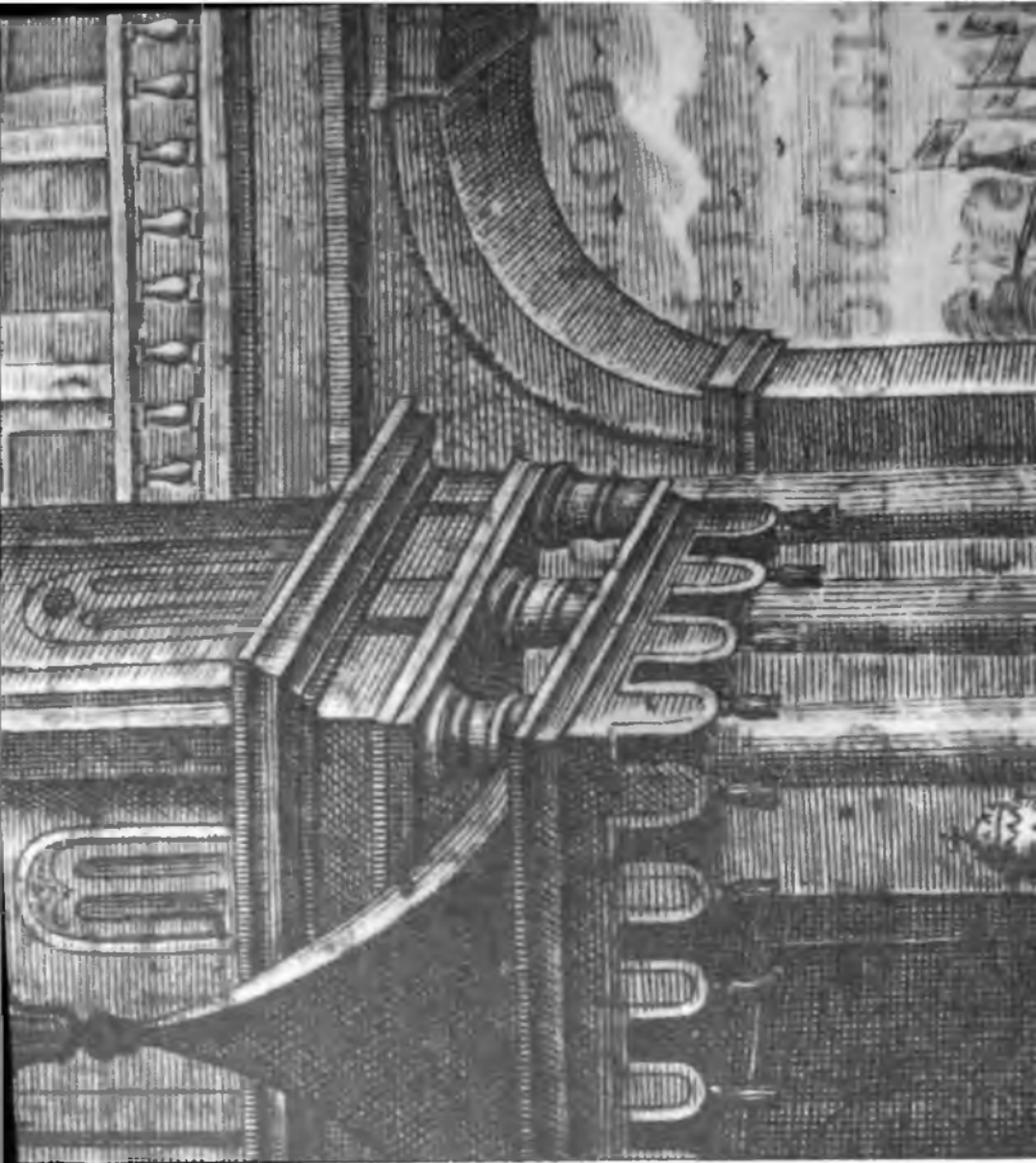
Duas verdades são notadas: Inácio de Loyola começou desde sua estada em Manresa a redação de seu tratado e não cessou de retocá-lo até a aprovação pontificia que Paulo III lhe deu pelo breve *Pastoralis Officii* à vista do manuscrito em latim, no dia 31 de julho de 1548. Mesmo após a publicação deste manuscrito, em setembro do mesmo ano, Inácio quis ainda melhorar seu texto: descobrem-se retoques, posteriores a 1548, na versão espanhola, dita autógrafa.

Os exegetas descobriram etapas, aperfeiçoamentos sucessivos. Parece que Santo Inácio concebeu o essencial do trabalho em Manresa e que os enriquecimentos tiveram em seguida como dupla fonte de um lado sua experiência apostólica, de outro sua formação propriamente teológica, adquirida em Paris, depois em Veneza. Outra verdade: Os *Exercícios Espirituais* traduzem experiências místicas que Santo Inácio teve. É uma espécie de diário íntimo, assim como o *Diário Espiritual* ou a *Narrativa de um Peregrino*. Todos esses escritos registram em benefício de todo aquele que quiser conhecer, por sua vez, os desígnios de Deus a seu respeito, as etapas de um itinerário espiritual, no fim do qual virá a descoberta do gênero de vida que deve adotar.

Deve-se agora seguir, passo a passo, os *Exercícios* e constatar, conhecendo o mais exatamente possível as atitudes que eles traduzem e sugerem a outrem, a originalidade de Santo Inácio, mestre da oração.

ESTRUTURA DOS EXERCÍCIOS

A primeira página é uma oração, a famosa *Anima Cristi*, de origem franciscana, composta provavelmente no século XIV e que o Papa João XXII (1316-1334) quis enriquecer com 3.000 dias de indulgência. Inácio de Loyola julga-a tão conhecida de seus leitores que se contenta, no curso de seu trabalho, em dar o título. É preciso acrescentar que a inserção desta oração no cabeçalho dos *Exercícios* data somente de 1576. Em vida de Santo Inácio, o livrinho começava pelas *Anotações*.





Não é destituído de interesse tomar conhecimento desta bela invocação, em seu duplo texto espanhol e português :

*Alma de Cristo, santificame.
Cuerpo de Cristo, sálvame.
Sangre de Cristo, embriágame.
Agua del costado de Cristo, lávame.
Pasión de Cristo, confortame.
Oh mi buen Jesús, óyeme!
Dentro de tus llagas, escóndeme.
No permitas que me aparte de ti.
Del maligno enemigo defiéndeme.
En la hora de mi muerte llámame.
Y mándame ir a Ti.
Para que con tus Santos te alabe
Por los siglos de los siglos.*

Alma de Cristo, santificai-me.
Corpo de Cristo, salvai-me.
Sangue de Cristo, inebriai-me.
Água do lado de Cristo, lavai-me.
Paixão de Cristo, confortai-me.
Ó bom Jesus, ouvi-me.
Nas vossas chagas, escondi-me.
Não permitais que me separe de vós.
Do inimigo maligno defendei-me.
Na hora da minha morte chamai-me.
E mandai-me ir para vós.
Para que vos louve com vossos Santos
Por todos os séculos dos séculos.

As *Anotações* preliminares são vinte. Têm por finalidade ajudar o retirante a tomar "algum entendimento" de tudo o que vai seguir.

A primeira destas *Anotações* dá aos Exercícios uma definição clara :

"Assim como passear, andar e correr são exercícios corporais, também qualquer maneira de preparar e dispor sua alma para abandonar longe de si todas as afeições desordenadas e, uma vez abandonadas, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para a salvação da alma, chama-se exercícios espirituais."

Em seguida vêm diretivas de pormenores e observações. O texto da terceira anotação é significativo : Santo Inácio distingue duas categorias de atos. Uns dependem do entendimento, do conhecimento discursivo. Os outros dependem da vontade. Ora, nos atos da vontade, quando falamos vocalmente ou mentalmente com Deus Nosso Senhor ou com os Santos, é necessário uma maior reverência de nossa parte do que no momento em que nos servimos de nosso entendimento. A distinção é curiosa. É preciso guardar este pormenor de que à palavra *vontade* Santo Inácio justapôs a palavra *afectando*. Assim, o ato voluntário é para ele, essencialmente, um ato de sensibilidade, de amor.

A quarta anotação contém informações cronológicas. Admite-se que o retiro seja de quatro semanas, mas cada semana não contará forçosamente sete dias. Assim, desde a primeira semana, certos penitentes levarão mais tempo para obter a contrição de seus pecados, outros irão mais

depressa... Descobre-se aí um primeiro testemunho deste espírito de flexibilidade que anima Santo Inácio: suas prescrições nada têm de rígido. Ele quer que se adaptem aos casos particulares. Entretanto, acrescenta, o conjunto dos Exercícios durará mais ou menos 30 dias. Diferente dos grandes espirituais em que se inspira, Santo Inácio não redige um manual de devoção válido para o ano inteiro ou para toda a vida. É um "livro do mestre" destinado a ajudar um diretor e seu penitente durante um tempo fixo, o do retiro.

A última regra recomenda ao retirante abandonar tudo durante um mês, sua casa, seus amigos e conhecidos e retirar-se num cômodo onde possa viver afastado o mais possível. É na solidão que a alma mais facilmente acolhe os dons do Senhor.

Os Exercícios começam em seguida e seu título é acompanhado deste comentário: "*Para vencer-se a si mesmo e ordenar sua vida sem se determinar por nenhuma afeição que seja desordenada.*"

A primeira semana

A primeira semana é inaugurada por uma espécie de declaração solene chamada Princípio e Fundamento:

"O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor e por meio disto salvar sua alma, e as outras coisas sobre a face da Terra são criadas para o homem e que o ajudem na procura do fim para o qual foi criado. Daí se segue que o homem deve usar dessas coisas na medida em que o ajudam para seu fim, e deve afastar-se delas na medida em que o entram para este fim. É necessário nos tornemos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é concedido ao nosso livre arbítrio e não lhe é proibido, de modo que não queiramos, por nossa própria vontade, mais a saúde do que a doença, a riqueza do que a pobreza, a honra do que o opróbrio, a vida longa do que a vida curta, e assim por diante em tudo mais; mas que desejemos somente e escolhamos o que melhor nos conduz ao fim para o qual fomos criados."

Por essas frases, redigidas sob uma forma vigorosa, Santo Inácio definiu "o homem em situação" — poder-se-ia dizer usando a terminologia moderna — tal como Deus

Es sin dete
imnar se
por

Exercicios espirituales para vencer
asi mismo y ordenar subidas & affec
cion alguna que desordenada sea

Para q asi el que da los exercicios espirituales, como el que los recibe
mas se ayuden y se aprovechen sea de presuponer q todo vien
Xpiano a desfer mas prompto a salvar la proposicion del pimi
mo q a condenarla. y si no la puede salvar inquirir como la
entiende. y si mal la entiende corrigele con amor y si no bas
ta busque todos los medios convenientes para q bien entien
diendola se salve.

Principio y finitamento

El hombre es criado para alabar hazer reverencia y fi
nir a dios nro señor y mediante esto salvar su anima,
y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para
el hombre y por que le asisten en la persecucion del fin
para q es criado. de donde se sigue q el hombre tanto a
de yfar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto
deue quitarle dellas, quanto para ello le impiden.
por lo qual es mejor hazernos indiferentes a todas las
cosas criadas en esto lo q es concedido a la virtud a di
mo libro alborde y no le esta prohibido. en el. l. m. a
q no queramos de nra parte, mas salud q enfermedad
riqueza q pobreza, honor q desonora, vida larga q corta

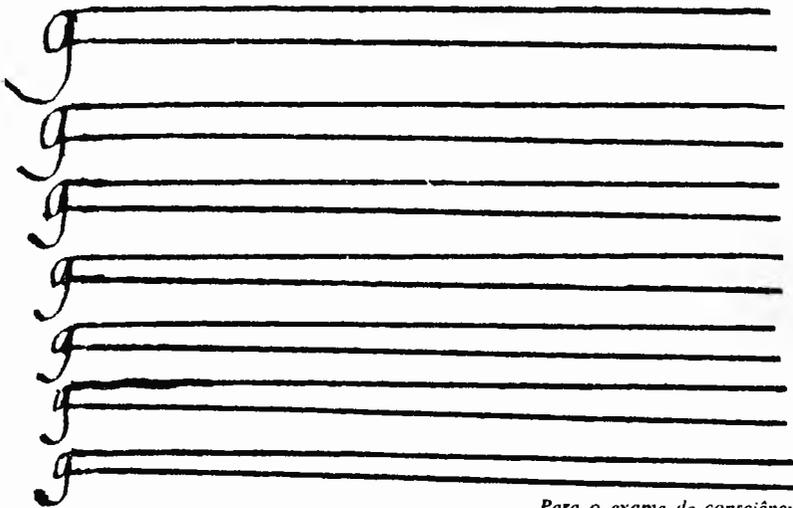
o instalou no Universo criado. As relações entre o homem e as coisas são reguladas por uma lei rigorosa. Esta lei, os exegetas da Companhia a simbolizaram pela locução adverbial latina *tantum quantum* — de ressonâncias imediatas e muito ricas no espírito de todo jesuíta.

À noção de *tantum quantum* se une, por uma ligação necessária, a de *indiferença*: a partir do momento em que o uso do mundo criado está determinado pela estrita lei do *tantum quantum*, como guardar no fundo de si o capricho de uma inclinação?

Na direção das almas, Santo Inácio punha a “completa indiferença” como fim de toda ascese da vontade. Não que ele próprio negligenciasse — ou aconselhasse aos superiores negligenciar — as inclinações pessoais de cada um. Pelo contrário, fazia questão disto, e queria que levassem isto em conta, de uma maneira especial. Mas ele propunha a seus discípulos não ter outra inclinação senão obedecer. E se um deles mereceu um dia seu elogio, foi Jerônimo Nadal, no dia em que, solicitado a dizer se aceitava ou não ser nomeado superior da casa de Loreto, respondeu que não se inclinava a nada senão a se inclinar a nada.

Enfim começam os Exercícios propriamente ditos da primeira semana: dois exames de consciência, um particular, outro geral. Santo Inácio, que tinha selado sua conversão com uma longa confissão escrita, em Montserrat, conhecia o valor desse gênero de confissão circunstanciada, procedimento necessário a quem se engaja na vida dita “purgativa”. Toda a primeira semana, de fato, é consagrada a uma meditação prolongada sobre o pecado: o penitente, tendo tomado conhecimento do *Princípio* e *Fundamento*, descobre em que ponto a vida que levou até o presente foi *desordenada*.

Para restabelecer a ordem em sua conduta, é preciso que se corrija de seus defeitos e principalmente daqueles em que costuma cair. Para levar a bom termo esta luta Santo Inácio sugere utilizar um auxiliar curioso, sob a forma de um quadro composto de sete fileiras de linhas duplas. Cada fileira corresponde a um dia da semana; a linha superior ao primeiro exame do dia, a linha inferior ao segundo. O retirante marcará nessas linhas um pontinho indicando se recaiu no pecado que quer corrigir. De um exame ao outro, de um dia a outro, de uma semana a outra, observará se houve ou não progresso.



Para o exame de consciência
(mesmo manuscrito)

O processo lembra os métodos de *devoção moderna*. É de grande sutileza psicológica. Se duvidássemos, seríamos contraditos pelo testemunho inesperado de... Benjamin Franklin. De fato, o sábio homem de Estado conta em suas *Memórias* como decidiu, sem mais nem menos, um belo dia, chegar à "*perfeição moral*". Meditou sobre as virtudes que desejava adquirir: temperança, silêncio, ordem, etc... — há 13 até a castidade e a humildade. Depois, dócil a um conselho que lera em Pitágoras, resolveu praticar um "exame diário". Fez, nesse desejo, um livrinho onde escreveu, no alto, os dias da semana, numa linha horizontal, e à esquerda, de alto a baixo, as virtudes. Continuando os traços, obteve um quadriculado; nos quadrados poria um ponto negro para cada falta cometida. Guardou-se este caderno. Traz a data de 1º de julho de 1733.

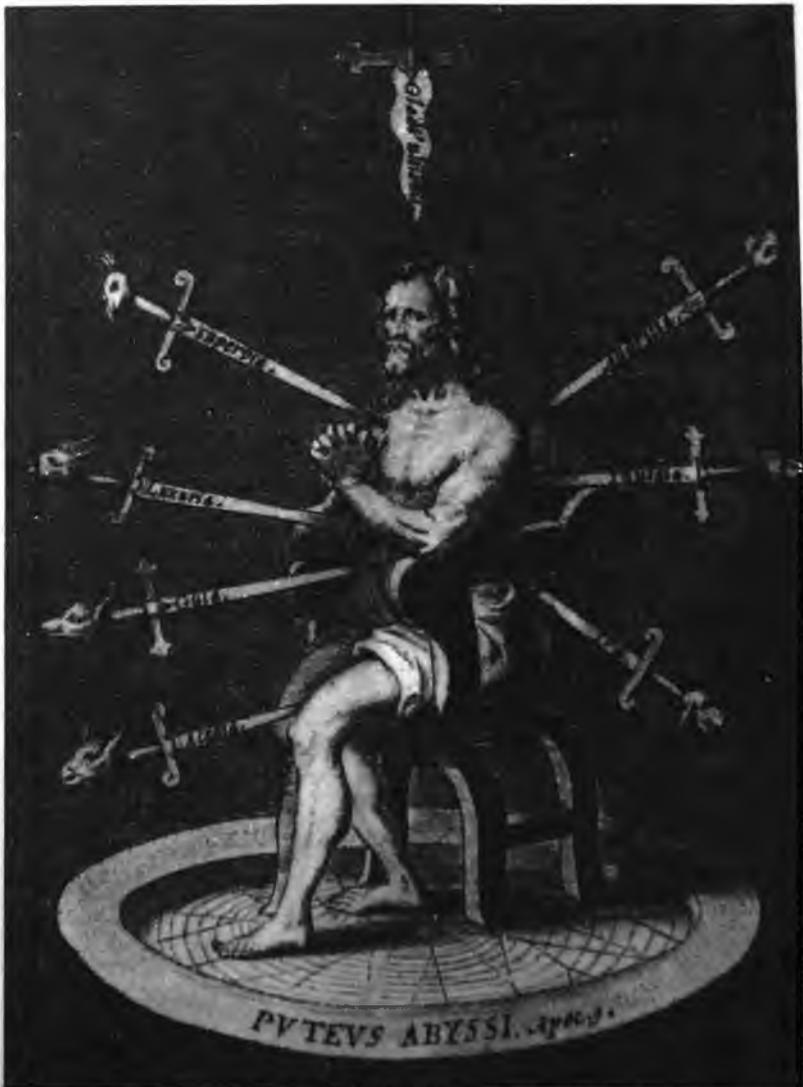
Inácio de Loyola acrescenta um outro meio prático: cada vez que se cair no pecado habitual, levar-se-á a mão ao peito, com um vivo sentimento de arrependimento, *coisa que se pode fazer mesmo diante de muitas pessoas, sem que percebam o que se faz.*

Esta contrição atenta, Santo Inácio quer que se renove sempre e até aconselha que *se peça conta a sua alma de hora em hora*. A plena lucidez sobre as faltas que se cometem, sente-se que Inácio gostaria de aplicá-la a todos os momentos da duração, se fosse possível, de tal modo que o controle

sobre si mesmo permanecesse constante. Nisto o autor dos *Exercícios Espirituais* mostrava-se o herdeiro de uma longa tradição monástica que, antes da *devoção moderna*, remontava aos primeiros cenobitas, tal como São Doroteu de Gaza. monge do século VI, que recomendava um exame de consciência cada seis horas.⁸

Para ajudar a contrição, ainda é oferecido um outro meio, no decurso desta primeira semana: uma meditação, sobre os três pecados tipos, se assim podemos dizer, o dos Anjos, o de Adão e Eva, enfim, o de um homem qualquer caído no Inferno — a saber, o pecado mortal.

*O pecador mantido por uma simples teia de aranha
sobre o poço do abismo.*





Como Nossa Senhora e José deixaram Nazaré

Aqui aparece pela primeira vez a célebre fórmula *composição de lugar*, ou, como escreve Santo Inácio, *la composición viendo el lugar*, isto é, a *composição vendo o lugar*. Trata-se de um esforço da imaginação que se representa de maneira concreta uma paisagem, um local histórico, uma cena — por exemplo esta (segunda contemplação da segunda semana): *Como Nossa Senhora grávida mais ou menos de nove meses — como se pode meditar piedosamente* (este parêntese foi acrescentado por Santo Inácio sobre o manuscrito autógrafo, tardiamente, como para responder a qualquer crítica que se relacionasse com uma representação desta espécie) — *montada num jumento, José e uma serva, esta puxando um boi, deixaram Nazaré para ir a Belém pagar o tributo imposto por César a todas essas regiões.* Ou então esta (primeira contemplação do primeiro dia da terceira semana): *Considerar o caminho de Betânia a Jerusalém: será largo, estreito, plano?*

Considerar o caminho de Betânia a Jerusalém



Nem sempre há, nos *Exercícios*, evocações tão fáceis quanto estas. Outras composições de lugar, ditas invisíveis, porque se relacionam com objetos que se têm que imaginar inteiramente, são mais difíceis para realizar, como precisamente na meditação sobre os pecados, a operação que consiste em *considerar minha alma encarcerada neste corpo corruptível e todo o composto* (o composto alma e corpo) *neste vale, como exilado no meio de animais selvagens.*

Muito se escreveu sobre a composição de lugar e mostrou-se que Santo Inácio, recomendando-a, inseria-se aqui ainda numa tradição que vai até a época da alta Idade Média, a do bem-aventurado Aelred, abade cisterciense de Rievaulx, na Inglaterra, no século XII, e que continua com o pseudo-Boaventura e Lindolfo o Cartuxo, até João Mombaer e os místicos da escola flamenga. Mas Santo Inácio conserva a originalidade de ter elevado a composição de lugar à dignidade de um prelúdio preparatório à meditação

Entretanto, este processo não foi universalmente ratificado. Santa Teresa de Ávila, por exemplo, declarava-se incapaz de fazer trabalhar desse modo sua imaginação. Diz-se igualmente que os verdadeiros místicos se dispensavam *facilmente desses meios subalternos.* Em compensação, na Companhia de Jesus o processo foi conservado constantemente com destaque. Mesmo para vir em socorro das imaginações um pouco fracas, Inácio de Loyola em pessoa, no fim da vida, decidiu publicar um livro onde as composições de lugar, se assim podemos dizer, estariam já feitas. Ele encarregou o padre Jerônimo Nadal de preparar um volume de estampas representando as cenas do Evangelho. Esta coleção só foi editada muito tempo após a morte do Fundador, a saber, em 1593, em Antuérpia, sob a forma de um grande in-fólio, onde as meditações evangélicas estão acompanhadas de 153 gravuras feitas por artistas flamengos de valor, especialmente Wierx e Collaert.

No século XVII, quando se publicavam tantos volumes de devoção enfeitados de estampas, os *Exercícios Espirituais* foram abundantemente ilustrados.

Parece que o emprego de imagens não tenha correspondido somente à preocupação de ajudar ao esforço da imaginação e de orientá-la em perspectivas dogmáticamente seguras, mas ainda de criar no espírito um tipo de esquemas análogos às lembranças de paisagens ou de espetáculos realmente observados e que a memória registra. Assim, a imaginação fica encerrada em limites estreitos e não vaga mais. Melhor

ainda, a meditação se desenvolve a partir de reminiscências afetivas que representam, em tela de fundo, o mesmo papel de um álbum de família quando se evocam recordações preciosas.

No fim da primeira semana são inseridas adições. Notar-se-á, de passagem, que as recomendações suplementares ocupam o mesmo lugar neste livrinho quanto as próprias meditações.

Essas adições se referem a certas atitudes e procedimentos corporais que o retirante deverá adotar. Esta, por exemplo, que é curiosa: antes de começar sua meditação, ele ficará a um ou dois passos do lugar onde a meditação será feita e ficará em pé durante o tempo de um Padre-Nosso, elevando seu pensamento para o céu. Dir-se-ia, a curta parada que um fiel, entrando numa igreja, faz perto da pia de água benta, antes de ir para o seu lugar.

A contemplação se fará ora de joelhos, ora prostrado no chão, ora em pé, da maneira mais favorável ao resultado a obter.

Outras recomendações dizem respeito ao regime do sono e da alimentação, bem como às penitências corporais que o retirante se infligirá. Inácio de Loyola não negligencia nenhum pormenor no momento em que toma a seu cargo um discípulo para 30 dias de ascese.

Jesus no Tabor ensina a seus discípulos



A segunda semana

A segunda semana tem um caráter muito diferente da primeira. A alma, tendo meditado sobre o pecado, sobre seu pecado, e o tendo recusado, se encontra, após sua confissão geral e sua comunhão, preparada para as grandes opções e, mais precisamente, preparada para ouvir o apelo do Rei eterno. Inácio, para melhor fazer apreender o caráter imperioso desse chamado, imagina que um soberano, o melhor do mundo, convida cavalheiros a segui-lo para conquistar toda a terra dos infiéis. Que vassalo bem nascido recusaria alistar-se? Ora, Cristo Nosso Senhor ultrapassa, infinitamente, em majestade qualquer rei terrestre e promete uma glória que não tem medida comum com a glória humana.

As contemplações que seguem têm como objeto a Encarnação, a Natividade e depois os principais episódios da vida de Jesus, até o dia de Ramos. Esta série não é contínua, é entrecortada de meditações adventícias da maior importância — tal a quinta e bizarra contemplação, que consiste em aplicar os cinco sentidos aos temas da Encarnação e da Natividade.

Estamos, aqui, no âmago de uma sutilíssima psicologia espiritual relacionando-se com os sentidos humanos, e que traz um nome rico de ressonância para os comentadores, o de *aplicação dos sentidos*.

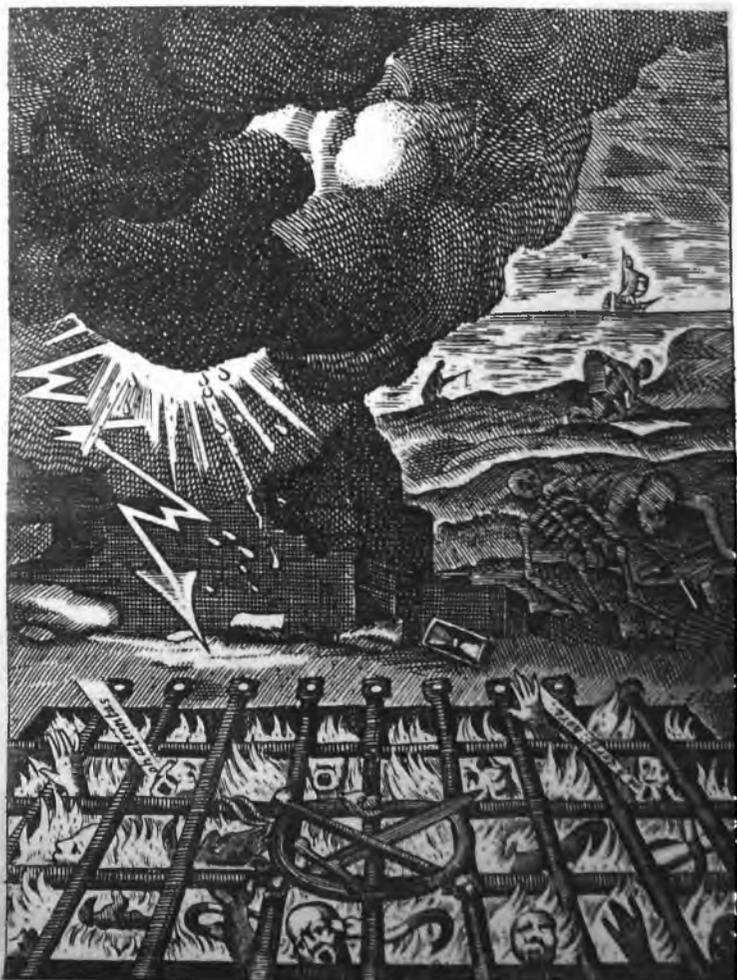
É preciso primeiro lembrar que os sentidos *carnais* foram o objeto, desde o começo do retiro, de um vigoroso esforço de purificação: tratava-se de expiar faltas cometidas anteriormente pelo uso desordenado dos cinco sentidos. Mas, uma vez restabelecida a ordem, e a carne submetida ao espírito, torna-se possível uma espécie de recuperação, de reemprego desses mesmos sentidos, com a condição de que sejam espiritualizados, se possível dizer, e tornados *imaginários* — a palavra imaginário não significando “fictício”, mas “que se move no mundo das imagens, da imaginação”.

Assim, o sentido do gosto, que é a origem dos pecados de gula, será, no começo, reeducado pela penitência e o jejum. Depois, imaginar-se-á Jesus Cristo tomando seu alimento com os Apóstolos. Exercitar-se-á, em suma, o sentido do gosto — mas representando-se a si mesmo como o Cristo o exercendo. Assim também os outros sentidos. Habituar-se-á a ver, tocar, ouvir como Jesus ou a Virgem viam, ouviam, tocavam eles mesmos e, com esta viva representação, reformar o uso de seus próprios sentidos subordinando este uso aos

mais elevados fins espirituais. Processo útil ao serviço da retomada em mãos próprias do domínio de si, do domínio pelo espírito das realidades do corpo para a unificação, em suma, de todo o ser reconduzido para Deus.

Há mais, porém: os sentidos *imaginários*, uma vez canalizados, poderão ser *aplicados* a numerosos objetivos — ao Inferno, por exemplo — e o retirante é convidado, já no fim da primeira semana, a “*ouvir os urros dos condenados, a respirar o cheiro de enxofre, o mau cheiro das coisas podres, a provar coisas amargas como as lágrimas, a tristeza e o verme que rói a consciência, a tocar o fogo que consome as almas*”.

O fogo que consome as almas



Pode-se igualmente *aplicar* os sentidos imaginários às cenas do evangelho que se deve evocar na “composição de lugar”, e deste modo mais diretamente participar dos mistérios da vida de Cristo.

Há, porém, um nível ainda superior.

A *atividade*, que não cessa de mobilizar o espírito no uso dos sentidos imaginários, pode moderar e dar lugar a uma pura *atitude* da alma, ao mesmo tempo mais simples, mais abandonada, se é possível assim dizer, e próxima da contemplação: os sentidos *imaginários* transformam-se então em sentidos *espirituais* e dão àquele que reza uma impressão de *presença*.

Tal é de fato a misteriosa e riquíssima experiência que sugere a fórmula “*oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad*”, “*sentir e provar com o olfato e o gosto a infinita suavidade e doçura da divindade*” (terceiro ponto da quinta contemplação do primeiro dia). Atingimos aqui um limite. O engenho humano está ultrapassado. A alma tornada simples e unificada está pronta para receber a visita de Deus.

Outra meditação adventícia, a das duas bandeiras que se colocam no quarto dia e que é precedida de um exame relativo aos estados de vida, início da escolha decisiva.

Eis, numa tradução um tanto dura, mas muito próxima do original, esse texto famoso:

PRIMEIRO PRELÚDIO. *O primeiro prelúdio é a história: será aqui como Cristo chama e reclama todos os homens sob sua bandeira, e Lúcifer, pelo contrário, sob a sua.*

SEGUNDO PRELÚDIO. *Composição vendo o lugar. Convirá aqui ver um grande campo, compreendendo toda a região de Jerusalém onde o supremo capitão geral dos bons é Cristo Nosso Senhor; e outro campo na região de Babilônia onde o chefe dos inimigos é Lúcifer.*

TERCEIRO PRELÚDIO. *Pedir o que quero; e isto será, aqui, implorar conhecimento dos enganos do mau chefe e auxílio para me livrar dele, e conhecimento da verdadeira vida, que mostra o supremo e verdadeiro capitão, e graça para o imitar.*

PRIMEIRO PONTO. *O primeiro ponto é imaginar como se estivesse sentado o chefe de todos os inimigos neste grande acampamento de Babilônia, como sobre uma grande cátedra de fogo e fumaça, com um semblante horrível e assustador.*

Lúcifer numa grande cátedra de fogo ►



SEGUNDO PONTO. Considerar como ele procede à convocação de inumeráveis demônios e como os espalha uns em tal cidade, outros noutra, e assim pelo mundo inteiro, sem poupar províncias, lugares, condições sociais nem pessoa alguma em particular.

TERCEIRO PONTO. Considerar a arenga que ele lhes dirige e como os admoesta para que joguem redes e correntes; dizendo-lhes que devem tentar primeiro pela ambição das riquezas, como é o hábito *ut in pluribus* [em latim no texto: "como na maioria" (dos casos)], a fim de que mais facilmente as pessoas acedam à vã glória do mundo e depois sintam o orgulho aumentado; de modo que o primeiro degrau seja feito de riquezas, o segundo de honrarias, o terceiro de orgulho e partindo desses três degraus, Lúcifer conduz a todos os outros vícios.

Assim, também, pelo contrário, deve-se imaginar o supremo e verdadeiro capitão, que é o Cristo Nosso Senhor.

PRIMEIRO PONTO. Considerar como o Cristo Nosso Senhor está num grande campo desta região de Jerusalém, num lugar modesto e como ele se apresenta belo e gracioso.

SEGUNDO PONTO. Considerar como o Senhor de todo o Universo escolhe tantas pessoas, apóstolos, discípulos etc. e os envia pelo mundo inteiro, espalhando sua doutrina sagrada junto a todos os tipos e pessoas e condições sociais.

TERCEIRO PONTO. Considerar o discurso que Cristo Nosso Senhor dirige a todos seus servos e amigos que envia a tal empresa recomendando-lhes que de boa vontade ajudem a todos levando-os, primeiro, à suprema pobreza de espírito e — se algum dia Sua divina majestade fosse por isto melhor servida e desejasse escolhê-los — igualmente à pobreza de fato; segundo, ao desejo dos opróbrios e dos desprezos porque, partindo dessas duas coisas, atinge-se a humildade; de modo que haja três degraus: o primeiro, a pobreza, contrária à riqueza; o segundo, o opróbrio ou o desprezo, contrário à vã glória mundana; o terceiro, a humildade, contrária ao orgulho; e que, partindo desses três degraus, seus enviados conduzem a todas as outras virtudes.

Observar-se-á neste texto que Lúcifer é apresentado numa cátedra, isto é, numa cadeira de ensino. O fim desta meditação não é tanto arregimentar o cristão na tropa do Cristo — já aí se encontra pelo batismo — quanto mostrar-lhe os ardis e os métodos de Satã, mestre do erro. Nisto talvez re-

sida a originalidade dessa oposição lírica, da qual poder-se-ão encontrar muitos antecedentes, mesmo no Apocalipse. Em todo caso, Santo Inácio fazia muita questão desse exercício, visto como recomendou fazê-lo à meia-noite, depois uma segunda vez de madrugada e ainda repeti-lo duas vezes durante o dia, mais ou menos na hora da missa e na hora das vésperas. É muito provável — e sobre isto temos o testemunho de Olivério Manareu que recebeu confidência do próprio Santo — que esta meditação sobre a bandeira do rei e sobre a bandeira do “*inimigo mortal de nossa natureza humana*” Santo Inácio praticou-a em Manresa e constitui um dos mais antigos elementos, senão o mais antigo, dos *Exercícios*.

\ Em compensação, a outra meditação adventícia, a parábola dos três *binários*, das três séries de dois homens, é mais recente: data certamente de uma época em que Santo Inácio tinha podido constatar a que ponto o apetite dos bens deste mundo podia impedir uma verdadeira conversão. Pensa-se que foi em Paris, no contato com clérigos ávidos de prebendas, que fez esta triste experiência. Ele recomenda a todos, religiosos ou pessoas do mundo, ter para com o dinheiro uma atitude de indiferença, a do terceiro grupo de homens, para o qual tanto faz ter ou não ter a coisa adquirida...

O retirante, tendo bem compreendido a vaidade das riquezas, estará apto para um outro sacrifício, o de seu amor próprio, e se iniciará no caminho da humildade. Inácio considera que há três espécies de humildade — e tem-se a impressão que se recorda de ter percorrido ele próprio estas etapas no voluntário aniquilamento. A primeira maneira consiste em obedecer à lei de Deus seja qual for a situação, mesmo muito importante em que se esteja colocado. A segunda é uma humildade de indiferença: não buscar mais a honra do que o opróbrio. A terceira é perfeita: consiste em escolher não somente “*a pobreza com Cristo pobre, de preferência à riqueza*”, mas também “*os opróbrios com Cristo cheio de opróbrios ao invés de honras*”, e ainda a preferir “*ser julgado ignorante, louco pelo Cristo que, primeiro, passou por tal, antes de ser julgado sábio e prudente neste mundo*”.

Se o retirante fez seu esse heroísmo no desenlace, está apto à escolha decisiva, que Santo Inácio chama eleição. No fim da segunda semana, estamos no ponto central dos *Exercícios Espirituais*, quando a alma, esclarecida sobre o fim

para o qual deve tender e sobre os meios que lhe são propostos, orientar-se-á do lado da coragem e da generosidade.

Há duas maneiras de fazer uma boa eleição, Santo Inácio porém só as revela após ter insistido sobre algumas meditações preliminares. Esta primeiro: na maioria das vezes, subordina-se o fim ao meio em lugar de subordinar o meio ao fim. Assim muitos decidem casar-se, como se se tratasse de um fim a atingir, e depois consentem em servir a Deus no casamento. Na realidade, servir a Deus é o fim, e o casamento é apenas um meio.

Espera-se aqui um desenvolvimento análogo, dizendo respeito aos clérigos, — encontra-se, com efeito, e é um pouco desconcertante: “*Outros, escreve Santo Inácio, querem benefícios eclesiásticos, depois, quando os obtêm, resolvem servir a Deus.*” O paralelismo é revelador da época. Inácio prossegue: “*Primeiro devemos estabelecer como objeto procurar servir a Deus que é o fim, e, secundariamente, tomar um benefício ou me casar, se isto me convém melhor, que é o meio para o fim.*”

Segunda consideração preliminar: duas eleições são possíveis, uma irrevogável, tal a escolha para o sacerdócio ou o casamento; a outra revogável — assim, tomar ou deixar benefícios eclesiásticos, tomar bens temporais ou renunciar a eles. Se a escolha foi bem feita, para um estado irrevogável, é inútil refazê-la.

Terceira consideração, relativa aos três tempos nos quais se pode fazer uma santa eleição: pode-se ser chamado bruscamente por Deus, como foi São Mateus, ou São Paulo no caminho de Damasco. Ou então pode-se ter sido diretamente tocado por certos favores místicos em que as consolações afluíam quando nos orientávamos para Deus, e as desolações quando íamos para Satã. A eleição então é feita no fim do esforço chamado *discernimento dos espíritos*.

Há, enfim, uma terceira maneira de escolher, menos perfeita e à qual ter-se-á recorrido, se não se foi favorecido pela primeira ou pela segunda. Ela se caracteriza da seguinte maneira: tendo bem considerado para que o homem nasceu, a saber, para louvar a Deus e salvar sua alma, decide-se calmamente por “*uma vida ou um estado nos limites que autoriza a Igreja*”...

Esta terceira maneira se subdivide em dois modos, que correspondem cada um a uma disposição espiritual, uma

que se poderia chamar racional, a do calculista, outra a do emolivo, mais impetuosa.

Tem-se a impressão — será falsa? — de que o primeiro modo de eleição se dirige aos clérigos. É extraordinário, de fato, que Santo Inácio tenha escolhido, para ilustrar este primeiro modo, o seguinte exemplo: "*Um cargo ou benefício, a receber ou a abandonar*". Sem dúvida, acrescenta "*ou de qualquer outra coisa que recaia sob uma eleição revogável*". Mas a continuação do texto mostra claramente que o retirante, aqui, é um homem que já tem uma certa experiência dos bens deste mundo e que pode, antes de abandoná-los, pôr-se, em relação a eles, num estado de perfeita indiferença: sopesar, *raciocinando*, isto é, refletindo bem sobre as vantagens que traz o cargo ou o benefício proposto e suas desvantagens e os perigos que faz correr. Em seguida "*observar de que lado a razão se inclina mais*" e decidir-se "*segundo a grande moção racional e não segundo qualquer moção sensual*", isto é, inspirada pelo sentimento. Este racionalismo seco na deliberação teria de que surpreender se em algumas linhas acima Santo Inácio não o tivesse colocado em sua verdadeira perspectiva aconselhando o retirante a "*pedir a Deus Nosso Senhor para mover sua vontade e pôr em sua alma o que ele deve fazer*", em relação à opção que lhe é proposta. Os dois pontos da balança são colocados primeiro em equilíbrio. Depois, um dos pratos, pelo efeito da reflexão discursiva, *discurriendo*, abaixa-se pouco a pouco. É necessário, porém, que Deus intervenha... Então, o prato mais leve se eleva e a opção se faz.

O outro é inteiramente diferente: primeiro considera-se que o amor experimentado por um dos termos da alternativa "*desce do alto*" provém do amor que se sente por Deus. Em seguida, por um esforço de desdobramento, imaginar que é um outro que delibera e a que se deve dar conselho. Como este conselho será certamente escolher a maior glória de Deus e a maior perfeição da própria alma, deve-se tomá-lo por si mesmo. Em seguida, voltar-se ao fundo de si mesmo e perguntar-se, antecipando sobre o futuro, que escolha desejaria ter feito na hora da morte. Enfim, por uma antecipação ainda mais longínqua, supor que se está no dia do Juízo e que se lembra, diante do tribunal de Deus, de sua deliberação presente. Que regra gostaria de ter seguido? Essa regra é discernida claramente, e é bem conhecida! Então

é preciso tomá-la imediatamente, *tomá-la agora*, se quiser encontrar-se, mais tarde, diante do Supremo Juiz, em completa felicidade e alegria.

Parece que a meditação, aqui, seja proposta singularmente aos temperamentos jovens, capazes de entusiasmo e de generosidade afetiva.

Dessas alturas, Santo Inácio desce para as planícies. Dir-se-ia que está tocado de caridade para com aqueles que não puderam segui-lo tão alto. Quais são estas pessoas? Prelados, casais, *los que estan constituídos en prelatura o en matrimonio*, — sejam, aliás, ricos ou pobres. Podem ainda, uns e outros, mesmo já tendo feito escolhas irrevogáveis, tomar certas decisões firmes relativas a escolhas revogáveis. Talvez eles não tenham nem a ocasião nem tampouco o desejo. Então Santo Inácio lhes propõe simplesmente melhorar suas vidas utilizando assim mesmo os *Exercícios Espirituais* e refletindo sobre seus modos de eleição. À força de considerar estes textos e de “ruminá-los”, apreenderão melhor como devem governar, por exemplo, sua casa, e quantos empregados podem conservar, como dirigirão sua “família” no sentido latino da palavra, parentes e empregados, quanto devem despender com os pobres e obras de piedade — tudo isto buscando unicamente a maior glória de Deus.

Estas advertências, por caridosas que sejam, tem-se a impressão de que constituem uma espécie de licença dada no início da terceira semana, a todos os que não tiverem querido, por falta de coragem, nem podido, já estando feita sua escolha definitiva, optar pela decisão mais alta.

A terceira semana

A terceira semana é inteiramente ocupada pelas meditações evangélicas. Começam desde a hora em que Jesus deixou Betânia, indo para Jerusalém, até o fim da Paixão.

Uma série de oito Regras está inserida em anexo a esta terceira semana. Estas prescrições definem a conduta a manter no que se relaciona com a alimentação. Elas surpreendem por seu caráter de realismo prático, baseado numa sagaz psicologia.

PRIMEIRA REGRA. A primeira regra é que convém abster-se menos de pão porque não é alimento sobre o qual o apetite tenha costume de tanto se desordenar nem em que a tentação se apegue como aos outros alimentos.

SEGUNDA REGRA. Relativamente à bebida, parece que a abstinência seja mais proveitosa que relativamente à alimentação de pão: assim, portanto, devemos examinar bem o que aproveita — para admiti-lo, e o que faz mal — para afastá-lo.

TERCEIRA REGRA. Quanto aos outros alimentos, devemos fixar-nos na maior e mais completa abstinência, porque neste domínio o apetite está pronto a se desmandar tanto quanto a tentação em tornar-se insistente; ora, a abstinência de alimentos, para evitar a desordem, pode praticar-se de dois modos: um consiste em habituar-se a alimentos grosseiros; o outro, se são finos, a só comer pequena quantidade.

QUARTA REGRA. Evitando cair doente, quanto mais a pessoa aproveitar do que é conveniente, mais depressa atingirá o nível médio em que deve ficar em sua alimentação e sua bebida — por duas razões: a primeira, porque fazendo esforço e dispondo-se assim, muitas vezes perceberá melhor os avisos interiores, consolações e divinas inspirações próprias a lhe mostrar o nível que lhe convém: a segunda, porque se a pessoa percebe numa abstinência desse gênero que não tem quase mais força física nem disposição para os exercícios espirituais, chegará facilmente a julgar o que convém mais a sua subsistência corporal.

QUINTA REGRA. Enquanto a pessoa come, imaginará Cristo Nosso Senhor comendo com os apóstolos, como ele bebe, como olha e como fala; e tentará imitá-lo. De modo que a parte principal do entendimento esteja ocupada em considerar Nosso Senhor e a parte inferior se ocupe da substância corporal, a fim de que a pessoa tome assim melhor medida e disposição na maneira de se conduzir e governar.

SEXTA REGRA. Noutra ocasião, enquanto se come, poder-se-á considerar a vida dos santos ou entregar-se a alguma piedosa contemplação ou se pensar em alguma ação espiritual que se deve levar a bom termo; porque estando atento a essas coisas, tomará menos deleite na alimentação corporal.

SÉTIMA REGRA. Acima de tudo, tomar cuidado para que o espírito não fique inteiramente atento ao que se come e, co-

mendo, não se fique instigado pelo apetite, mas permaneça senhor de si mesmo, tanto na maneira de comer quanto na quantidade do alimento.

OITAVA REGRA. Para afastar qualquer desordem, é muito proveitoso, após ter almoçado ou jantado, ou então em outra ocasião em que não sentir vontade de comer, determinar, por si mesmo, o almoço ou o jantar seguinte, e assim em seguida, cada dia, a quantidade que convém que se coma; além da qual nenhum desejo nem nenhuma tentação fará ultrapassar, mas antes, para melhor vencer qualquer desejo desordenado e tentação do inimigo se estiver tentado a comer mais — que coma menos.

Indagou-se muitas vezes por que Santo Inácio inseriu nesse trecho de seu livrinho tais recomendações. Talvez tenha ele julgado necessário, tendo inaugurado esta semana com uma meditação sobre a Santa Ceia, encerrá-la com uma meditação autêntica sobre nossas refeições cotidianas.

É preciso, porém, acrescentar que esta ascese aplicada ao modo de se alimentar pode tomar um valor simbólico e significar, de maneira geral, a renúncia ao prazer. Propor esta renúncia ao retirante é oportuno no fim da terceira semana — que terminou com uma meditação sobre a Paixão de Cristo. A renúncia às honrarias e o abandono das riquezas já foram recomendados, mas como condições prévias. Agora, que a escolha está feita, começa o grande esforço cotidiano.

A quarta semana

A quarta semana é inaugurada pela contemplação do Cristo ressuscitado — *Como Nosso Senhor apareceu a Nossa Senhora* — e prossegue com meditações sobre as diferentes aparições de Cristo até a Ascensão.

É uma semana que inunda de alegria e de exaltação, se assim se pode dizer. Desde seu despertar, o retirante é convidado a participar da alegria de Cristo e até de utilizar-se, para favorecer essa alegria espiritual, das circunstâncias atmosféricas: claridade do dia, momento de frescor no verão, raios de sol e tepidez passageira no inverno. Há nisto uma preocupação muito característica do temperamento profundo de Santo Inácio, poeta, admirador fervoroso da música e do céu estrelado: associar a criação acabada ao triunfo da ressurreição e especialmente pelas ressonâncias que a natureza desperta numa sensibilidade corporal humana. O irmão corpo será, aliás, mais bem tratado no decorrer deste último



período. Primeiro, ele não fará mais que quatro exercícios, em vez de cinco, e é o exercício de meia-noite, o mais penoso, que é suprimido. E depois, em vez de penitência, contentar-se-á com temperança, não sem observar as prescrições habituais a respeito da abstinência e do jejum.

Em seguida, aparece no programa da quarta semana a grande contemplação para conseguir o amor, célebre *contemplatio ad amorem*, que os comentadores, de bom grado, consideram como um ápice da mística inaciana.

Começa com breve observação, mais rica em sua concisão do que um longo tratado: "*Deve-se colocar o amor mais nos atos que nas palavras*", e prossegue com uma composição de lugar. Aí, então, tentará ver-se na presença de Deus, dos Anjos e dos Santos e pedindo ao Senhor um *reconhecimento* dos bens recebidos, de modo a sentir um grande *reconhecimento*.

Esta apreensão pelo espírito dos bens dados por Deus, e especialmente do dom que Ele faz de si mesmo à sua criatura — com o corolário de que, em troca, o homem deve tudo dar a Deus, incluindo a si mesmo — ocupa o primeiro ponto. O segundo ponto propõe perceber a presença divina em toda a criação. O terceiro, considerar como esta presença é ativa ao mesmo tempo no homem e no universo. O quarto consiste em considerar que todos os bens, todos os dons vêm do alto e que todas as virtudes, justiça, piedade, caridade vêm de Deus, como as águas correm de sua fonte e os raios de luz descem do Sol.

Há uma belíssima fantasia lírica nesta página, análoga, no fim dos *Exercícios*, a uma imensa rosácea, onde seria evocado o Deus de Majestade. Página de teologia, disseram, como se Santo Inácio tivesse querido mostrar que sabia expor as verdades fundamentais do dogma. Trata-se, porém, de coisa bem diferente e o título mesmo da meditação, *para alcançar amor* (*para alcançar o amor*), é significativo. *Alcanzar* quer dizer exatamente perseguir, *procurar*, *atingir*. A análise nocional dos dons de Deus e dos modos de sua presença ou de sua ação não está aqui, oferecida só à inteligência, mas também ao coração. Uma imitação de Jesus Cristo de um novo gênero é proposta ao retirante: que dê a Deus o que lhe pode dar — isto é, tudo — em troca das liberdades recebidas. E se lhe for ainda necessário aumentar em si o desejo de louvar a Deus, que olhe o mundo e se deixe levar pelo arrebuo da admiração.



Como os raios da Luz

Mas todo este comentário permanece forçosamente na superfície. É certo que para Inácio de Loyola a meditação *ad amorem* nada mais era que a tradução em palavras humanas de uma experiência íntima, de uma contemplação que já lhe era familiar e de uma união com Deus da qual ele queria — e esse era o sentido de sua vida — comunicar aos outros o inefável segredo.

A quarta semana termina por um aditivo que desconcerta com dupla razão: por que esses tardios conselhos sobre as três maneiras de rezar? Não deveriam eles ter ocupado lugar muito mais cedo? É provável, responder-se-á, que na ocasião de se separar de seu retirante, Santo Inácio lhe quisesse dar, como viático, o fruto de sua própria experiência da vida de oração. O que surpreende, porém, mais ainda é a natureza desses métodos de oração.



A primeira é antes uma meditação que diz respeito aos dez Mandamentos, aos pecados capitais, às faculdades da alma e aos cinco sentidos do corpo humano. O exercitante examina, sob estes quatro pontos de vista diferentes, suas insuficiências e prepara sua alma para o aproveitamento espiritual.

“A segunda maneira de rezar é que a pessoa, de joelhos ou sentada, conforme está disposta e encontra maior devoção, permaneça com os olhos fechados ou fixados num lugar, sem movê-los e diga: “Pater” e fique considerando esta palavra tanto tempo quanto nela encontrar significações, possibilidades de comparação, gosto e consolação nas considerações que convém a uma tal palavra, e que aja do mesmo modo em cada palavra, do Pater Noster ou de qualquer outra oração à qual quiser aplicar esta maneira de rezar.”

Estas normas, que se poderiam aproximar das técnicas de oração orientais, Santo Inácio pôde elaborá-las inspirando-se no *Exercitório* de Garcia de Cisneros, que prescreve àquele que reza, quando está sozinho, ficar com os braços levantados como Aarão, ou de joelhos, como Cristo no Monte das Oliveiras, ou ainda prostrado, como Maria Madalena aos pés do Salvador, ou, enfim, com os braços em cruz.

Assim também Garcia de Cisneros sugere ao monge, que se inicia na via iluminativa, demorar-se amorosamente em determinado artigo da meditação, deixando sua alma inflamar-se de ardor. Pouco importa se todo o tempo da meditação se escoar assim, apreciando um só artigo.

Santo Inácio encara também esta eventualidade: encontrando-se no *Pater* uma ou duas palavras ricas de consolação, convém passar toda a hora de preferência a recitar o resto da maneira habitual. Assim, pode-se levar um ou vários dias para terminar o *Pater*.

A terceira maneira de rezar é mais surpreendente ainda: Santo Inácio chama-a *por compasso*. Pode-se traduzir por *em medida*, ou *ritmicamente*. Ela consiste, “a cada inspiração ou expiração, rezar mentalmente dizendo uma palavra do Pater Noster ou de uma outra oração que se diga de modo que só uma palavra seja pronunciada entre a aspiração do ar e sua expulsão e que no tempo que separa uma respiração da respiração seguinte considere-se sobretudo o sentido da palavra pronunciada ou a pessoa a quem se dirige a oração ou a própria baixeza ou ainda a diferença entre tão grande dignidade desta pessoa e o grau de sua própria baixeza”.

Uma coisa impressiona nesses diversos processos: mobilizam todas as forças da atenção, ao mesmo tempo sobre o conteúdo da oração e sobre as condições nas quais é dita. Desde São Bernardo, todos os monges praticam de uma forma ou de outra a oração metódica — e a salmodia não é mais que uma oração rítmica a que se acrescenta o canto. Santa Teresa de Ávila fazia questão de familiarizar suas religiosas com esse gênero de oração, o mais afastado possível de uma recitação distraída: “Que triste figura faria a oração vocal, escreveu ela, se não estivesse acompanhada da oração mental.”

Há mais, ainda. Pode-se indagar se este método, que durante um certo tempo torna a oração coextensiva, diriam os filósofos, com a vida mesma, com o sopro vital, não representava aos olhos de Santo Inácio um esboço de sacralização favorável à irrupção das graças infusas.

Os *Exercícios Espirituais* propriamente ditos terminam, mas Santo Inácio expõem, num novo anexo, quatro séries de regras. As duas primeiras são consagradas ao discernimento dos espíritos, a terceira se relaciona com o ministério da distribuição das esmolas, a quarta ajuda a descobrir e reconhecer os maus escrúpulos e a última ensina como permanecer em união de “*sentimentos*”, isto é, de doutrina, com a Igreja militante. Admite-se que as Regras sobre as esmolas foram redigidas em Paris: Santo Inácio teria constatado — na cidade onde fora buscar o saber e onde estabelecera os primeiros fundamentos de sua Companhia — que os clérigos eram particularmente ávidos de benefícios. Esta experiência deve ter-se renovado muito freqüentemente alhures, visto como achou conveniente manter, após 15 anos, suas recomendações. Foi igualmente em Paris e no ambiente um tanto heterodoxo dos primeiros tempos da Reforma, que teria sentido a necessidade de redigir suas Regras sobre a comunidade de sentimento com a Igreja. É porém igualmente provável que algumas dentre elas foram concebidas por Santo Inácio durante sua estada em Alcalá de Henares, numa época em que se tinha tendência de confundi-lo com um *alumbrado*, um “iluminado”, e em que outras, enfim, nasceram no Norte da Itália.

Em compensação, as Regras sobre o discernimento dos espíritos são muito mais antigas. Remontam, em seu primeiro princípio, da época em que Santo Inácio começou a se converter e meditou sobre os movimentos de sua alma nesta época em que se convertia. Quando ele as publicou, elas

tinham 25 anos de idade, um quarto de século. É significativo que Santo Inácio as aponha, como um selo de garantia, nas páginas terminais de seu pequeno trabalho.

Elas se classificam em duas séries: uma de quatorze regras a serem submetidas ao retirante no decorrer da primeira semana; a outra, de oito, que é necessário meditar durante a segunda semana. É a segunda série que aqui será exposta, mais breve e de pensamento mais denso. É também, psicologicamente, mais sutil.

PRIMEIRA REGRA. É próprio de Deus e de seus Anjos, em suas moções, dar verdadeiramente contentamento e alegria espiritual, tirando toda tristeza e preocupação que o inimigo introduz — cujo próprio fim é combater contra essa alegria e consolação espiritual, trazendo razões aparentes, sutilezas e embustes assíduos.

SEGUNDA REGRA. Somente Deus Nosso Senhor pode dar consolação à alma sem causa antecedente; de fato, é próprio do Criador entrar, sair, fazer propostas à alma, atraindo-a toda ao amor de sua divina Majestade. Quer dizer: sem causa, sem nenhuma prévia percepção sensível, nem conhecimento intelectual de nenhum objeto pelo qual venha esta consolação, por meio de atos da alma, do entendimento e da vontade.

TERCEIRA REGRA. Com uma causa exterior, o Anjo da Guarda pode consolar uma alma, assim como o anjo mau, com fins contrários: o anjo bom, para a vantagem desta alma, a fim de que se engrandeça e se eleve do bem para o melhor; o anjo mau, pelo contrário, para levar em seguida esta alma para sua intenção pervertida e sua malícia.

QUARTA REGRA. É peculiar ao anjo mau tomar a forma "sub angelo lucis" (com a aparência do anjo da luz), para cair nas boas graças da alma devota e arrastá-la consigo; isto é, trazer pensamentos bons e santos, de acordo com esta alma justa, e em seguida, pouco a pouco, procurar chegar a seus fins, levando a alma para seus embustes dissimulados e suas perversas intenções.

QUINTA REGRA. Devemos ter muito cuidado com o encadeamento dos pensamentos; e se o começo, o meio e o fim são todos bons, totalmente inclinados para o bem, é o sinal do anjo bom; mas se no encadeamento dos pensamentos que desenvolve, a alma termina numa coisa má ou que cria desvio, ou menos boa que aquela que antes se propusera fazer,

ou que enfraquece a alma ou a inquieta ou a perturba, tirando-lhe a paz, tranqüilidade e quietude que tinha antes, é um claro sinal de que o ponto de partida é o espírito mau, inimigo de nosso aperfeiçoamento e de nossa salvação eterna.

SEXTA REGRA. *Quando o inimigo da natureza humana estiver desvendado e conhecido pela sua cauda de serpente e pelo mau fim a que leva, convém à pessoa que foi tentada por ele considerar imediatamente o encadeamento dos bons pensamentos que teve, o seu começo e como pouco a pouco o inimigo procurou fazê-la descer da suavidade e da alegria espiritual, em que se encontrava, até levá-la para sua intenção depravada; a fim de que com uma experiência desse gênero, reconhecida e anotada, guarde-se, no futuro, dos costumeiros embustes do inimigo.*

SÉTIMA REGRA. *Naqueles que se elevam do bem para o melhor, o anjo bom toca a alma de maneira doce, leve e suave, como uma gota de água que entra numa esponja; e o anjo mau toca de maneira aguda, com barulho e turbulência, como quando a gota de água cai sobre a pedra; e àqueles que caminham do mal para o pior, os espíritos de que falei tocam de maneira contrária; a causa disto é a disposição da alma, conforme seja contrária a esses anjos ou lhes seja semelhante; de fato, quando é contrária, os anjos entram com barulho e de tal modo que se sente sua vinda perceptivelmente; e quando é semelhante, o anjo entra em silêncio, como em sua própria casa, a porta aberta. **

OITAVA REGRA. *Quando a consolação é sem motivo, sendo admitido que não haja nela embuste porque é só de Deus Nosso Senhor, como ficou dito, a pessoa espiritual a quem Deus dá essa consolação deve, entretanto, com muita vigilância e atenção, considerar e discernir o tempo oportuno para essa consolação atual, a fim de distingui-lo do tempo seguinte, em que a alma continua fervorosa e favorecida pela graça e os restos da consolação passada; de fato, muitas vezes, neste segundo tempo, por causa de seu próprio encadeamento de hábitos mentais e das conseqüências lógicas arastadas por seus conceitos e julgamentos, ou pela ação do bom e do mau espírito, a alma forma diversas resoluções e deliberações, que não são dadas imediatamente por Deus Nosso Senhor; eis por que elas têm necessidade de ser muito bem examinadas antes de se lhes dar inteiro crédito e po-las em prática.*

EXERCITIA

SPIRITUALIA.



A significação dos Exercícios

Tal é, rapidamente percorrido, o pequeno volume dos *Exercícios Espirituais*. A despeito de suas pequenas dimensões, suscitou uma ampla literatura e é extraordinário que sobre os 2.872 títulos alinhados pela *Bibliografia inaciana* (1894-1957) dos padres Gilmont e Daman, 1374, quase a metade seja consagrada aos *Exercícios*. E, ainda, os autores não registraram os trabalhos relativos ao retiro propriamente: eles compõem sozinhos uma "Biblioteca dos Exercícios" inteiramente considerável.

Muitos teólogos e autores místicos estudaram em pormenor o trabalho de Santo Inácio, inclinando-se mais particularmente a tal ou tal ponto da doutrina. Algumas reservas de ordem geral foram expressivas. Mais freqüentemente acreditou-se ver no princípio mesmo dos *Exercícios Espirituais* a manifestação de uma confiança exagerada colocada no homem e no seu poder de alcançar Deus com suas próprias forças. É certo que a oração já é um dom da graça. Com mais razão ainda, é ilusório pensar que uma técnica de meditação, por mais hábil que seja, consiga pôr

a alma em comunicação direta com Deus ou entronizá-la no êxtase.

Mas, este cuidado vale para todos os modos de oração, sejam eles quais forem. Os próprios orientais perceberam a censura que se podia dirigir à "Oração de Jesus" e seus teólogos esforçaram-se em mostrar que as técnicas do hesicasmo não tinham outro valor senão o de uma preparação da alma.

Do mesmo modo seria fácil provar que aos olhos de Santo Inácio o retirante, em seus inúmeros procedimentos, deve apelar para a graça divina e que a intenção geral dos *Exercícios* é ajudar um homem a levar ao seu grau máximo de eficácia a cooperação de sua fraca natureza com a obra da graça.

É muito importante compreender como Santo Inácio concebeu esta cooperação. Com esse intento, poder-se-á examinar com atenção certos "momentos" privilegiados do retiro, aqueles em que vemos o mestre da oração convidar seu discípulo para conquistar à viva força o auxílio de Deus. Uma fórmula significativa marca esses "momentos": *pedir o que eu quero*. Em vários trechos é encontrada, nos *Exercícios*, no cabeçalho de uma oração preparatória. Assim, a primeira contemplação do livrinho, a da Encarnação, é iniciada por três orações que dependem, cada uma, conforme a divisão tradicional, de uma "faculdade" da alma: a primeira, a memória, lembra o *fato* da Encarnação decidido pela Trindade; a segunda, o entendimento, trabalha para organizar a composição de lugar; depois a terceira, a vontade, acaba este preâmbulo pelo ato decisivo: *pedir o que quero*, isto é, no caso "o conhecimento íntimo do Senhor que se fez homem por mim".

Percebe-se neste pedido uma operação complexa. É preciso que o retirante saiba de antemão *o que ele quer*; afaste, por uma escolha deliberada, o que não quer na ocasião e leve todo seu interesse para um pormenor determinado, objeto de seu querer lúcido: por exemplo, conhecer no íntimo o Senhor encarnado. Isto, porém, não basta. É necessário ainda que Deus conceda a esse querer uma eficácia. Daí o pedido.

Esta fórmula tão característica é talvez a mais reveladora da doutrina espiritual inaciana. Refletindo bem, ela se aplica à conduta integral do cristão segundo Santo Inácio.

Pedir o que quero, a despeito da semelhança de construção gramatical, nada tem de comum com as palavras de uma mãe dizendo a seu filho: "Podes me pedir o que queres". "Pedir o que ele quer", do lado da criança significa obedecer a seu próprio capricho. "O que ele quer", aqui, é o equivalente de "seja o que for".

Mas quando Inácio de Loyola pede a Deus que lhe dê o que ele, Inácio de Loyola, quer, trata-se de outra atitude muito diferente.

Primeiro porque, desde o começo, Santo Inácio quer estritamente o que Deus mesmo quer: aplicou-se com todo o esforço em discernir, justamente, a intenção divina a seu respeito. Conhecendo-a, resta-lhe ainda obter de Deus a sanção positiva que se traduzirá pela eficácia de seu querer humano — e é o que chamamos graça.

Se é possível ainda dizer que Santo Inácio de Loyola é um homem que sabe o que quer e que faz o que quer, é preciso cuidar em dar às palavras seu sentido exato e lembrar em seguimento de que ascese, toda de imploração e de humildade, ele conseguiu *saber, querer e fazer* o que Deus esperava dele.

Depois de que movimento de amor também. E justamente a oração preparatória que preludia a meditação sobre Jesus encarnado e que começa pela fórmula "*pedir o que quero*", termina com esse pedido: conhecer o Senhor que se fez homem por mim, a fim de melhor amá-lo e segui-lo.

É paradoxal e, numa certa medida dramático, que seja necessário descer destas alturas para reencontrar uma crítica freqüente e obstinadamente dirigida aos *Exercícios Espirituais* em particular e à doutrina espiritual de Santo Inácio em geral, a saber, que uma parte muito bela está aí concedida à natureza humana, que um otimismo exagerado aí se manifesta e que o diálogo entre o homem pecador e seu Deus deve se desenvolver antes no temor e tremor e não nessa perigosa certeza de que Deus tornar-se-á dócil ao apelo de sua criatura ao preço de algumas atitudes codificadas.

Na verdade, essa objeção mesmo teórica e até teológica e que suscitaria debates mais longos, muitas vezes dissimulou uma outra: reprovando Santo Inácio de conceder crédito demasiado à natureza, deixava-se supor que ele contava com suas únicas forças de diretor espiritual para recrutar discípulos.



AD MAIOREM
DEI GLORIAM

EXERCITIA
SPIRITUALIA
B. P. IGNATII
LOYOLAE.



ROME, In Collegio Rom.
eiusdē Societat.

Anno Dni
MDCVI.

CVM

SVPER

De fato, historicamente, não foi assim. Observa-se até uma curiosa evolução na curva de emprego, se é possível falar assim do livrinho. No começo Santo Inácio dá os *Exercícios* a diversos penitentes, numa época em que seu método ainda não está concluído. (Deu-os a mulheres em Alcalá.) Pouco depois, em Paris, eles lhe servem de instrumento apostólico e sob a forma ainda não definitiva. Quando recrutou seus primeiros discípulos, deu-lhes os *Exercícios* com uma espécie de prudência e observando às vezes mais demoradamente, como para São Francisco Xavier. Mais tarde, em Roma, os propõe enfim a personagens que absolutamente não imagina alistar em sua Companhia, a dominicanos, por exemplo, ou a cardeais. Faz então com que outros também os dêem e conserva-se memória dos juízos que fez sobre as diversas maneiras como seus primeiros discípulos dirigiam seus retirantes. Em todo caso, na época em que o livrinho se imprime, não está somente destinado, como se pôde ver, para jovens livres de qualquer laço ou para clérigos suscetíveis de serem atraídos às fileiras da Companhia. Cristãos que já haviam feito escolha irrevogável são convidados por Santo Inácio a seguir sua ascese para aperfeiçoar a própria vida.

Depois, melhorado pelos *Diretórios*, espécie de guias pormenorizados e de coletâneas de conselhos, o método não cessou de atingir um número cada vez maior de almas desejosas de perfeição e hoje o retiro, segundo os *Exercícios*, pratica-se em numerosas casas jesuítas ou não jesuítas, ora completo, ora limitado a uma semana ou mesmo a alguns dias.

Ao mesmo tempo, e por uma curiosa indecisão, não é mais sobre o valor de eficácia atribuída ao livrinho que se aplicou a reflexão crítica, mas por um lado sobre seu valor de documento espiritual, testemunha do temperamento de Santo Inácio e por outro sobre seu caráter de peça original para ser anexada ao documentário da Experiência mística. E mesmo nos últimos tempos, o valor propriamente teológico dos *Exercícios Espirituais* é que foi o objeto de estudos e de investigações. Pode-se dizer que, de modo semelhante à Escritura e à tradição dogmática, embora com um título mais modesto, "a Eleição inaciana ocupa lugar entre as revelações do Espírito, cuja ação permanece viva na Igreja".⁹

Com efeito, para um teólogo como o padre Karl Rahner, por exemplo, o problema que suscitam os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio é simplesmente o das relações entre o homem, o indivíduo e a vontade infinita de Deus, ou, se

preferimos, o do nascimento de uma vocação. É mais precisamente ainda — o da intervenção divina numa vocação ou, enfim — muito comum — da significação que podem tomar as consolações místicas como garantia ou prova da vontade de Deus.

Outros pensadores abordam os *Exercícios* como filósofos, tal o Rev.^{mo} Padre Fessard, ¹⁰ e procuram desvendar os momentos dialéticos da ação pela qual uma vontade livre se determina. Como se opera a passagem do não-ser ao ser, isto é, do pecado à graça? Como se realiza, em outras palavras, a decisão que, num ato livre, une uma vontade humana à vontade divina?

Talvez haja uma outra maneira de encarar o problema. Talvez se devesse deixar guiar pelas teorias de um padre Jousse, relativas ao que ele chama antropologia do gesto e considerar os *Exercícios Espirituais* como a tradução, em linguagem humana, de um “gesto global” que Santo Inácio praticou e que convida outros a praticar por uma espécie de *mimismo*. Percebeu ele, primeiro, que um certo encadeamento de atitudes — podemos chamá-lo dialético sem intelectualizá-lo ao extremo? — achou-se favorecido por graças e consolações — não sem lhe ter proporcionado antes a graça da oração e da eleição. Essa relação íntima em que o sobrenatural veio nele ao encontro da natureza para transformá-la, aconselha aos outros a *revivê-la de novo*. Como estas atitudes puderam conseguir a intervenção divina, é um mistério. Obterão um resultado semelhante em outros? Será ainda um mistério, mas Santo Inácio tem a certeza de uma eficácia possível. O quê? A vontade de Deus acha-se então acorrentada? Ela é livre. Sim, sem dúvida, mas não é arbitrária, e a descida da graça numa alma, que se preparou para acolhê-la, não participa do absurdo. É a profunda convicção de Santo Inácio. Nisto ele é estritamente fiel à doutrina da Igreja.

Quanto aos procedimentos que teve, quanto a esta liturgia da alma e ao encadeamento dos gestos preparatórios à teofania, ele se recorda deles com tal piedade que os consigna escrupulosamente, sem nada mudar em sua estrutura interna. Sem dúvida, ele não seguiu a tradicional divisão, nem observou a progressão da vida purgativa à iluminativa, e desta à vida unitiva e frutiva. Preferir-se-iam três semanas e não quatro... Depois, estas pequenas recomendações de pormenores, querer-se-iam ditadas por alguma necessidade

aparente, assim como a ordem que preside sua distribuição. Mas Santo Inácio apresenta-nos sua obra com uma espécie de ingenuidade imperiosa e são os profissionais da lógica que perdem a compostura discutindo sobre ela — como professores de ginástica estupefatos diante do extraordinário salto de um atleta admirável.

Assim, deste *Athleta Christi*, Inácio de Loyola: ele convida seu discípulo para um *mimodrama*, como diria o padre Jousse — e em *drama* há “draô” grego, “eu ajo” — com esta restrição, entretanto, que a ultrapassagem da barra, ainda mesmo que preparada por uma fiel imitação, permanecerá sempre um milagre da graça.

Há mais ainda. Podemos nos perguntar se Santa Inácio não concebia a existência inteira do homem sobre a Terra como um *mimodrama* que deveria ser representado de novo segundo o plano que Deus escolheu para ele. Este plano, o homem deve conhecê-lo, a fim de modelar sua ação segundo os esquemas desejados, de modo que a incessante ação divina na Criação seja a cada instante secundada e não contradita, que os atos desta imensa representação sejam corretamente encenados. O autor está aí, pertinho. E que alegria para o ator traduzir com sua encenação as mais sutis intenções, identificar-se com amor e fidelidade à personagem que o Criador concebeu e compôs de propósito, no início, à sua própria imagem e que lhe deve ser *devolvida*, no sentido mais rico da palavra, sem cessar até o fim do último ato, até o momento em que, caído o pano, virá a hora do abraço e da felicitação bem-aventurada.

C O N S T I=
T U T I O N E S S O C I E T A T I S
I E S U .

e:



*Rome, in aedibus Societatis I E S U ,
Anno 1559.*

As Constituições



leito Geral em abril de 1541, Santo Inácio só dez anos mais tarde promulgou as *Constituições* — e, ainda assim, sob uma forma provisória — no começo de 1551. O que impressiona, quando se estuda a gênese deste texto, não é somente sua lenta elaboração, mas ainda o método empregado para pô-la em forma. Enganar-nos-íamos pensando que Santo Inácio, tendo sozinho concebido a Regra, redigiu-a e deu-lhe força de lei, como um chefe de exército que impõe a seus soldados um horário de exercícios ou de prescrições para uma manobra.

Na realidade, a partir da primavera de 1539, antes mesmo que o Papa tivesse ratificado a existência da nova Ordem de “padres reformados”, o futuro regulamento da Sociedade tornou-se objeto de longas deliberações. Os Companheiros, no tempo livre que lhes deixava sua atividade apostólica, trocavam suas opiniões. Santo Inácio lhes recomendará não se deixar influenciar por ninguém e de reservar alguns momentos, em sua meditação cotidiana, para uma reflexão sobre os Estatutos, não sem ter tido cuidado de se colocar, espiritualmente, num estado de indiferença, a fim de receber as melhores inspirações do alto.

Vimos como o texto que foi redigido no fim destas discussões, a *Formula Instituti* de junho de 1539, foi acolhido com desconfiança pela Cúria romana e que lutas teve o Fundador de travar para obter a ratificação definitiva, concedida no dia 27 de setembro de 1540.

A *Formula* porém não era a Regra, era, quando muito, o preâmbulo.

Na primavera do ano de 1541, os Companheiros se reuniram novamente, pelo menos os que estavam em Roma, para deliberar. Os outros enviaram seus relatos. Santo Inácio, feito Geral, aproveitou suas novas experiências e promulgou em 1545 um certo número de regulamentos de pormenores. Mas, cada medida importante lhe custava um grande esforço de meditação, quase ansiosa. O *Diário Espiritual* conserva o traço dessa lancinante preocupação: escolher a decisão mais de acordo com a vontade de Deus.

Em 1547, Santo Inácio obteve um colaborador precioso na pessoa de João Polanco, um espanhol que tomou como secretário e a quem encarregou de certos trabalhos. por exemplo, estudar as Regras das Ordens Religiosas antigas e organizar o resumo de suas disposições essenciais. Apesar de suas ocupações cada vez mais absorventes e seu mau estado de saúde, o Fundador se dedicou energeticamente a esta tarefa e pôde submeter aos padres professos, que reuniu em Roma para o jubileu de 1550, um projeto mais ou menos definitivo. Após uma última deliberação, esse projeto foi adotado, mas, em vez de promulgá-lo pelo poder da autoridade, o Geral preferiu torná-lo conhecido àqueles que deviam tomá-lo como regra de vida. Com esta finalidade, enviou em missão o padre Jerônimo Nadal, em 1552, depois o jovem Pedro de Ribadeneira, junto a todos os membros da Companhia dispersados na Europa. As casas da Sicília e da Itália, da Alemanha e da Áustria, da Espanha e de Portugal foram visitadas por um ou outro desses *missi dominici* encarregados primeiro de informar e também de receber observações, sugestões e até mesmo críticas.

Quando Santo Inácio morreu, em 1556, as *Constituições* não tinham sido objeto de uma promulgação oficial, mas todos os companheiros as conheciam e as aceitavam.

Pormenor curioso, Santo Inácio não deixou texto inteiramente redigido de próprio punho e que se tenha apenas tido que imprimir tal qual. A versão dita "autógrafa" é, em suma, o último retoque dos textos anteriores. Foi escrita

por Polanco. As Assembléias gerais que se realizaram após a morte do Fundador trouxeram algumas modificações de detalhe. Em 1558, editou-se uma versão latina começada por Polanco antes da morte de Santo Inácio, depois, a partir de 1606, o texto original em espanhol. “Declarações” e “Anotações”, as mais importantes das quais são devidas a Nadal e a Ribadeneira, juntam-se ao texto das *Constituições* e aí predominam.

O pequeno volume começa por uma vista geral sobre o que deve ser proposto “a todos os que pedem para ser admitidos na Companhia de Jesus”. Vêm em seguida dez “partes principais”, que seguem a ordem inversa do que se esperava: é pela base que começa a exposição das *Regras* — admissão dos candidatos, despedida dos inaptos, formação dos admitidos, etc., depois pouco a pouco, a organização de toda a Ordem é fixada em linhas gerais. Os capítulos finais se relacionam com a união dos membros entre si e com seu superior, as qualidades que deve ter o superior, o caráter que dará a seu governo e os meios, enfim, que deverá empregar para que a Companhia inteira permaneça em bom estado.

Excluindo um certo número de disposições essenciais, as *Constituições* não são um documento *ne varietur* e as Assembléias gerais têm o poder de adaptá-las às necessidades do momento. Esta adaptação necessária, o próprio Santo Inácio previra e ratificara de antemão.

As circunstâncias em que o texto foi elaborado, depois promulgado, explicam por que se pretendeu que não era obra de Santo Inácio, mas daqueles que o cercavam. Em vida mesmo do Fundador, nasceu este gênero de dúvida no espírito de alguns padres. Pensou-se que Polanco tivesse representado o papel preponderante e foi preciso que Santo Inácio pusesse as coisas em seu devido lugar. Ele confiou, aliás, a seu secretário. Gonçalves da Câmara, não só que as *Constituições* eram realmente obra sua, mas que tivera muitas visões ao redigi-las.

Em compensação, outros entre os Companheiros acharam que o Santo não os tinha suficientemente consultado e se tinha arrogado toda a iniciativa: assim, Bobadilla afirmava que o Geral se mostrara *padre e padrone absoluto*.

Onde está a verdade? É preciso admitir que as *Constituições* foram ao mesmo tempo uma obra coletiva e que tiveram como autor real Santo Inácio. A colaboração que

recebeu de seus Companheiros não podia traduzir um espírito muito diferente do seu. Esses homens viviam, há longos anos, em estreita comunhão de pensamento com um deles, que consideravam como seu chefe. Eles se tinham alistado em sua Companhia após terem feito os *Exercícios*, isto é, após se terem impregnado de uma espiritualidade que lhe era peculiar. Podiam emitir opiniões de detalhes pessoais — e o Santo a isto os convidava. Podiam mesmo propor objeções referentes ao essencial: assim, o princípio da obediência absoluta foi criticado por alguns que temiam ver diminuir o recrutamento da Companhia.

No fim desses debates, porém, foram adotados estatutos conformes ao espírito inaciano e não seria difícil mostrar que de fato as *Constituições* procedem dos *Exercícios Espirituais* e não apenas o código temporal proposto a homens que, no fim da segunda semana de retiro, *fizeram eleição*.

O Fundador só teve que transportar para uma regra de vida coletiva o princípio fundamental sobre o qual tinha estabelecido sua vida pessoal. As *Constituições* foram a tradução, no sentido etimológico da palavra, a *translação* de uma experiência íntima. Tendo, ele mesmo, colocado a obediência a Deus no âmago de sua vida mística, Santo Inácio quis fazer *aceder* os membros de sua Companhia, senão as mesmas experiências extraordinárias, pelo menos a mesma riqueza espiritual. Com a diferença que em lugar de encorajá-los a seguir exatamente o itinerário que tinha seguido, juncado de provações e de favores excepcionais, ele lhes propôs um caminho já traçado: sacrificar sua liberdade nas mãos dos superiores da Companhia.

Colocando-se nessa perspectiva, dar-se-á menos importância ao estudo pormenorizado das *Constituições* — seja qual for o interesse das revelações que este estudo traga sobre o gênio organizador de Santo Inácio. Na verdade, as cláusulas relativas à administração dos Colégios, por exemplo, ou mesmo à eleição do Geral, importam *menos* do que o *espírito* que anima do interior preceitos e regulamentos. Este espírito, em nenhum lugar está tão definido quanto no capítulo da sexta parte principal, capítulo intitulado *De lo que toca a la obediencia*, “Do que toca à obediência”.

Todos se exercitarão à obediência com grande cuidado e esmerar-se-ão nisto não somente nas coisas obrigatórias, mas também nas outras, quando, sem ordem formal, um

superior se contenta em exprimir sua vontade. O espírito deve estar dirigido para Deus Nosso Senhor e Criador por amor do qual obedecemos a um homem. Nem o temor nem a inquietude nos devem guiar, mas somente o amor. Devemos esforçar-nos com perseverança em nunca permanecer aquém da perfeição que se pode atingir com a graça de Deus, observando exatamente as Constituições e cumprindo o que exige o caráter particular da ordem. Todas as forças devem aplicar-se à virtude da obediência, devida primeiro ao Papa, em seguida ao Superior da Ordem. Para tudo aquilo a que se pode aplicar a obediência no amor, cada um, a uma palavra do chefe, como se esta palavra saísse da boca mesma do Cristo, manter-se-á pronto sem atraso algum, renunciando a toda outra ocupação, até mesmo a de acabar uma letra do alfabeto começada. Todos nossos pensamentos e nossos esforços no Senhor devem dirigir-se para que seja em nós sempre mais perfeita a santa virtude da obediência tanto na execução quanto na nossa vontade e inteligência, enquanto com perseverança e alegria interior cumprimos de bom grado tudo de que somos encarregados. Qualquer ordem deve convir-nos. Renunciaremos de nosso lado a qualquer maneira de ver e qualquer opinião, numa espécie de obediência cega, e isto em tudo que não seja pecado. Cada um deve deixar guiar-se e dirigir-se pela divina Providência por intermédio de seus superiores, como se fosse um cadáver que se pode transportar seja onde for e tratar, seja como for, como ainda o bastião do velho que serve em toda parte e para tudo. É assim que quem obedece cumprirá, com a alma alegre, cada tarefa que o superior lhe confiar para o bem de todos, convencido de que, desta maneira, melhor que de qualquer outra, em que ele seguiria seu senso e sua vontade própria, ele se conforma com a vontade divina.

Recomendamos, pois, insistentemente a todos, demonstrar um grande respeito, sobretudo interiormente, para com seu Superior, ver e honrar o Cristo nele e amá-lo profundamente como seu pai em Cristo. É por isto que sua vida interior e exterior será para o Superior como um livro aberto, a fim de que possam ser conduzidos, cada vez mais, num espírito de amor no caminho da salvação e da santificação.¹¹

Observaremos nesse texto duas fórmulas com imagens tidas como características da doutrina inaciana com relação à obediência, a tal ponto que se atribui comumente sua composição ao próprio Santo Inácio — a saber: “obedecer como

um cadáver” — o famoso *perinde ac cadaver!* — “obedecer como um bastão na mão de um ancião”. Na realidade, a comparação com um bastão já se encontra nas obras de muitos escritores espirituais medievais. Quanto à imagem do cadáver dócil, Santo Inácio tirou-a de São Francisco de Assis, que já a tinha recolhido de uma antiga tradição. Pergunta-se de onde viria esta tradição. Como a experiência concreta traduzida pela fórmula não é aquela — a mais geralmente ligada à idéia de um morto — da rigidez cadavérica, mas antes a da flexibilidade conservada pelos membros pouco tempo após a morte, pensou-se que a comparação tivesse tido como meio de origem as confrarias muçulmanas de lavadores de mortos, ou então — e é mais provável — os grupos primitivos de eremitas onde cada um dos monges estava familiarizado com todas as tarefas funerárias.

Como se pôderia mostrar citando numerosos textos, e sobretudo a famosa carta enviada aos Companheiros de Portugal no dia 1º de fevereiro de 1553, Santo Inácio pede que a obediência não se reduza à execução mecânica de uma ordem recebida. É preciso que o subordinado ame esta ordem e, melhor ainda, a compreenda e a aprove por uma adesão de seu julgamento lúcido.

Poderia o subordinado evitar o risco da hipocrisia, se aprovasse uma ordem e a executasse, fazendo cara de quem aprova, embora julgando em seu íntimo inoportuna ou má?

Certamente Inácio de Loyola previra a objeção. Ele mesmo, aliás, não experimentara a dificuldade que se tem de ceder quando se sente que se tem razão? Por um paradoxo assombroso, o grande teórico da obediência religiosa começou por sofrer pelas ordens recebidas e recusou inclinar-se diante de certas injunções que não ratificava. Talvez suas provocações pessoais tenham justamente inspirado ao Fundador de temperar sua regra da obediência com uma correção não negligenciável: o subordinado tem o dever, se desaprova a ordem dada, de exprimir ao Superior objeções respeitadas. Se o desacordo subsiste, é a opinião do Superior que subsistirá e o subordinado terá o dever, não somente de abandonar seu próprio julgamento, mas de adotar o outro.

Trair-se-ia o espírito das *Constituições* e a verdadeira doutrina de Santo Inácio se se tentasse atenuar aqui a dificuldade. Mesmo se o superior der uma ordem inspirada pelo orgulho, pela recusa de ver claro, pelo egoísmo, uma

ordem, digamos a palavra, manchada de uma certa falta, o dever do subordinado, tendo sido feitas todas as objeções possíveis, é obedecer: ele confiará o resultado ao Senhor...

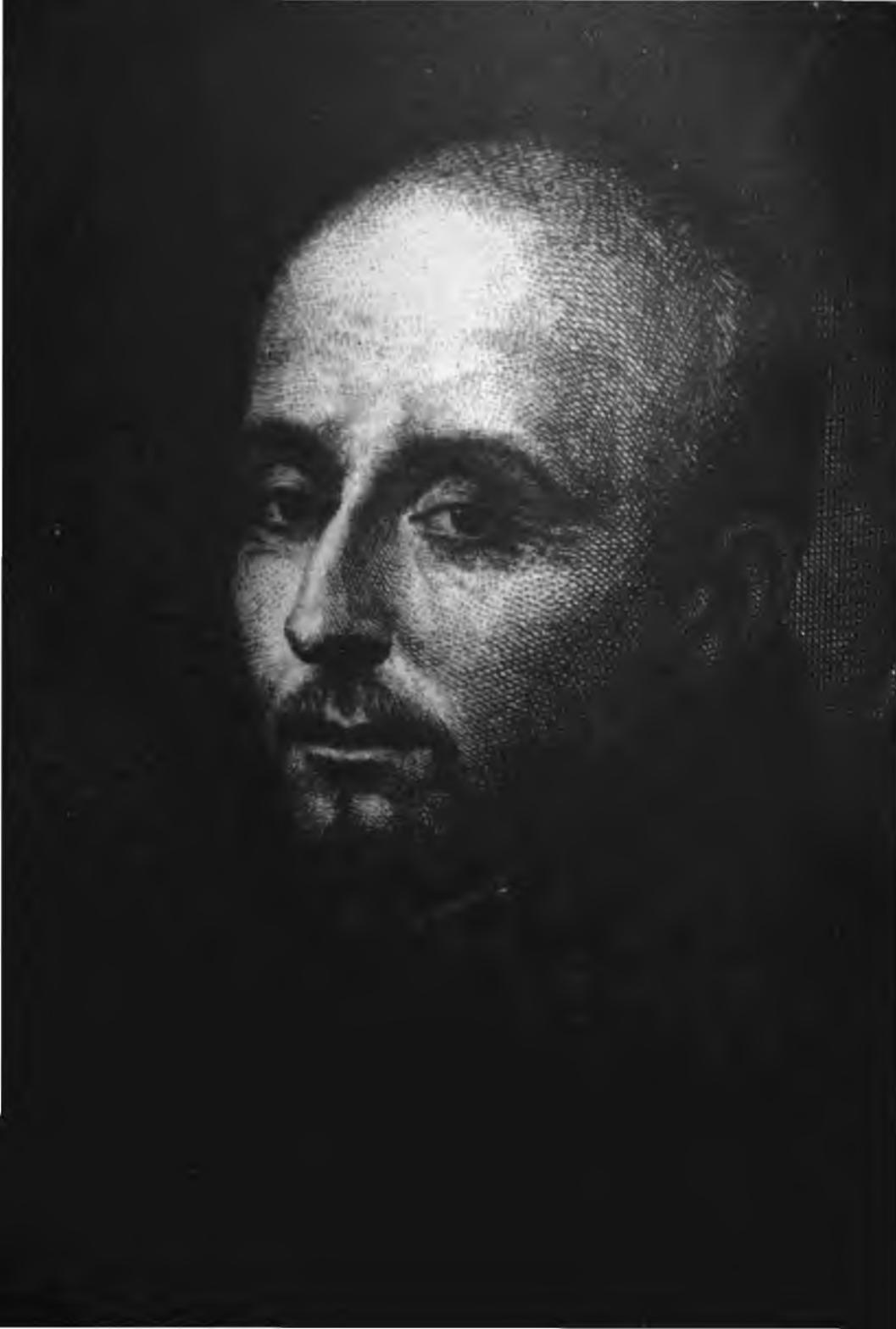
O risco era grave, seguramente, e é por isto que Santo Inácio, querendo reduzi-lo, pôs todo seu cuidado em definir as qualidades do bom Superior. Acham-se elas enumeradas no segundo capítulo da IX Parte intitulada *Quel haya de ser el Preposito General*, "Como deve ser o Preposto Geral". São principalmente: a união com Deus, o espírito de renúncia e de caridade, ao mesmo tempo discreta e firme; inteligência viva, enriquecida pelo bom senso.

Entretanto, a despeito das precauções tomadas, pode acontecer que o subordinado sinta ainda dificuldade em obedecer.

Adivinha-se a resposta que Santo Inácio teria dado a esta última objeção: não se deve, nestas coisas, conservar um ponto de vista muito humano, nem pensar que religiosos consagrados, deliberadamente, ao Senhor fiquem sem apoio sobrenatural. Além disto, os estatutos da Companhia foram ratificados pelo Vigário de Cristo, ao fim, sem dúvida, de uma longa negociação — mas a regra de obediência não tinha causado problemas. Nestas condições, Santo Inácio estava autorizado a crer que Deus não abandonaria o pequeno rebanho que se reunia a seu serviço e que o Espírito Santo suplementaria as insuficiências dos Superiores.

E se ainda havia, apesar disto, um risco, o da revolta do subordinado ou do pecado do superior, seria isto uma razão para renunciar? A eliminação dos incapazes operada em tempo útil poderia reduzir as possibilidades de fracasso e o longo período previsto para a formação dos membros da Companhia — uns 15 anos — oferecia uma certa garantia: um homem a quem se avisa durante tanto tempo sobre seus futuros deveres e que persevera, e pronuncia seus votos, não entra na Companhia como uma vítima oferecida a uma ditadura, contra a qual é necessário protegê-lo, nem como um futuro ditador contra o qual é necessário proteger os outros.

É antes um padre, que faz um ato de fé e Santo Inácio, acolhendo-o, lhe promete que a este ato de fé responderá, se souber ser fiel, a fidelidade de Deus.



O Diário Espiritual



ouco tempo antes de sua morte, Inácio de Loyola, pressionado por seus Companheiros, aquiescera em ditar a seu secretário Gonçalves da Câmara confidências sobre sua vida passada. A essa biografia que publicaram sob o título de *Narrativa do Peregrino*, Gonçalves da Câmara acrescentou algumas notas pessoais. Em particular, contou que um dia o Fundador lhe mostrou um grosso maço de documentos, *um fasce assai grosso di scritture*. Ele os tinha redigido, precisou o santo homem, enquanto elaborava as Constituições: tinha, na ocasião, numerosas visões e anotava tudo o que se passava em sua alma. Gonçalves da Câmara pediu que esses papéis lhe fossem confiados algum tempo. Inácio de Loyola recusou. Tratava-se de um escrito muito estranho, chamado por tradição “Diário Espiritual”, mas que é, na verdade, bem diferente de um diário íntimo no sentido corrente da fórmula — pelo menos se julgarmos pela parte que ainda subsiste: dois cadernos de aproximadamente 25 páginas cada um, cobrindo um período de 13 meses, de 2 de fevereiro de 1544 a 13 de março de 1545. O resto, que devia ser considerável, foi destruído, e é uma perda que lamentam vivamente os especialistas da literatura

mística. Muito difícil de decifrar, de compreender e mais ainda de traduzir, esse texto continua intrigando os comentadores. É redigido de maneira tal, que nem se tem o direito de declará-lo, do ponto de vista do estilo, mal escrito. Não é escrito, absolutamente. E é o que exprime com muita sutileza o padre Giuliani no prefácio da sua edição:¹² ele observa que essas notas informes, Santo Inácio de Loyola, quando as anota em seus folhetos, “reza”-as de novo. Ele as “reza”, com efeito, muito mais do que as redige, porque são lembranças muito preciosas de orações, e espera, ao relê-las, encontrar o fervor das “moções” que Deus mesmo suscitou nele.

As moções recebidas durante o período que cobre a parte do “Diário” salva da destruição não foram gratuitas, se se pode falar assim, mas confirmantes e confortantes: elas permitiram ao santo crer firmemente que escolhera de acordo com a vontade divina no fim do grande debate que há muito tempo o inquietava: deverão as igrejas de que os Companheiros se encarregarão ser autorizadas a possuir bens e receber rendimentos, ou ficarão submetidas à regra da pobreza absoluta, do mesmo modo que os Companheiros? Santo Inácio escolheu finalmente a pobreza radical.

O primeiro dos dois cadernos está cheio dos “momentos” dessa patética escolha. O segundo contém anotações mais ligeiras, às vezes elípticas, e relativas, não mais a um debate interior, mas a graças extraordinárias, recebidas diariamente. Nada é mais emocionante nem mais impressionante que esse balanço cotidiano de lágrimas derramadas antes, durante e após a missa, de consolações, de êxtases, de amor e também de *loquelas*. (Este último termo, sibilino — será “palavras” ouvidas? — deixa perplexos os exegetas.) Lê-se, às vezes, como no domingo, 10 de agosto: *no me acuerdo*, “não me lembro” e percebe-se como que uma decepção expressa nesta curta frase.

O trecho traduzido adiante foi extraído do primeiro caderno. Foi escolhido, por conter um certo número de alusões interessantes relativas à vida cotidiana de Santo Inácio nessa época.

QUINTA-FEIRA — MISSA DA SANTÍSSIMA TRINDADE
(21 de fevereiro). *Na oração, muito tempo, em muito contínua e muito grande devoção, claridade calorosa e gosto espiritual, levando por momentos a uma certa elevação. Em*

seguida, durante a preparação, no meu quarto, no altar e ao me vestir, algumas noções interiores espirituais e que levavam às lágrimas e acabada a missa neste estado, permanecendo em grande repouso espiritual.

Durante a missa, lágrimas em maior abundância que no dia anterior, muito tempo e com perda da palavra, uma vez ou algumas vezes, sentindo até conhecimentos espirituais — a tal ponto que me parecia ter uma compreensão tal, que não era possível saber mais nada sobre o assunto da Santíssima Trindade; a causa era que, querendo como antes, encontrar devoção na Trindade, pelas orações feitas ao Pai, eu não tinha querido mais, nem me tinha esforçado de buscá-la, nem de encontrá-la deste modo, não me parecendo que fosse consolação ou visitação na Santíssima Trindade; mas nesta missa eu conhecia, Dominus scit [em latim no texto: “Deus o sabe”, fórmula que São Paulo emprega na segunda epístola aos Coríntios. “Eu conheço um homem que em Cristo, há disto 14 anos, seja em seu corpo, eu não sei, seja fora de seu corpo, eu não sei, Deus o sabe, foi transportado deste modo até o terceiro céu.” (12,2) É notável que Inácio imite São Paulo em sua prudente incerteza sobre a natureza exata (física, corporal, ou simplesmente espiritual) da graça mística que ele acaba de exprimentar], eu sentia ou via que falando ao Pai, considerando-o como uma pessoa da Santíssima Trindade, eu me prendia ao amor da Trindade inteira, tanto mais quanto as outras pessoas estavam essencialmente na primeira; sentia a mesma coisa na oração ao Filho, a mesma coisa na oração ao Espírito Santo, tendo alegria de sentir consolações vindas de cada uma delas e atribuindo-lhes, e alegrando-me porque vinham de todas três. Procurando desatar esse nó complexo ou esta coisa semelhante a um nó, eu ficava impressionado com uma tal evidência, que não cessava de me dizer a mim mesmo. “Tu, quem és? De onde vens, etc. Que mereces?”, ou, então, “De onde te vem esse privilégio?... etc.”

SEXTA-FEIRA — MISSA DA TRINDADE (22 de fevereiro). *Na oração ordinária, muito tempo, muita assistência de graça calorosa, e em parte brilhante e com muita devoção, embora de minha parte tenha sentido às vezes facilidade em me distrair [trata-se de distrações causadas pelo barulho na casa], sem que cessasse a assistência da graça. Depois, preparando o altar, certas moções levando-me às lágrimas com muita*

repetição de: "Eu não sou digno de invocar o nome da Santíssima Trindade". Este pensamento e esta repetição me levaram a uma maior devoção interior. E vestindo-me, com esta consideração e outras ainda, minha alma se abria ainda mais [palavra por palavra: "um abrir-se ainda mais a alma"] às lágrimas e aos soluços. Começando a missa e adiantando-me nela até o Evangelho, dita com bastante devoção e assistência de graça calorosa, a qual me parecia em seguida combater, como o fogo com a água, com certos pensamentos.

SÁBADO — MISSA DA TRINDADE (23 de fevereiro). Na oração ordinária, não encontrando no começo entusiasmo espiritual, depois, a partir do meio, com bastante devoção e satisfação da alma com uma certa aparição de claridade brilhante. Ao preparar o altar [na margem, Santo Inácio anotou aqui: "Confirmação de Jesus"] pensando em Jesus, movimento em mim para o seguir, parecendo-me interiormente que Ele, sendo a cabeça da Companhia, era um melhor argumento, para escolher a pobreza total, que todas as outras razões humanas, embora me parecesse que todas as outras razões passadas, aparecidas no curso da eleição, militassem pela mesma decisão, e este pensamento me induzia à devoção e às lágrimas e a uma firmeza tal que, mesmo se não houvesse lágrimas nessa missa nem no decurso de outras missas, parecia-me que este sentimento era suficiente, em tempo de tentações ou de tribulações, para ficar firme. Ocupado com esses pensamentos na igreja ao me paramentar, e sentindo uma amplificação desse sentimento de firmeza e tendo a impressão de uma confirmação de minha escolha pela pobreza, embora eu não tivesse recebido, neste particular, consolações e parecendo-me, de um certo modo, que era obra da Santíssima Trindade fazer-me aparecer Jesus e sentir sua presença, vindo em minha memória, quando o Pai me pôs com o Filho [Santo Inácio recorda aqui a visão da Storta que o encheu, à sua chegada a Roma, de uma viva certeza sobre seu empreendimento: este lhe parecia ratificado de antemão pelo próprio Deus]. Tendo acabado de me vestir com a intenção que se imprima tão fortemente em mim o nome de Jesus e tão reconfortado, ou tendo a impressão de estar conformado para o futuro, eu vinha com nova força de lágrimas e de soluços; começando a missa com a assistência de muita graça e devoção, e com lágrimas tranqüilas e que corriam longamente, e mesmo, uma vez a missa acabada, uma grande devoção permanecendo em mim e moções para chorar até que tivesse tirado minhas vestes. Durante

a missa, sentindo diversos sentimentos tendentes a confirmar o que eu decidira; e como segurava o Santíssimo em minhas mãos, e vindo uma palavra interior e um movimento intenso de dentro, induzindo-me a nunca o abandonar por todo o céu ou o mundo, sentindo novas moções, devoção e alegria espiritual.

DOMINGO — MISSA DO DIA (24 de fevereiro). Durante a oração ordinária, do começo ao fim, assistência de graça muito interior e suave e cheia de fervor ardente e muito doce. Durante a preparação do altar e dos paramentos, representa-se em mim o nome de Jesus com muito amor, com confirmação, com vontade acrescida de segui-lo e com lágrimas e soluços.

Durante todo o tempo da missa, muito grande devoção prolongada e muitas lágrimas, perdendo muito freqüentemente a palavra, e todas as devoções e sentimentos acabando em Jesus [à margem, Santo Inácio escreve novamente: "Confirmação de Jesus"], não as podendo aplicar às outras pessoas, salvo enquanto a primeira era o Pai desse filho e a este respeito, réplicas espirituais: *Que Pai e que Filho! Acabada a missa durante a oração, mesma percepção do Filho, é como eu tinha desejado a confirmação pela Santíssima Trindade e senti que ela me era comunicada por Jesus, que me tinha testemunhado e dado tanta força interior e certeza de confirmação, sem receio pelo futuro veio-me ao espírito suplicar a Jesus que me obtivesse perdão da Santíssima Trindade* [Santo Inácio tem remorso porque se deixou distrair em sua oração, alguns dias antes, por causa do barulho de um cômodo vizinho], tendo devoção aumentada, com lágrimas e soluços e esperança de recuperar a graça, achando-me tão forte e confirmado para o futuro. Depois junto ao fogo ["un brasero" que ele tinha em seu quarto] representando-me de novo Jesus com muita devoção e moção induzindo-me às lágrimas.

O texto do *Diário Espiritual* interrompe-se bruscamente, na data da sexta-feira 27 de fevereiro de 1545, com esta anotação:

ocy, en misa mucha abundancia et continuadas; después.
O que quer dizer:

"O(ração), c(uarto), i(greja), durante a missa, grande abundância (de lágrimas) e contínuas (lágrimas também); após".

Depois, silêncio.

Tuebeo anteo ocy enmi machaatu .td.
~~Dieens anteo ocy .td.~~
 sabado. ocy .enmi. machaag
 domingo. ocy enm. d
 Lunco ocy enmi machaatu et tot. d
 martes ocy enmi. machaatu et tot. d
~~miércoles de goasmas ocy .enmi macha~~
~~tués .d.~~
 Judo ocy enmi machaatu et tot. d
 Dieens ocy enmi. machaatu et tot. d
 sabado ocy enmi. machaatu .d.
 domingo ocy .enmi machaatu et tot. d
 Lunco ocy enmi. d
 miércoles ocy enmi machaatu .d.
 jueves ocy enmi. d
 viernes ocy enmi machaatu .d.
 sábado ocy enmi machaatu et tot. d

O mesmo acontece com uma conversa para a qual não
 tínhamos sido convidados e que surpreendemos pelo acaso de
 uma porta entreaberta. Mas a porta fechou-se e jamais sa-
 beremos claramente o que queriam dizer as palavras ouvidas.
 nem como prosseguiu a misteriosa conversa.

SACRILIAS IESU INITIA PROGRESSVS ET VIRI ILLUSTRES



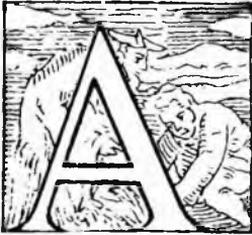
IN OMNEM TERRAM EXIIT SONVS EORVM

NOMEN DOMINI

A SOLIS ORTU VSQVE AD OCCASVM

Small text on the right side of the page, likely a title or description.

A Herança



pareceu em Lovaina, em 1950, um interessantíssimo volume, intitulado *Synopsis Historiae Societatis Jesu*. Ele oferece, sob a forma de quadros, um panorama das datas memoráveis, que marcaram, desde a fundação, a vida da Companhia.

Percorrendo esse trabalho, apreende-se, logo à primeira vista, que a história da Sociedade de Jesus não se limita — como é tendência crer — à série de suas disputas com a Sorbonne, com Pascal, com os voltairianos, com Guizot ou com os “leigos” da época contemporânea. Na realidade, essa história excede o quadro relativamente estreito dos acontecimentos da França, mesmo sendo possível estabelecer ligações entre esses acontecimentos e os de fora.

A *Synopsis* divide entre cinco colunas a série dos fatos principais. Essas colunas têm, respectivamente, como título: *Italia*; *Gallia* (nosso país nem mesmo tem a autonomia neste balanço); * *Hispania*, *Lusitania*; *Germania*, *Belgium*; *Anglia*, *Polonia*; *missiones exterae*.

Observa-se, ao primeiro olhar lançado sobre esses quadros sinópticos, que os momentos importantes na vida da Companhia não foram assinalados — como igualmente se po-

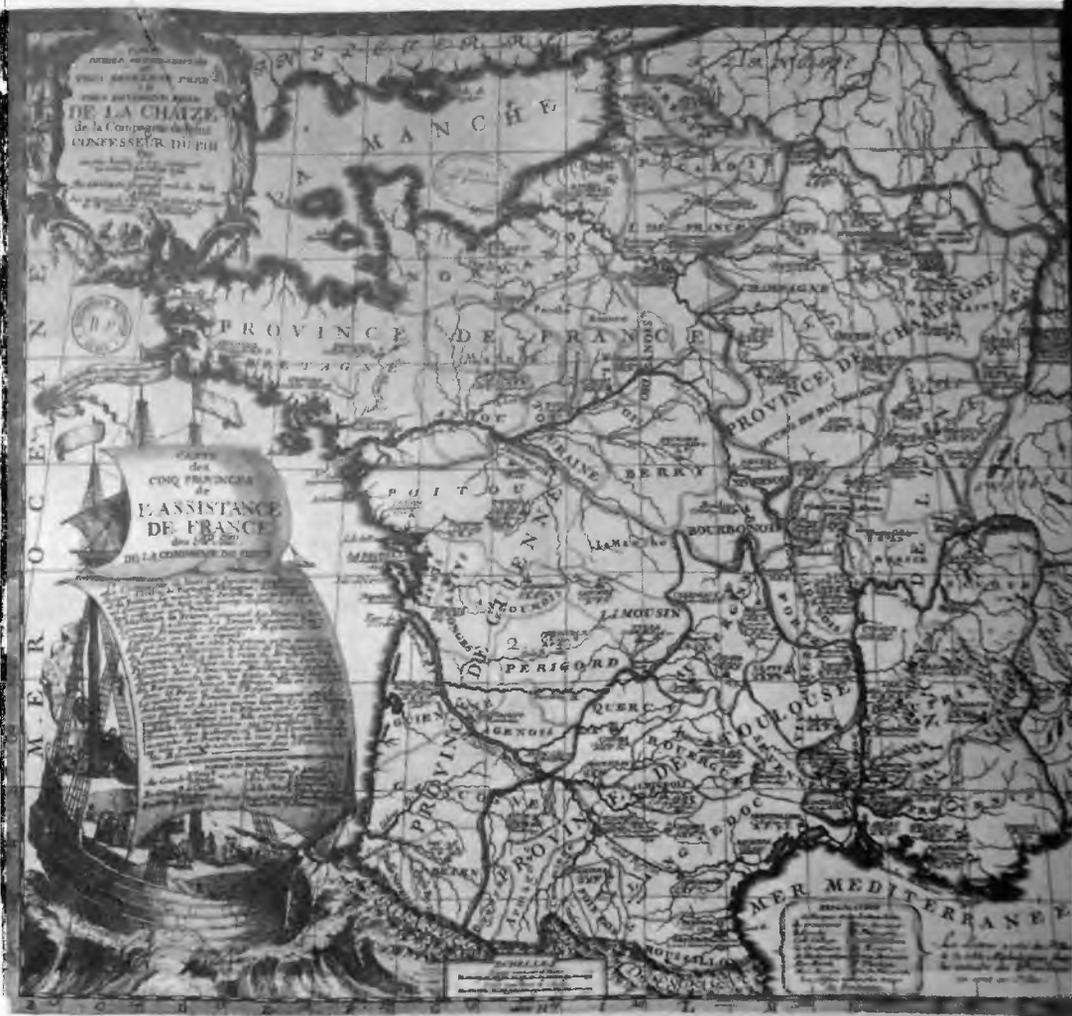
* O autor refere-se a seu país: França.

deria supor — pelos decretos da expulsão que, em tão grande número, se sucederam durante quatro séculos. Expulsos aqui, os jesuítas implantavam adiante uma nova fundação. Muitas vezes, amainada a tempestade, eles voltavam. Os episódios mais movimentados, mais dramáticos, às vezes, cedem em importância real a esses empreendimentos despojados de todo aparato espetacular, que se chamam fundação de um colégio, criação de uma missão em terra distante e que a *Synopsis* anota sobriamente — como anota com secura, na mesma linha, em duas colunas vizinhas uma da outra: “Anglia, 1608, Tomás Garnet, mártir”, e “Polônia, 1614, *Monita Se-creta*” (publicação do famoso libelo contra a Companhia).

Mesmo a supressão de 1773, ao inserir-se na série cronológica das criações e das obras, aparece como um episódio igual aos outros, apenas mais importante, por causa de sua duração: uns 40 anos. Realmente, este eclipse mesmo não foi total: não somente grupos de jesuítas se mantiveram na Rússia Branca e na Silésia, mas ainda numerosos padres, na França e na Itália, por exemplo, se reagruparam em novas associações, como a Sociedade dos Padres da Fé. Na ocasião do restabelecimento, em 1814, alguns religiosos da antiga Companhia, entre outros o padre Cloriviêre, em França, e o padre Pignatelli, na Itália, viviam ainda — de modo que a continuidade foi, por eles, verdadeiramente mantida.

No entanto, mesmo que não se pudesse apresentar a história dos jesuítas como tendo sido ininterrupta, de 1549 a nossos dias, mesmo se se pudesse considerá-la como rigorosamente coextensiva à história geral da Igreja, não seria razão para fazer deste agrupamento de padres — foram mais de 200.000 ao todo — uma espécie de porção de igreja que tenha vivido sua vida própria, à margem da comunidade católica. Menos ainda dever-se-ia apresentar essa porção como uma pequena Igreja à parte — tendo seu papa — mais audaciosa, mais hábil ou mais imprudente que a outra, a grande, e levando sua política própria, oposta, às vezes, à política de Roma, de onde a desaprovação possível, e mesmo a dissolução.

Na realidade, a Companhia de Jesus nunca deixou de ser uma porção integrante da Igreja — exposta, é verdade, como por necessidade, senão por vocação, a certos riscos, entre eles o risco maior de não gozar mais da autonomia e de ter que se reabsorver na massa.



As províncias da Assistência de França por volta de 1705

Resta que a fórmula de sociedade religiosa concebida e definida por Santo Inácio de Loyola e alimentada de uma espiritualidade própria, correspondeu e corresponderá, sem dúvida, enquanto a Igreja viver, a certas aspirações, realizando certas modalidades de apostolado cristão. O eclipse possível, o próprio Santo Inácio tinha considerado. Um dia, alguém lhe perguntara qual seria a seus olhos a maior provação. Num relance, teria respondido: a supressão da Companhia. Mas acrescentara imediatamente que no fim de 15 minutos de oração teria vencido sua confusão.

Fragilidade histórica e perenidade concebível, tais são os dois caracteres paradoxalmente conjuntos dessa sociedade de clérigos que sabe muito bem que uma Congregação não é a própria Igreja, mesmo se a Igreja — quem o poderia negar? — encontra nesta Congregação excelentes servidores e mesmo se, por outro lado — quem igualmente o negaria? — uma perseguição infligida aos jesuítas não é jamais o sinal (nem tampouco o penhor) da prosperidade ou da irradiação católicas.

Entretanto, se as colunas justapostas da *Synopsis* permitem ter uma noção exata do desenvolvimento da Companhia na duração e no tempo, não tiram ao historiador o recurso de uma classificação por períodos. Em dois trechos, as colunas se interrompem e no espaço em branco inscrevem-se títulos de capítulos. Primeiro lê-se, logo no começo: *Incrementa interna et externa Societatis, 1556-1750*, isto é, “crescimento interior e exterior da Sociedade de 1556 a 1750”. E de fato, até meados do século XVIII, os jesuítas não cessaram de alargar o domínio de sua ação, sobretudo fundando numerosos colégios. A famosa *Ratio Studiorum*, promulgada pelo Geral dos jesuítas Aquaviva, em 1599, ficou como fundamento do ensino secundário durante os dois séculos que se seguiram, assim como a *Ratio docendi et discendi*, publicada pelo padre de Jouvençy em Paris, em 1692, tornou-se o código pedagógico universalmente adotado pelos “prefeitos” nas escolas.

Durante esse mesmo período, os jesuítas lançaram sobre o universo a rede de suas missões sobretudo na China e nas duas Américas. Acrescentemos que sua influência geral — alguns chamá-la-ão “política” — não cessou de aumentar, graças, em particular, a uma espécie de costume que se estabelecera entre os soberanos católicos da Europa: todos, ou quase todos, escolhiam como confessor titular um membro da Companhia de Jesus.

Não é sem motivo que a *Synopsis*, dando à segunda parte desse quadro o título de *Periodus suppressionis*, inicia este “período da supressão” na data de 1750. De fato, a partir de meados do século, as ameaças se precisam. Em França, especialmente, os jesuítas encontraram-se expostos a uma coalizão heteróclita que agrupava ao mesmo tempo os jansenistas — eles não perdoavam aos jesuítas a bula *Unigenitus* promulgada em 1713 pelo Papa Clemente XI, que, entretanto, tomara partido contra a Companhia no caso dos



*Sorte da bula Unigenitus, "caricatura jansenista
contra o Papa Clemente XI e os jesuítas"*

"ritos chineses" — e os galicanos, preocupados em conservar para a Igreja de França uma relativa autonomia, e por conseguinte hostis aos jesuítas, por causa do caráter internacional que tomara sua Sociedade, por causa, sobretudo, de seu devotamento incondicionado ao soberano pontífice. Estes dois "partidos" distintos recrutavam muitas vezes os mesmos membros. Os jesuítas contavam, naturalmente, como adversários da religião, em geral, ou do catolicismo, em particular, grupos extravagantes onde se encontravam, ao lado dos protestantes, os maçons e os filósofos. No terreno propriamente filosófico, os jesuítas pareciam, aliás, pouco inclinados a lutar: seu ensinamento acabara por esclerosar-se numa espécie de escolástica de novo gênero. O humanismo greco-latino, que formava sua substância, não podia adaptar-se às idéias novas. Viu-se até a Companhia rejeitar o pensamento de Descartes e perder toda a oportunidade de elaborar uma filosofia cristã moderna, suscetível de opor-se à "filosofia das Luzes". Deve-se acrescentar que a prosperidade material da Companhia e sobretudo o grande número de seus colégios suscitavam contra ela invejas, do mesmo modo que a influ-

ência oculta ou visível de alguns de seus membros não deixava de irritar os "políticos". Os Gerais, entretanto, não cessaram de promulgar severas ordens, entre elas a do padre Vitelleschi, proibindo aos jesuítas de entrar para os Conselhos de Estado dos príncipes alemães, ou o Geral Oliva censurando o confessor de Pedro II, por ter aceito ser membro das Cortes.

A tempestade, porém, não explodiu primeiro na França. Foi em Portugal, justamente, que as perseguições começaram dirigidas por Sebastião de Carvalho, marquês de Pombal, primeiro-ministro do rei D. José I.

Esse grande senhor, ao mesmo tempo filósofo e amigo das "Luzes", e apaixonado pelo poder absoluto, desencadeou mui habilmente o que chamaremos uma "campanha de imprensa": mandou traduzir em diversas línguas libelos, sobretudo uma pretensa "Relação" sobre a república jesuíta do Paraguai. Em 1759, a Companhia foi suprimida em Portugal e seus membros deportados para os Estados Pontifícios. Um processo mais ou menos análogo desenrolou-se na Espanha, em 1767. O ministro Aranda, "filósofo" também, e amigo de Voltaire, obteve de Carlos III um decreto de expulsão, que foi primeiramente mantido em segredo, depois aplicado bruscamente, numa manhã, de madrugada. Desta

Goya. Carlos III promulga o edito de expulsão dos jesuítas





Goya. Tumulto popular

vez ainda quiseram deportar os jesuítas para os Estados Pontifícios, mas Clemente XIII, considerando esse gesto desenvolto como um insulto, proibiu o acesso à Cività Vecchia aos barcos espanhóis, que singravam então para a Córsega. A França não tolerou muito tempo os refugiados em seu solo. Expulsou-os. Eles puderam, enfim, atingir Roma, ao mesmo tempo, aliás, que seus irmãos expulsos de Parma e das Duas Sicílias.

Em França, igualmente, a Companhia acabava de ser dissolvida. O caso tinha começado pela bancarrota, em 1760, de um jesuíta, o padre Lavalette. Se o Padre provincial tivesse sido um homem hábil, teria coberto logo as dívidas desse assombroso pirata de batina, que tinha construído para si um pequeno império comercial nas Antilhas: rei das especiarias e da cana-de-açúcar, Lavalette não hesitava em se disfarçar de pirata para capturar os indígenas necessários a suas plantações. Mas o caso, mesmo após ter sido regulado em direito penal, forneceu aos opositores um pretexto. Sem necessidade, nem causa válida para reinstauração do processo, os parlamentares quiseram examinar as *Constituições* da Sociedade de Jesus e verificar se não eram contrárias às leis do reino.



*"Trapaceiros, traidores, maus. bárbaros, sedutores,
perniciosos, autores de tramas e conspirações."*

Uma campanha de libelos se desencadeou. A coalizão hostil recebeu um poderoso reforço na pessoa da marquesa de Pompadour, que a intransigência de seus confessores jesuítas tinha enfurecido. A agitação foi extrema e, no dia 6 de agosto de 1762, Luís XV suprimiu a Companhia na França, não sem ter tergiversado e ter procurado obter modificações nas *Constituições*. Foi nessa ocasião que foi pronunciada a

famosa fórmula: *Sint ut sunt, aut non sint*, “que elas sejam tais quais são (as *Constituições*), ou que não sejam”, atribuída mais comumente ao Geral dos jesuítas, mas que, na realidade, teve como autor o Papa Clemente XVIII.

Esse papa morreu em 1769 e seu sucessor, Clemente XIV, cedeu finalmente às pressões que sofria da parte dos reis Bourbons, muito católicos: no dia 21 de julho de 1773, pela breve *Dominus ac Redemptor*, a Companhia de Jesus foi suprimida. Nesta época, ela contava mais ou menos com 23.000 religiosos, repartidos em 39 províncias e ocupando mais ou menos 1.600 estabelecimentos.

Na Prússia e na Rússia, os bispos, encarregados de transmitir aos jesuítas a ordem pontifícia, deviam de antemão obter dos soberanos temporais a autorização para fazê-lo. Ora, a estes últimos, Frederico II e Catarina II, não interessava absolutamente que os jesuítas fechassem seus colégios: a autorização não foi dada aos bispos. Assim, a Companhia de Jesus deveu sua manutenção parcial a um rei herético e a uma imperatriz cismática.

A terceira parte da *Synopsis* tem o título *Societas Jesu restituta*, e dá a esse “restabelecimento” a data de 1814, quando foi promulgada pelo Papa Pio VII a bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*. A Companhia não tardou a recrutar numerosos efetivos, a abrir colégios e a fundar missões. Mas, como precedentemente, ela conheceu dias sombrios: entre 1814 e 1900, não sofreu menos de 20 perseguições nos diversos países do mundo, indo na maioria delas até à expulsão. Não é esse o momento de levantar o inventário dessas injúrias para em seguida buscar-lhes as causas: do mesmo modo é difícil compreender por que os outros agrupamentos de religiosos teriam merecido, da parte dos adversários da Igreja, uma indulgência que não foi concedida aos jesuítas. Um tal inquérito seria bastante vão. É mais simples admitir que a Companhia, Sociedade Internacional, tida como secreta e composta de pessoas recrutadas após uma longa provação, desperte inimizades por causa mesmo da força que se lhe atribui. Tudo se passa como se ela “polarizasse” as antipatias que, assegurando o triunfo de seus adversários, não poupariam sem dúvida o resto da Igreja.

Seria fácil mostrar como, no decurso de quatro séculos de história, a Sociedade de Jesus permaneceu fiel ao espírito

de seu Fundador; justamente essa fidelidade explicaria em grande parte as injúrias sofridas. Como, porém, faltaria espaço para uma tal exegese, contentamo-nos de reter aqui alguns exemplos significativos.

São três. Não foram escolhidos ao acaso.

Primeiro, datam de uma época em que certas opções, relativas a problemas importantes, eram possíveis no interior da Igreja. E então, é no momento em que a escolha permanece aberta, que é interessante e fecundo estudar as razões da escolha. Ora, veremos abaixo como os jesuítas, em três circunstâncias, se engajaram num partido, levados pela lógica de sua doutrina espiritual. A evidência de uma espécie de necessidade íntima, de um constrangimento exercido de dentro, impressiona o espírito, se se examina de perto o comportamento da Companhia nas três grandes aventuras em que se lançou. Observar-se-á, em seguida, que os três exemplos recolhidos estão carregados de uma segunda significação, tão curiosa a considerar quanto a outra: em três ocasiões a Companhia tomou um caminho que se lhe revelou perigoso.

E eis que essas opções, explicáveis no início, se tornam, por sua vez, fontes de explicação: elas explicam, numa certa medida, a catástrofe de 1773. Não é descabido ver claro aqui, porque enfim o golpe veio de Roma, embora influências poderosas se tenham exercido sobre um papa hesitante.

As três aventuras se chamam "As Reduções do Paraguai", "A Querela Jansenista" e "O Caso dos Ritos Chineses". A primeira teve como resultado irritar, profundamente, contra a Companhia de Jesus, Espanha e Portugal. A segunda lhe valeu o rancor tenaz do "partido jansenista", que mesmo após a condenação de sua doutrina pela bula *Unigenitus*, continuou muito poderoso. A terceira, enfim, suscitou contra ela a animosidade dos meios romanos: a Companhia, por tanto, não sabia mais obedecer?

A tríplice explicação parecerá parcial. Querer-se-á talvez acrescentar outras, e assinalar-se-ão sobretudo os desacertos dos jesuítas, seus erros de tática. Eles, que tanta gente gosta de apresentar como hábeis, defenderam-se miseravelmente e não souberam evitar o pior.

Sem dúvida. Há, porém, uma falta que não cometeram, a da abjuração.

AS REDUÇÕES DO PARAGUAI

Uma peça de teatro, representada com muito sucesso em Paris, em 1952, e devida ao dramaturgo austríaco Fritz Hochwalder, chamou a atenção do público sobre um dos mais estranhos e patéticos episódios da epopéia missionária jesuítica. A peça intitulava-se *Assim na terra como no céu*. Era muito bem representada, em primeiro lugar, e apresentava também um grande número de problemas — alguns dos quais estavam além da capacidade de muitos espectadores para ir chamar a atenção dos teólogos. Certamente o enredo era historicamente falso, sobretudo no último ato. Além disto, a obediência jesuíta era apresentada sob um aspecto que podia excitar o horror e a admiração misturados, e que nada tinha também de autêntico.

Entretanto, a verdadeira história das Reduções do Paraguai merecia ser tratada com mais rigor histórico, porque é, em si mesma, um drama.

No começo do século XVII, espanhóis e portugueses dominavam o Novo Mundo, que exploravam sob o regime de *encomienda*, isto é, da servidão colonial, se quisermos chamar as coisas por seu nome. As populações indígenas deviam fornecer prestações sob forma de trabalho. Imaginam-se os abusos que podiam ser favorecidos por esse sistema, humanamente regulamentado pelo poder central, se ninguém se preocupasse em fazer respeitar os regulamentos.

O Clero — membros das ordens religiosas ou seculares submetidos ao ordinário — defendia como podia os índios e fazia pelo menos admitir pelos colonos *encomenderos* que no plano sobrenatural esses primitivos eram seus iguais — mas o indígena continuava em todos os outros planos um inferior.

Os jesuítas tinham participado do movimento missionário com outras famílias religiosas, franciscanos, sobretudo dominicanos, e se tinham estabelecido em Lima, capital do Peru, em Santiago do Chile, em Córdoba, em Buenos Aires, em Assunção, capital do Paraguai, e em muitos outros lugares ainda.

Tinham criado colégios que os filhos dos colonos frequentavam e até universidades. Em grande parte, eles animavam a vida intelectual do país, indo até organizar um ensino de línguas locais. Eles enxameavam igualmente fora das cidades em missões volantes junto aos indígenas

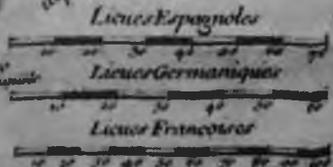
LE PARAGUAY

où les RR PP de la Compagnie de JESU ont répandus leurs MISSIONS

PAR LES S^{rs} D'ASILE
Géographie ord^{re} du Roi
Ouvrage 1731



• Ville de JESU
• Mission de JESU
• Riviere de JESU
• Riviere de JESU



Dans la composition de cette Carte, il a paru à l'auteur, que quelques remarques de pays étoient trop courtes entre l'Orient et l'Occident dans les Cartes précédentes. Il a donc voulu s'occuper de donner une idée plus exacte de l'étendue de ce pays, en montrant que dans celle de 40 et 450 Ligues, on en trouve de même que dans celle de 40 et 450 Ligues, en montrant de même que dans celle de 40 et 450 Ligues, on en trouve de même que dans celle de 40 et 450 Ligues.

e foi assim que entraram em contato, muito antes que fossem criadas as primeiras reduções, com os *guaranis*, população indígena seminômade, que ocupava, em sua maioria, o território banhado pelo curso superior e médio dos rios Paraná e Uruguai, a leste da província então chamada Paraguai.

Conta-se que em certas residências jesuítas desta província, indígenas "oferecidos" aos padres pelos benfeitores espanhóis tinham sido empregados como servos e que o Geral Aquaviva ordenou ao Provincial de fazer cessar esse abuso. Os jesuítas compreenderam tão bem a lição e pregaram tão bem com o exemplo, que os colonos se inquietaram, sentiram-se ameaçados em seus direitos de *encomenderos* e começaram a trazer dificuldades aos padres jesuítas: não lhes deram mais esmolas, desertaram de suas igrejas e seus colégios se esvaziaram. A permanência em certas cidades tornou-se-lhes intolerável, em Santiago do Paraguai, por exemplo, ou em Córdoba.

O Geral Aquaviva tomou então uma decisão radical: deixando, aliás, no Peru e no Brasil, os jesuítas conservarem o mesmo gênero de vida e de ação, ele lhes ordenou, no Paraguai, de abandonar as cidades e ir aos indígenas do território do leste, o Guáira. As missões volantes foram substituídas por missões estáveis. O padre Diogo Torrez foi colocado à testa dessa nova Província, onde viviam sob a suserania nominal da Espanha 150.000 *guaranis* livres, isto é, tendo ainda escapado, graças às florestas e aos grandes espaços, ao cativo da *encomienda*.

O rei de Espanha, Felipe III, favoreceu logo o novo empreendimento. Um estatuto foi concedido aos índios *guaranis*; estavam absolutamente livres da servidão e confiados à administração dos jesuítas, embora continuando nominalmente súditos do rei. Deve-se dizer que os governadores locais ajudaram com sua inteligência e sua boa vontade o nascimento desta extraordinária república, vassala de uma monarquia e regida por padres.

Antes mesmo de ter recebido o decreto oficial de Felipe III, os jesuítas Simão Maceta e José Cataldino fundaram, em 1610, a primeira cidade do novo Estado. Chamou-se simbolicamente Loreto, em memória de um lugar de peregrinação estimado por Santo Inácio. Muitas outras cidades foram criadas em seguida. Chamaram-nas *reduções*. Não se deve pensar que esta denominação pertencesse em particular às localidades *guaranis*. Era concedida a todas as aglomerações

habitadas de maneira estável pelos índios — não que se *reduzisse*m esses indígenas a viver longe das cidades habitadas pelos colonos, mas porque os reconduziam — conforme a fórmula latina *ad ecclesiam et vitam civilem reducti* — “à Igreja e à vida da cidade”.

Os jesuítas, criando as reduções guaranis, queriam não somente converter os indígenas e fazê-los aceder a um mais alto nível de civilização, mas ainda colocá-los ao abrigo das incursões a que os “negreiros” espanhóis ou portugueses e sobretudo mestiços — chamava-se a estes últimos com o nome sugestivo de *mamelucos*, “*mameluks*” — vindos da Argentina ou do Brasil, se entregavam com facilidade e proveito à caça de uma população dispersa e indefesa.

Aliás, os jesuítas não puderam impedir incursões criminosas, ora maciças, como as de 1630: seis reduções foram atacadas e 15.000 guaranis levados de uma só vez em cativeiro. No êxodo que seguiu em direção do oeste, as perdas foram numerosas. Calculou-se que os negreiros aprisionaram ao todo 300.000 indígenas nessas regiões.

Quando os jesuítas obtiveram a permissão de armar milícias e os guaranis infligiram severa derrota aos *mamelucos*, em 1641, as incursões cessaram.

Em 1767, ano de sua supressão, as reduções eram aproximadamente em número de 38, num território correspondente à metade da França — 650 quilômetros de norte a sul e 600 de leste a oeste — e povoado por cerca de 110.000 índios. Os espanhóis diziam 300.000: a Administração costuma sempre aumentar o número de indivíduos sobre os quais desconta um imposto. Durante 159 anos, exatamente, esta região viveu sob a tutela dos jesuítas — eram 83 ao todo, na ocasião da supressão — a saber, de 1609 a 1767, ou seja o tempo que se desenrolou, por exemplo, do 18 Brumário a nossos dias...

A organização da República guarani repousava sobre princípios muito simples: à testa de cada redução se achavam dois padres jesuítas, que repartiam as tarefas espirituais e temporárias, sendo um subordinado ao outro como um coadjutor a seu vigário. As reduções eram agrupadas numa Confederação dirigida por um Superior-geral jesuíta, que visitava alternadamente as cidades, promulgava leis, consignadas num *Libro de Ordenes*, com carta branca sobre a administração, a vida religiosa, social, econômica do território,

e dependendo ele mesmo do Geral da Companhia de Jesus. Cada habitante, excluindo os chefes, pagava um imposto à Coroa da Espanha, mas era o procurador da Confederação que o lançava no *pro-rata* do número dos habitantes. Em compensação, os padres recebiam uma pensão anual descontada sobre esse imposto e o rei lhes oferecia o vinho de missa e o óleo para as lâmpadas dos santuários. Se acrescentarmos que a bandeira espanhola tremulava nos edifícios da República, ter-se-ão compreendido os laços, bastante frouxos, que uniam o território das reduções à metrópole. Os laços deste território com os territórios vizinhos eram ainda mais fracos. Primeiro, o acesso de qualquer espanhol ou português era proibido. Só os representantes da hierarquia religiosa eram acolhidos nas reduções. Houve um tempo até em que o Superior Geral jesuíta recebeu o direito de administrar a confirmação; as visitas de bispo não eram mais necessárias. Os guaranis, por sua vez, não tinham absolutamente o desejo de abandonar a República, pelo menos no começo: arriscavam-se a cair nas mãos dos negreiros. Mais tarde sofreram a tentação das cidades espanholas, de luxo brilhante. De maneira permanente, sofreram uma outra tentação, a de abandonar as cidades e voltar para a floresta, e nela viver como nômades.

A fim de estabelecer mais seguramente uma barreira entre o mundo fechado dos guaranis e o resto do universo, os jesuítas proibiram o uso da língua espanhola nas reduções. A única língua usada foi a língua indígena, tanto na vida comum como nas escolas. Alguns alunos bem dotados aprenderam a ler e a escrever o espanhol, mas não a falar.

Quem eram então esses guaranis? Selvagens terríveis ou “bons selvagens”? É difícil ter-se uma opinião exata. Os colonos espanhóis ou portugueses tinham tendência a pintá-los com os traços mais horríveis, de modo a legitimar o tratamento que lhes infligiam. Um historiador das reduções, favorável aos jesuítas,¹³ observa, em compensação, que essa gente não merecia o título de antropófagos: pode-se chamar assim, pergunta ele, gente que se contentava de imolar, às vezes, após o combate, um prisioneiro?

Parece que, de origem, os guaranis não eram nem tão ferozes quanto os pintavam os colonos, nem tão dóceis e próximos do “estado de natureza”, como alguns historiadores ou escritores políticos os imaginavam. Uma anedota

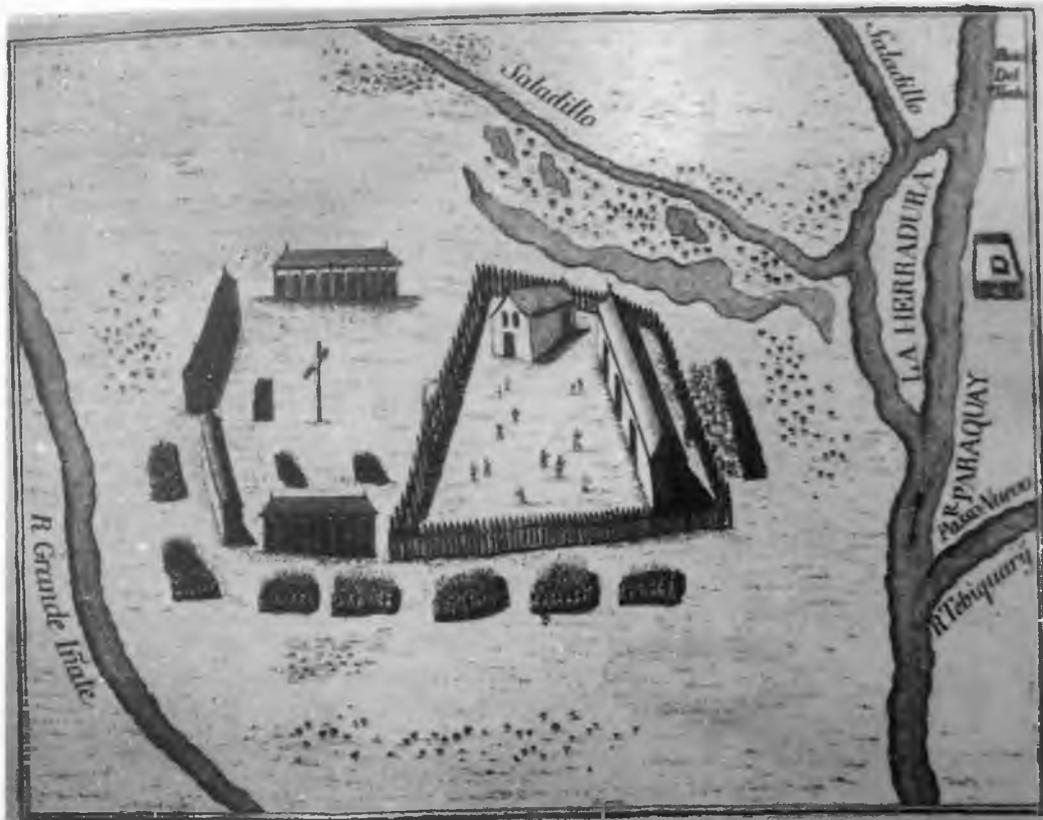


Guerreiros guaranis

ilustrará seu caráter: uma vez, alguns guaranis fugiram de uma redução, levando consigo um boi e um arado. Encontraram-nos a alguma distância: com a madeira do arado haviam feito fogo e estavam comendo quartos de boi que haviam assado.

Seja como for, as “Relações” vindas das margens do Paraná e do Uruguai deram aos habitantes da Europa a impressão de que o sonho da Idade do Ouro se tinha realizado e que as Ilhas Afortunadas não eram senão as reduções jesuítas perdidas no oceano herboso dos pampas.

A inteligência e prudência pareciam ter unido seus esforços para criar bem longe o melhor dos mundos possíveis. Julgue-se: uma cidade de guaranis é antes de tudo harmo-



Uma redução guarani sitiada por um exército de cavaleiros

niosa e racional. Suas dimensões são variáveis. Certas aglomerações são apenas grandes burgos de 4 a 5.000 habitantes, outras contam até 15.000. As casas se alinham ao longo de artérias que se cruzam em ângulo reto. São estritamente iguais umas às outras, em virtude do princípio que rege a república inteira: *uniformidad en todo*, “uniformidade em tudo”. No centro da redução uma *plaza mayor* quadrada. Num dos lados, se justapõem todas as construções oficiais: a igreja, o cemitério, a escola, o hospital, a casa das mulheres velhas abandonadas, a residência dos padres.

Nada de ruelas escuras. As avenidas são largas, as calçadas elevadas e protegidas contra a chuva ou contra o sol, por varandas. Se a cidade necessita estender-se, constrói-se

uma nova série de casas, criando uma nova avenida. As paredes dos edifícios são de pedra, pelo menos no térreo.

A igreja é a mais bela construção da cidade. É grande e ricamente decorada. As cerimônias que aí se desenrolam são inteiramente suntuosas. O guarani gosta de música, do ouro e da luz. Gosta também da piedade e até mesmo da devoção. Na missa de domingo, a liturgia, muito solene, sobressai com o rufar do tambor. Trombetas ecoam na elevação.

As distrações e os jogos são organizados com cuidado, assim como o esporte. Representam-se peças de teatro — antiescravistas, naturalmente. Imprimem-se livros em língua guarani.

Uma grande moralidade reina nas reduções. A pena de morte é inútil. Uma estada na prisão pune as faltas graves. As infrações leves impõem ao culpado chicotadas em público, e, no fim do castigo, um beijo na mão de quem aplicou os golpes. Os jovens se casam muito cedo e recebem uma habitação gratuita. Os adultérios são impossíveis, porque os habitantes são vigiados pelos mentores, chamados “neófitos” ou “zeladores”. Quando um marido se ausenta, sua mulher não fica sozinha em casa: instala-se na casa das viúvas.

A vida da cidade é regulada pelo toque dos sinos. A missa cotidiana reúne todo mundo e vai-se para o trabalho cantando hinos. Pois trabalha-se também.

Os jesuítas ensinaram aos índios, caçadores e pescadores, a arte da cultura e da criação. Ensinaram-lhes também a cultura da *yerba Mate*, o que dispensa de ir buscar as folhas do precioso arbusto longe das colinas, com perigo, entre outros, de cair sob um bando de mamelucos.

Como são distribuídas todas essas riquezas agrícolas? De acordo com o princípio da partilha em comum. Não há salário, nem compra nem venda, não há comércio, nem dinheiro. Nenhuma loja. Os terrenos de cultura pertencem à comunidade. Assim como as colheitas, que são reunidas nos entrepostos e distribuídas aos habitantes, segundo suas necessidades. São criadas reservas. Os enfermos e os velhos têm sua parte. Uma ocasião os jesuítas quiseram conceder aos guaranis a propriedade individual: cada camponês teve a livre posse de um lote de terra. Aconteceu, porém, que o tempo que devia empregar no trabalho individual, o

índio preferiu passá-lo estendido em sua rede. Foi necessário voltar ao coletivismo integral. Há algumas trocas entre os habitantes, mas elas se operam seguindo o antigo sistema de troca, servindo de referência o valor do tabaco ou do café. A segurança social está perfeitamente organizada, bem como a assistência à velhice e à doença. Não há pobres nem mendigos. Tampouco há ricos e nada falta a ninguém.

As operações comerciais, inexistentes no interior das reduções, começam na fronteira. A Confederação exporta seus produtos: tabaco, tecidos bordados pelas mulheres e muita *yerba Mate*. Importa ferramentas, máquinas. Criou-se, pouco a pouco, uma frota fluvial e mesmo uma indústria rudimentar. depois que jazidas de ferro foram encontradas.

Os dois jesuítas que presidem aos destinos de cada redução são assistidos por "notáveis" eleitos, que formam um conselho municipal com seu prefeito, o corregedor, um aguzil e quatro alcaides, que exercem as funções de justiça e de polícia.

Tal era esta estranha república cristã e comunitária.

Teve seu apogeu lá para os meados do século XVIII. Em 1750, exatamente, começou a crise que lhe devia ser fatal. Querendo a Espanha recuperar, diante de Buenos Aires, um território português onde se exercia um ativo contrabando, ofereceu em troca a seus vizinhos, pelo famoso "Tratado de limites", sete reduções guaranis. A Confederação se opôs pelas armas a esta espoliação. Habilissimamente, a milícia guarani aproveitou seu conhecimento do terreno para bater separadamente portugueses e espanhóis.

O conflito durou até 1756 e terminou com um massacre sem glória. O Geral dos jesuítas julgara, de Roma, que a Confederação deveria sofrer a violência que lhe era feita e não resistir. Imagina-se a confusão que suscitaram na alma dos missionários as ordens recebidas. Onze dentre eles não cederam. Os outros tornaram-se suspeitos aos guaranis. Esta dramática conjuntura, espiritual e material, explica por que, pouco tempo depois, quando Carlos III, de Espanha, promulgou a dissolução da Companhia de Jesus, as autoridades espanholas da Argentina não tiveram dificuldade em enganar os notáveis guaranis e obter sua submissão — graças a promessas que, aliás, não foram cumpridas.

Os jesuítas foram expulsos das reduções com uma brutalidade inaudita, e seu martírio acrescentou-se ao de uns 30 padres que foram massacrados no decorrer das missões volantes empreendidas fora do território guarani, desde a fundação da República. Das antigas cidades, hoje só restam ruínas, alguns cantos de paredes, fachadas de igrejas, ornadas ainda de belos vestígios.

Uma ordem religiosa não domina, durante século e meio, numa província, sem suscitar comentários, reflexões e críticas. Naturalmente, algumas calúnias foram lançadas: as reduções, disseram, eram um eldorado e a Companhia obteve delas enormes somas. Na realidade, os proventos bastaram apenas para cobrir as despesas interiores e os gastos enviados a Roma para a formação dos padres enviados às reduções. Disseram igualmente que os jesuítas mantinham os guaranis numa escravidão mais cruel do que aquela em que viviam os índios do Brasil ou da Argentina. Ora, os padres eram 83 contra mais de 100 mil — nunca mais de dois em cada cidade — e durante 150 anos não sofreram nenhuma afronta por parte de seus administrados.

Em compensação, Voltaire declarou que o estabelecimento do cristianismo no Paraguai “parece, sob alguns aspectos, o triunfo da humanidade”. Montesquieu vê nisto, de maneira mais precisa, o “da religião junto ao da humanidade”. Buffon, D’Alembert, Raynal só tiveram elogios para com a obra dos jesuítas. É certo que o sonho dos democratas, tal como se cristalizou na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, era já uma realidade no século XVIII nas reduções. Mais tarde, foram os marxistas que trouxeram o tributo de aprovação: a experiência da República jesuíta pareceu “uma das mais interessantes e mais extraordinárias que jamais tenham sido feitas” ao historiador do socialismo Paulo Lafargue, genro de Karl Marx.

A esses louvores opõem-se algumas reservas do lado católico: observou-se que os jesuítas não criaram clero indígena, a despeito do fervor religioso que tinham suscitado e que causava admiração a todas as testemunhas.¹⁴ Daí a falar em preconceito racial, em vontade de domínio, em recusa a admitir a possível rivalidade entre jesuítas e guaranis, não há mais que um passo. Na realidade, parece que o quadro idílico da vida campestre levada nas reduções tenha sido um tanto embelezado e o caráter dos índios idealizado. E justamente esta idealização não deixou de ter influência sobre

o que se pode chamar o mito do “bom selvagem”, caro aos filósofos do sentimento, a Rousseau e a Bernardin de Saint Pierre. Mas os bons selvagens do Paraguai eram ainda crianças grandes. Sua indolência natural e sua versatilidade podiam inspirar aos jesuítas uma atitude de prudência: como impor um sacerdócio perpétuo a tal ou qual desses homens, parentes daqueles que uma vez por outra voltavam à floresta para não mais regressar.

Outra crítica mais grave: os jesuítas ocuparam-se de problemas temporais. Quiseram melhorar a vida terrestre dos indígenas. Eles proveram a subsistência, a organização social, o desenvolvimento material de uma nação inteira. Ora, Jesus Cristo disse: “Meu reino não é deste mundo” e, sobre a terra, as coisas não devem se passar como no céu. Levados ao extremo, tais juízos conduziriam a uma espécie de dolorismo e legitimariam em grande parte as desconfianças dos que querem construir o mundo moderno fora da Igreja, senão contra ela, acusando-a de se desinteressar de todo progresso.

Certamente Santo Inácio não pensava assim. Os empreendimentos dos jesuítas no Paraguai, sejam quais forem as reservas de pormenores que podem suscitar, inscrevem-se de modo fiel na perspectiva geral de ação que o Fundador abria à Companhia.

Pode-se sem dúvida imaginar como Santo Inácio dirigiria o caso, e supor que, em diversos pontos, seu governo teria sido outro, como não o foi historicamente. Mas a intenção de início: apoiar-se na natureza, elevá-la ao encontro da graça, pregar o amor de Deus e a fraternidade entre os homens, criar um organismo temporal que, imperfeitamente, tanto quanto se queria, assegurava mesmo assim uma certa vitória sobre o mal, um certo progresso na direção de uma salvação temporal humana — não a instauração do paraíso sobre a terra, mas uma modesta prefiguração do Reino —, tudo isto era absolutamente inaciano. Era pela glória de Deus que esses missionários executavam um trabalho estafante e quando julgavam a glória de Deus aumentada por uma abundante distribuição das colheitas entre gente que vivia em paz e que dava graças a Deus, ao domingo na Igreja, com grande reforço de tambores e trombetas, quando eles tinham esta certeza, chamada por outros uma ilusão — estes religiosos mostravam-se até o máximo dóceis ao espírito de seu Fundador.

OS JESUITAS E A QUERELA JANSENISTA

Como por necessidade, não se pode falar em Pascal sem opô-lo aos jesuítas, nem falar da querela jansenista sem levantar em vigoroso contraste os austeros senhores de Port-Royal, de um lado, e os manhosos defensores da casuística e do probabilismo, de outro. Estas antíteses fáceis divertem o espírito. Quem dirá as mediocridades que suscitam sob a pena dos que nisto se comprazem! Os jesuítas, pregando um cristianismo de conciliação, teriam viciado a essência mesma do cristianismo, enquanto Pascal, o intransigente defensor de um cristianismo de ruptura, permanecia fiel ao verdadeiro espírito do Evangelho.

Esse esquema simplista agrava-se, se do lado de Pascal e dos jansenistas se coloca a obsessão da salvação, e do lado dos jesuítas um vulgar apetite de possessão do mundo. A mística refugiou-se naqueles e estes escolheram a política. Para ganhar adeptos, os jesuítas estão dispostos a todos os pecados contra o espírito: adulterar as doutrinas essenciais, primeiro, a da graça por exemplo e, melhor ainda, diluir a própria noção de pecado, de maneira que o maior trapaceiro fariseu nem mesmo conheça esta ponta de inquietude que o faria duvidar de sua salvação. Pela casuística, uma redenção às avessas está instaurada à base de conforto moral, e que torna a outra, a de Jesus Cristo, perfeitamente inútil. A bem dizer, dogmas, ritos, sacramentos, tudo se torna inútil e mesmo inoportuno; a conspiração jesuíta cedo acabará pondo abaixo estes velhos obstáculos.

Na verdade, observando com sangue frio que dão três séculos de recuo as minutas deste processo, constata-se que as teses dos jesuítas a respeito da graça foram simplesmente as da Igreja e que a Companhia de Jesus, perturbada também ela pelos excessos da casuística, não foi a última a condená-los — e isto com tanto maior liberdade quando os casuístas mais sutis não eram recrutados entre seus membros.

No que diz respeito à graça, é muita evidente, de fato, que a tese jansenista, oposta à tese pretensa jesuíta, continue estranha ao corpo da doutrina da Igreja. Só, entre os católicos de hoje em dia, os escolares sutilizam sobre o caso de Fedra e se aplicam, em suas dissertações, em apresentá-la como uma cristã a quem a graça faltou. Esta



escusa, alegada para aliviar um culpado, pareceria à consciência moderna provir de uma má casuística.

Que o espírito jansenista tenha sobrevivido na Igreja, ao fim de três séculos, não se poderia duvidar. A bem dizer, a indecisão entre a austeridade inquieta e a confiança é tão velha quanto o próprio cristianismo, e não teríamos dificuldade em revelar, na história da espiritualidade, ao mesmo tempo jansenismo antes de Jansênio e otimismo jesuíta antes de Inácio de Loyola. Já Santo Agostinho, lutando contra a excessiva confiança do monge Pelágio — que negava o pecado original e acreditava na única virtude do esforço humano —, tomava, defendendo a necessidade da graça, argumentos que basta exagerar para cair no agostinianismo à moda de Port-Royal.¹⁵

Santo Inácio dera, a seus discípulos, a ordem de se manterem na linha divisória entre as duas tendências. Lê-se, na 17ª das “Regras para guardar a Comunhão de sentimento com a Igreja”: *“Não se deve também estender tanto sobre a graça, e com tanta insistência que faça nascer o veneno que vai suprimir a liberdade. É portanto possível falar da fé e da graça, tanto quanto se pode com o socorro divino, para maior louvor da divina Majestade. Não porém de maneira, nem com uma apresentação tais que, sobretudo em nossa época, tão perigosa, as obras e o livre arbítrio recebam algum prejuízo e sejam tidos por nada.”*

Esta doutrina prudente é glosada por uma fórmula que não é do Fundador, mas que seus discípulos sempre tomaram como o reflexo exato de seu pensamento: “Põe tua confiança em Deus, mas age como se o resultado de teus empreendimentos dependesse somente de ti e não de Deus. Entretanto, mesmo dedicando todos teus cuidados a esses empreendimentos, age como se tua ação fosse nula e como se Deus só *devesse tudo fazer.*”

Guardai somente a primeira parte da fórmula: é quase o pelagianismo. Retende somente a segunda: o jansenismo não está longe.

Os jesuítas não foram os únicos, na história do cristianismo, a conhecer essa dupla tentação. Manifestou-se neles, por causa do caráter que o Fundador tinha imprimido à Ordem, não em termos de pensamento, sob a forma de teses, mas em termos de ação, sob a forma de riscos.

É o primeiro risco, o da confiança, com o perigo, no fim, de se secularizar na ação, que a Companhia de bom grado e muitas vezes correu. Ora, denunciando de fora, e com que virulência, o otimismo prático dos jesuítas, Port-Royal só fez restituir à Companhia essa época tão "perigosa" de que falava o Fundador e que ele próprio conhecera: era necessário insistir ainda mais sobre o valor "das obras e do livre arbítrio", para que não fosse diminuído nem tido como nulo... Que esta viva reação tenha aumentado, em troca, a intransigência jansenista, não é para estranhar, mas observar-se-á que o diálogo, ao se exasperar, não tornou necessária a intervenção de um árbitro, ou de um terceiro partido: os jesuítas não são a "tese", e Pascal a "antítese". Nenhuma solução foi dada a esta antinomia que ultrapassasse um e outro termo, mas que hoje ainda seriam as afirmações dos jesuítas que se conservariam na Igreja, se, que Deus nos livre, a Querela recomeçasse.

Não iremos até sugerir que os ataques jansenistas tivessem podido fazer inclinar os jesuítas a favor de um "ativismo" acrescido... Mas que tornaram a Companhia mais "probabilista" do que tinha tendência a ser, não se poderia duvidar...

A casuística e o probabilismo oferecem incríveis recursos em debates eloqüentes e fáceis. Contra a moral dita relaxada dos jesuítas, ir-se-á apelar para as exigências elementares da retidão, da virtude natural e do bom senso. Poder-se-á mesmo tirar bons efeitos de uma santa cólera, opor o heroísmo dos mártires aos conselhos condescendentes dos confessores artificiosos e declarar que Cristo não morreu na cruz para permitir a pecadores de se julgarem salvos sob o pretexto de que receberam a absolvição de um Tartufo.

Quem não ratificaria tais indignações e não quereria fazê-las suas? É inútil evocar Charles Péguy... ou Paulo Bert, para denunciar aberrações das quais certos moralistas ou diretores de consciência se tornaram culpados. Há, porém, perigo de hipocrisia em ver hipocrisia em toda parte e crer que com esta vigilância se presta homenagem à verdadeira virtude.

A noção de "probabilismo não está ligada à idéia de "provável", tal como se exprime numa frase do tipo "é provável que amanhã faça bom tempo". É preciso reconduzir

“provável” à sua etimologia de “aprovável”. A “opinião provável” é a que recolhe uma aprovação. Quando se está embaraçado por um caso de consciência, obtêm-se, consultando autoridades reconhecidas, respostas diversas. A opinião mais provável é a que recolhe sufrágios, vindo das pessoas mais autorizadas. Opor-se-á a uma ou várias opiniões menos prováveis. O problema é saber se é possível, diante deste feixe de opiniões e de conselhos, escolher, não a solução heróica ou a mais difícil de praticar, mas uma das que são menos penosas — ficando bem entendido que a solução mais cômoda permaneça assim mesmo “aprovável”.

O exemplo tradicional de opinião mais provável e de opinião menos provável é o do “furioso”: pediu-se a um homem, quando estava com o espírito são, um punhal, jurando-lhe restituí-lo ao fim de algum tempo. Esse homem ficou louco. O vencimento da promessa chegou: dever-se-ia restituir essa arma da qual se serviria, sem dúvida, para cometer um massacre, agora que ele já não tem bom juízo? Dever-se-ia, pelo contrário, aceitar de ser perjuro e guardar o punhal?

A Idade Média não hesitava. Ia ao mais seguro. Sua doutrina era o “tuciorismo”: deve-se seguir o imperativo de sua consciência perfeitamente esclarecida — a ignorância do dever não desculpa a falta cometida de boa fé... Faça-se uma consciência reta e a perplexidade desaparecerá.

Uma tal intransigência abrandou-se quando, no começo do século XIII, o ministério da confissão foi declarado obrigatório, no IV Concílio de Latrão. Apareceram, então, *Summae Confessorum*, tratados práticos, destinados aos diretores de consciência e lhes permitindo resolver mais comodamente os casos de perplexidade que lhes eram submetidos.

Durante muito tempo estas *Sumas* não se afastavam senão prudentemente do “tuciorismo”. Foi no século XVI, entre os dominicanos de Salamanca — o pormenor é picante e merece ser assinalado — que o probabilismo fez progressos decisivos. Justamente um dos primeiros teólogos que pensaram em formular claramente teses sobre isto foi o ilustre Melchior Cano, o temível adversário de Inácio de Loyola e da nascente Companhia. Há nisto como um humor da História no fato de que se tenha esclarecido sob o céu de Sa-

lamanca, nos próprios lugares onde Santo Inácio foi primeiro encarcerado e depois vivamente atacado, a doutrina moral que se iria apresentar um século mais tarde, como característica da Companhia de Jesus.

Melchior Cano admite que se siga, entre duas opiniões, a menos provável. Em face de uma perplexidade, ao discernir-se que tal ação é mais segura, mas ficando-se tentado de seguir tal outra, menos penosa, pode-se escolher a outra, com a condição que seja permitida, isto é, que tenha como fiança a autoridade de um sábio. Assim, a opinião provável de outrem substitui, licitamente, na consciência do sujeito agente, sua própria opinião espontânea.

Aí está todo o probabilismo. Podia nascer a casuística, que é a ciência das opiniões prováveis aplicadas a casos particulares.

Os jesuítas não serão os únicos a enveredar por este caminho. Citam-se logo os nomes de Vasquez, Sanchez e Escobar, mas seria preciso mencionar também o teatino Antônio Diana, que viveu de 1585 a 1663, e publicou *Resolutiones morales*, isto é, "Soluções de casos de consciência". Elas são 6.595. Diana dedicou-se, no decorrer de sua carreira, a 20.000 casos. Ele merece a palma da sutileza e ganha longe do pobre Escobar, o jesuíta de Valadolid, tornado célebre por Pascal: este espanhol era um homem gordo, benigno e de grande dignidade pessoal. Após o aparecimento das "Provinciais", visitaram-no em Valadolid como a um bicho raro. Admirava-se dessa notoriedade e declarava que não a merecia: muitos outros casuístas sabiam discorrer com astúcia melhor que ele... Muito tempo após sua morte, o bom povo de Madri conservava pedaços de suas roupas como relíquias...

Esses religiosos, fossem teatinos, jesuítas ou cistercienses, como o famoso Caramuel, tinham para com os casos de consciência uma mania de colecionador. Imagine-se um magistrado ocupando seus lazes não somente em recopiar as sentenças mais curiosas que possa encontrar na *Gazeta dos Tribunais*, mas, ainda, em inventar absurdos. Ele criará inteiramente processos possíveis, a fim de redigir, por prazer, sentenças igualmente possíveis. Por pouco que este homem tenha de espírito jurídico e gosto de chicana, o tratado de jurisprudência imaginário, que acabará por compor, encherá volumes.



A comparação é válida, porque os casuístas do século XVII — bem diferentes de seus precursores que procuravam vir em auxílio dos confessores — eram sobretudo canonistas de ofício. E era justamente por não ter uma experiência concreta de prático que seu gênio inventivo tomava livre campo.

Será que a mania dos casuístas era inofensiva, como um jogo do espírito, que não tem consequência? É claro que não. Querendo “tornar fácil e mais suave o jugo do Senhor”, como dizia Escobar, arriscava-se muito a escorregar no laxismo e no agnosticismo moral.

Desde o começo do século XVII — Pascal ainda não havia nascido — uma viva reação se afirmara contra os exageros do probabilismo e da casuística.

Pormenor que merece ser anotado, é um jesuíta que primeiro dirigiu publicamente o ataque, o italiano Comitolus; publicou em 1609, em Lião, suas *Responsa Moralia*. Outros seguiram: o jesuíta português Rebelo, depois o grande Roberto Belarmino. Desde 1604, aliás, o Geral dos jesuítas, Aquaviva, tinha alertado os superiores da Companhia contra os perigos do laxismo.

Durante todo o século XVII, pode-se dizer, a questão do probabilismo não cessou de obcecar os meios romanos, entre eles os dirigentes da Companhia de Jesus, e é por um erro de perspectiva que se coloca em Paris o centro do debate: está situado no Vaticano e o trabalho de um canonista da Cúria romana, Prospero Fagnanus — um “Tratado sobre a opinião provável”, contemporâneo das *Provinciais* — exerceu sem dúvida muito maior influência que as disputas francesas sobre a decisão pontifícia. Esta última interveio em 1679: um decreto condenou 65 proposições de moral laxista. Estas proposições parecem hoje espantosas — esta por exemplo: “Quando um juiz não sabe de que lado fazer pender a balança, porque os dois litigantes em conflito lhe parecem ter igualmente razão, tem o direito de decidir em favor daquele que lhe oferecer dinheiro.”

Mas Roma, tendo condenado o laxismo, nem por isso condenou o probabilismo, nem sequer a casuística de bom quilate. Na realidade, não é a casuística velha como o mundo? Todo o teatro grego é um teatro de casos de consciência, sendo o de Antígona o mais patético. Os estóicos, esses jansenistas da antigüidade, foram casuístas. “Pode-se dar como pagamento a moeda falsa que se recebeu?”, perguntavam eles. “Terá um comerciante de trigo o direito, em tempo de escassez, de vender seu grão muito caro, embora saiba que os navios estão ao largo, cheios de provisões, e que a procura vai decair?” Melhor ainda, como se todo moralista, meditando sobre os “casos”, chegasse contra sua vontade a inventar problemas complicados pelo prazer de resolvê-los, também os estóicos tiveram seu Escobar e seu Diana. Testemunha disto o “caso” proposto por Sêneca: “Um homem que perdeu os dois braços na guerra surpreende sua mulher em flagrante delito de infidelidade. Ordena a seu filho matar ali mesmo a culpada. Deve o filho obedecer?”

Pascal e os jansenistas tiveram razão em denunciar os abusos da casuística. Mas por trás de sua severidade, que todos confirmam, vislumbra-se o propósito de negar à razão

qualquer poder de procurar e definir, por seu próprio esforço, o bem moral. Aos olhos deles, a natureza era demasiado corrompida para colaborar assim com a graça. Parecia-lhes abominável que a razão quisesse elaborar alguma norma, como se a criatura perdida se substituísse a Deus.

Assim, o verdadeiro problema colocado pela Querela não era saber se religiosos, por mais íntegros que fossem, tinham o direito de inventar torpezas e de consigná-las por escrito, nem mesmo saber se tal confessor jesuíta estava autorizado a dispensar do jejum um jovem marquês libertino, sob pretexto de que durante a noite de quinta para sexta-feira muito se cansara.

Uma vez afastadas estas tolices, restava saber se a razão humana, engajada na ordem natural, tinha, ajudada pela graça, o poder de precisar as regras da conduta moral. Os jesuítas permaneciam fiéis ao espírito de Santo Inácio, respondendo pela afirmativa. E foi esta fidelidade que lhes valeu ser o alvo principal dos jansenistas.

Ela lhes valeu, por curioso paradoxo, dar o nome a uma moral dita relaxada, eles, os discípulos daquele que colocara como base de toda vida cristã verdadeira a austera prática dos *Exercícios Espirituais*. Por que extraordinária mutação os filhos espirituais do asceta de Manresa, do "peregrino" despojado de tudo, do heróico enfermeiro dos hospitais venezianos, puderam passar como representantes de um cristianismo acomodático, de uma religião de mundanos apenas crentes, de uma ética de regras fáceis e que se pode mudar com o auxílio da restrição mental, da sutileza, da hipocrisia?

Conhece-se a explicação banal: Inácio de Loyola era um santo e queria converter o mundo inteiro para Jesus Cristo. Seus sucessores, que não eram santos, teriam guardado de seu projeto apenas o espírito de conquista, e o teriam laicizado. Querendo submeter o mundo não a Jesus Cristo, mas à sua Companhia, teriam praticado uma espécie de *captatio benevolentiae* em escala universal. A fim de conquistar mais gente para sua causa, eles se teriam tornado a própria indulgência.

A verdade é outra. Aparece, claramente, distinguindo-se com cuidado o plano da lei, da regulamentação — e portanto do erro — do plano da generosidade e da liberdade. Aqui, uma alma heróica lança-se adiante da liberdade e de generosidade de Deus. Acolá, uma alma medíocre contesta e

quer saber os limites de sua escravidão sob a lei. Poder-se-á abandoná-la sozinha a seu "juridicismo" esmiuçador? Acaso não se deveria responder-lhe numa linguagem que a interessasse, esperando que, tocada pela graça, se eleve mais alto e aceda ao plano de uma moral aberta para o heroísmo? Não apagueis a mecha que ainda fumege...

Uma resposta caridosa, dada em língua jurídica, a uma alma que se inquieta com sua falta, pode ser uma etapa no caminho de uma conversão. Não era esta prudência, matizada de otimismo, necessária no tempo do Rei-Sol?

Imagine-se, com efeito, as contradições que podiam suscitar os costumes da vida da Corte, de um lado, e os imperativos de uma religião de Estado, de outro! E, depois, acabara a época de um cristianismo intransigente, como a Idade Média o conhecera, em que se era "fiel" sem matiz, em que se pecava fortemente para, em seguida, converter-se brilhantemente. Nascia já um catolicismo de compromisso, que queria saber até onde se podia ir afastando da santidade e a que distância os jardins da Igreja terminavam e começavam os terrenos baldios... Pode-se ficar indignado com este desejo de acomodação e é uma santa reação reprová-la, mas não se poderia negar que ele apresenta um problema para quem toma o encargo de almas.

É falso pensar que os jesuítas, tendo descoberto no probabilismo e na casuística — que eles não tinham inventado — preciosos auxiliares, se tenham apossado deles e os tenham modificado conforme seus desígnios. A verdade é que a Companhia, na ocasião em que se desencadeou a Querela, não era tão probabilista. Ela se tornou, pelo menos na França, mais do que era antes, porque a acusaram de o ser com excesso e porque se desculpou desta censura.

Inclinou-se finalmente para um maior rigor sob a influência do sucessor do Geral Oliva, Thyrso Gonzales, eleito em 1687, e que publicou em 1694 seu *Fundamentum theologiae moralis*. Ele substituíra ao probabilismo o *probabiliorismo*. A palavra é bárbara, mas a noção que encerra é ao mesmo tempo sutil e interessante; pode-se escolher a solução menos segura, mas é preciso que tenha o penhor de uma maior probabilidade. Assim não basta, quando se jurou devolver o punhal ao furioso, consultar um único sábio e obedecer seu conselho, abafando o remorso que se sente de ser perjuro. É preciso que a decisão de guardar o punhal seja

aprovada mais fortemente do que a de observar a promessa jurada.

A teologia moral teria podido tirar proveito de tantas discussões e desenvolver-se em seguida, harmoniosamente, como um organismo que venceu sua crise de crescimento. Infelizmente, porém, um descrédito duradouro feriu, mesmo sob seus aspectos mais moderados, os esforços dos casuístas e qualquer reflexão sobre os conflitos de deveres foi acolhida com desconfiança.

Terá a moral como ciência, ou mesmo como conjunto de regras práticas válidas para a conduta humana em geral, saído vencedora destes debates que Pascal soube tornar tão engraçados, inventando a arte da reportagem, e prefigurando em suas "Provinciais" — como elegantemente se disse¹⁷ — "o despacho do correspondente particular parisiense ou do enviado especial"?

Françamente, para um casuísta desconcertante ou cômico, quantos *confessarii perpetui* passavam sua existência dirigindo penitentes! Cita-se o exemplo — não é isolado — do padre Gabriel Hevenesi que no decorrer de um ano, confessou 23.000 pessoas. Pode-se crer verdadeiramente que esses cristãos buscavam somente obter absolvições de complacência, pediam apenas confortáveis almofadas para seus cotovelos e buscavam na religião falsidade e mentira?

Não é antes mais verossímil que, no segredo desses confessionários, espalhavam-se judiciosos conselhos capazes de fazer aceder as almas a uma vida cristã um pouco melhor?

Além disto, uma outra consideração impede de aceitar a generalização dos juízos críticos; em 1646, exatamente dez anos antes do aparecimento das "Provinciais", morria martirizado no Canadá o jesuíta Isaac Jogues. Depois, foi a vez do irmão Carlos Garnier, do padre Jean de Brébeuf, do padre Gabriel Lallemant e do padre Noel Chabanel. Estes missionários tinham sido firmados pela espiritualidade de Inácio de Loyola. Enviaram à França suas "Relações", escritas em bela linguagem. Quando se lê esses textos, tem-se de repente o sentimento de que a Querela diminuiu e toma a dimensão de uma disputa de professores. Não se ousa mais zombar globalmente os irmãos em religião desses homens, a quem os iroqueses arrancaram pedaços de carne para assá-los imediatamente e devorá-los sob seus olhos — e que glorificavam a Deus em seus suplícios, sabendo fazer de seu martírio o bom uso que Blaise Pascal soube fazer de seu câncer.



"Estampa da Cruz que os cristãos costumavam usar ao sepul-
tarem seus mortos" (Atlas Geral da China, Paris — 1785)

OS RITOS CHINESES

Dizem que os debates relativos aos ritos chineses ocuparam na história da Igreja um lugar tão importante quanto os grandes concílios ecumênicos, com a diferença de que, aqui, o problema ficou, não meses ou anos, mas séculos, e que não somente teólogos, mas leigos — de espírito às vezes muito pouco apostólico — tomaram parte, alguns com talento, todos com vigor.

O vigor teria sido menor, sem dúvida alguma, se os jesuítas não estivessem metidos no assunto — mas eles o foram e a tal ponto que a fórmula *rito chinês* tem para muitos a mesma ressonância que a palavra casuística, e serve para designar um certo método missionário mais próximo de uma catequese inescrupulosa do que de uma autêntica conquista espiritual.

Em verdade, o problema foi muito mais complexo que se pensaria, lendo Voltaire: personalidades, grupos, forças, tradições, doutrinas entraram em conflito, sem que a má-fé nem o interesse sórdido viessem falsear, como muita gente pensou, as teses sustentadas ou os métodos empreendidos. Na verdade, a Igreja de Jesus Cristo viu-se, pouco depois da Renascença, obrigada a resolver novamente um problema que haviam conhecido os tempos paulinos: como acolher os gentios no cristianismo?

Os novos gentios — eram os habitantes do Extremo Oriente ou do Novo Mundo. Alguns, dentre eles, iroqueses ou guaranis, não opunha à mensagem cristã uma civilização evoluída nem uma cultura filosófica ou religiosa rica e claramente definida. Sua alma, individual ou coletiva, podia ser considerada como uma *tabula rasa*, como a alma dos bárbaros, implantados na vizinhança ou no interior do império romano na ocasião em que os primeiros missionários cristãos evangelizaram os germânicos ou os dácios. Mas, como no começo de nossa era, em meio helênico, por exemplo, os apóstolos, chocando-se com crenças coerentes e relativamente sólidas, sentiram o problema da contaminação possível e sentiram o perigo do sincretismo, também os missionários dos tempos modernos chegando à China ou ao Japão encontraram lá um confucionismo, um budismo, ou um taoísmo bem diferentes, eles também, pela coerência e solidez de um paganismo sumário. O problema da contaminação ou do sincretismo estabeleceu-se de novo — e em termos tanto mais graves quanto ao fim de um milênio e meio de existência, o catolicismo do Ocidente, dogmas e ritos, formava um bloco, e sem fissura concebível. Na realidade, o perigo não era que a doutrina ou o culto sofresse, em Roma, a influência do Extremo-Oriente — como se temera, nas origens da Igreja, o prestígio da gnose ou das religiões de mistérios — mas que o catolicismo implantado no Extremo Oriente se tornasse, por excesso de compromissos e de accommodations, distinto do catolicismo romano.

Todo cisma, nascido do desentendimento e por um lento divórcio, é um atentado dramático à unidade: dever-se-ia deliberadamente criar, na China ou na Índia, uma Igreja votada desde o início ao cisma, senão à heresia? Que sentido poderia ter o apostolado missionário, se a religião que espalhava se contaminasse de falsidade?

Na realidade ninguém, nenhum missionário, fosse quem fosse, jamais sonhara em modificar o catolicismo para fazê-lo melhor aceito por budistas ou taoístas. Justamente o termo de *ritos chineses* é limitativo: designa atitudes quase profanas em oposição a práticas inspiradas pelos sistemas propriamente religiosos. O debate referiu-se, em suma, apenas aos costumes, às cerimônias, relativas sobretudo ao culto dos mortos: seriam ritos apoiados sobre superstições vivazes? Não seriam apenas gestos despojados de significação espiritual e carregados simplesmente de valor político ou social? Se verdadeiramente se trata só de tradições nacionais, de ritos comunitários análogos às honras profanas prestadas aos mortos de uma guerra (e um leitor moderno pensará, por analogia, na chama do Soldado Desconhecido, diante da qual um cristão se recolhe sem temer de participar de um rito supersticioso), não se poderia deixar os novos convertidos cumprir em paz todas as cerimônias, unidos à multidão de seus irmãos ainda pagãos?

Teria bastado, para que fosse dada uma resposta exata a essas questões, apenas um inquérito, animado do espírito científico moderno. Falar, porém, de inquérito sociológico, etnológico, no século XVIII, seria cometer um anacronismo. Nessa época, preferia-se estabelecer o problema em termos de probabilismo: a opinião, segundo a qual os ritos chineses são supersticiosos, é mais ou menos provável que a opinião adversa?

Os jesuítas de Pequim tinham discernido bem o meio de decidir o debate: interrogar um indígena competente. Foi o imperador da China, K'ang-hi, em pessoa que interrogaram. Infelizmente, o ambiente diplomático não era nada propício à eficácia de uma tal atitude: a resposta de K'ang-hi caiu no vácuo. A verdadeira desgraça, de fato, é que houve muita diplomacia, embaixadas, viagens de legados em todo este caso, com todos os riscos de inabilidades e atritos entre pessoas a quem um tal método expõe, muitas discussões teóricas, também, e rivalidades entre famílias espirituais.

Contudo, no começo do século XVII, quando o padre Nobili retomara nas Índias a tradição missionária jesuíta começada 50 anos antes por São Francisco Xavier, um primeiro debate se levantou e recebeu localmente uma solução muito feliz.

Apóstolo do Maduré o padre Nobili aprendera o talmude, vestia-se como um brâmane e se desentendia com

os *franguis* (isto é, os estrangeiros, no caso os portugueses: a palavra designava no começo no Oriente não-latino, o franco odiado, o invasor do tempo das Cruzadas). Ele não se mostrara hostil ao uso da pasta de sândalo, com a qual os indígenas untavam sua fronte por higiene e como enfeite — embora esta substância pudesse servir a fins religiosos, para as libações aos deuses. Sem dúvida, o padre Nobili, apresentando-se como um letrado do Ocidente, freqüentava apenas os membros das altas classes. E proibia até a entrada em sua igreja aos *franguis* de passagem, assimilados pelo povo de Maduré aos intocáveis: senão, os neófitos que conquistara ter-se-iam afastado dele. A Igreja do padre Fernandes, um outro jesuíta, estava aberta aos portugueses e às pessoas das classes baixas... Seria um cisma, uma odiosa separação entre os cristãos? Julgar-se-á severamente, sob um ponto de vista moderno, esta medida de segregação, mas o padre Nobili observava que seus próprios neófitos mantinham boas relações com os cristãos do padre Fernandes e não hesitavam em rezar numa ou noutra igreja. E além disto, as conversões se multiplicavam. Poder-se-ia esperar que, ao fim de um certo tempo, ganhando o espírito cristão as altas classes, o sistema de castas perderia sua rigidez e acabaria por desaparecer.

Seja como for, Roma alertada — e com que veemência! — ratificou o método empregado pelo padre Nobili. Por uma bula do dia 31 de janeiro de 1623, o Papa Gregório XV precisou com um tato admirável os limites que poderiam ser atingidos no caminho das concessões feitas aos costumes nacionais. Este texto poderia ter-se tornado a lei fundamental das missões do Extremo-Oriente. Mas não foi assim: apenas dez anos após ter sido promulgada, começou a querela dos ritos chineses, que deveria durar um século, até a condenação de 1742.

Foram os franciscanos e dominicanos os primeiros que, inquietos por ver os jesuítas usar nomes chineses e fantasiarem-se com roupas indígenas, alertaram Roma, pouco depois de 1630. No fim de longos debates e discussões que se desenrolaram tanto em Roma como no Extremo-Oriente, monsenhor Maigrot, das Missões Estrangeiras, tinha condenado toda concessão, em 1693, por um mandamento que o Papa Clemente XI ratificou em 1704, sob a forma de um decreto tomado pela Congregação da Inquisição. Monsenhor Tournon foi encarregado de ir à China fazer executá-lo. Embaixada infeliz, se tal fosse: monsenhor Tournon teve

uma entrevista decepcionante com o imperador K'ang-hi, que enviou por conta própria uma embaixada ao Papa, a fim de submeter-lhe o problema como se apresentava, do ponto de vista chinês. Esperando que seus mensageiros voltassem, conservou monsenhor Tournon em residência vigiada e o prelado morreu neste semicativeiro. Em 1715, Clemente XI promulgou a Constituição *Ex illa die*, que Bento XIV confirmou definitivamente, em 1742, pela Constituição *Ex quo singulari*.

Durante o intervalo, o caso conhecera um período de remissão e de concordata marcada pela embaixada de monsenhor Mezzabarba, junto dos missionários e do imperador K'ang-hi em 1721.

A partir de 1742, um juramento de fidelidade às cláusulas da Constituição *Ex quo singulari* foi exigida de todos os missionários que partiam para o Extremo Oriente. A esta medida correspondeu, do lado chinês, a instituição do *piao*, espécie de licença de permanência dada somente aos missionários que se comprometessem a praticar métodos conciliadores.

O desenvolvimento que havia tomado o cristianismo na China ficou comprometido para sempre e as comunidades católicas chinesas foram condenadas a viver numa espécie de gueto espiritual e como desterradas da nação.

Sem dúvida, o imperador K'ang-hi, influenciado pelos letrados e os nacionalistas xenófobos, mostrava certo humor vendo estrangeiros, às vezes pouco competentes, escutar as crenças ancestrais, emitir objeções e reger de fora a atividade dos missionários que, em suma, não passavam de intrusos: tinha tolerado a presença destes religiosos em seu Império e tinha mesmo acolhido favoravelmente aqueles dentre eles que lhe ofereceram o precioso presente da ciência ocidental, como os padres Ricci, Schall ou Verbiest. Mas os diplomatas romanos não tinham encontrado nele um interlocutor conciliador. Essa intransigência foi cruel para a China também: fechou-se em si mesma, fechou-se para o Ocidente e seu progresso foi gravemente freado.

Contudo, pouco faltou para que o imperador K'ang-hi, que amava os jesuítas de Pequim, se convertesse em seu leito de morte. Seria a mesma, hoje, a face do mundo, se a China se tivesse tornado católica desde 1722?

Não acabaríamos mais, se quiséssemos exprimir os arrependimentos que inspira ao historiador católico o

estudo do conflito que privou a Igreja de uma irradiação quase certa, em dado momento, sobre uma imensa parte do Universo conhecido.

Deve-se dizer que a famosa Congregação romana “*de propaganda fide*” organizara-se no tempo em que a disputa tinha começado, lá para os anos de 1620. Ora, desde suas origens, desejava centralizar os esforços missionários da Igreja, espalhar as diretivas, unificar mesmo o comportamento do clero religioso ou secular em terra distante e regular a conduta a manter para com os indígenas, seus costumes e suas crenças. A “doutrina” da *Propaganda* pode-se definir por um certo desprezo dos meios humanos: o missionário conquistará as almas pela única força de sua virtude e de sua oração, contando antes com a graça divina que com sua própria habilidade. Quando se organizou em Paris, uns 40 anos mais tarde, a Sociedade das Missões Estrangeiras, Rua do Bac, em 1663, essas teses receberam um poderoso reforço. Não só a nova Sociedade adotou as instruções da *Propaganda*, mas ainda acrescentou-lhe uma tonalidade espiritual próxima do agostinianismo: o universo pagão está sob o domínio de Satã. Para libertá-lo, é preciso obter dele uma ruptura radical. O apóstolo será apenas o intermediário desinteressado e como neutro da pura mensagem evangélica. Não se imiscuirá em nada na vida do país e nunca empregará métodos profanos, mesmo para alcançar felizes resultados espirituais.

Não só os jesuítas não participavam de maneira alguma dessas opiniões teóricas, mas ainda ficavam à parte de qualquer esforço centralizador: privilégios constantemente renovados autorizavam o Geral da Companhia de Jesus a enviar seus missionários onde bem lhe aprouvesse e a guardá-los sob sua jurisdição.

Mais ainda que esta autonomia administrativa, a doutrina missionária que a Companhia professava, conforme o espírito de Santo Inácio, expunha-a a desentendimentos, quer no plano local com os missionários de outras famílias religiosas, quer em Roma. Os jesuítas estavam persuadidos que se podia eficazmente preparar o caminho da graça por meios humanos. Eles os empregaram. E de que qualidade! Foram os primeiros sinólogos. Tornaram-se célebres como astrônomos e matemáticos e foi por sua grande ciência que o mais notável deles, o padre Ricci, ganhou, para o sucesso de sua missão, a benevolência do imperador da China.

皇帝聖旨

徐
大
殿
官
信



聖
旨

判
馬
王
西
泰

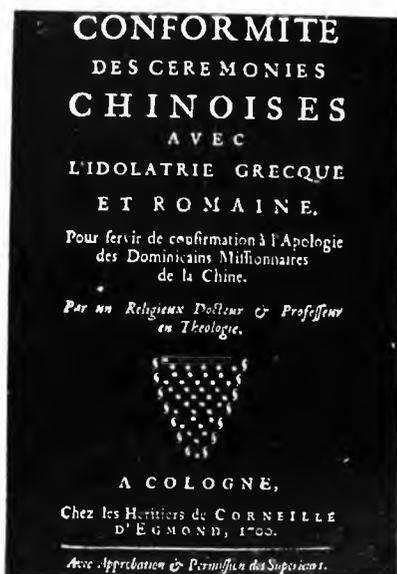


皇帝聖旨

皇帝聖旨



IS



Por outro lado, os jesuítas achavam que não se podia negligenciar as etapas, mesmo muito modestas, já percorridas pelos *não-cristãos* em direção do bem supremo.

Assim posto, o debate adquiriu uma nova amplitude, que ultrapassava de muito o nível da oportunidade ou das concessões toleráveis.

Devendo tudo condenar entre os pagãos, nada guardar de suas profundas crenças religiosas nem das atitudes rituais que as traduziam, que viria a ser o dogma da Revelação primitiva? Ir-se-ia acreditar que, sobre imensas extensões, tudo tinha sido esquecido da mensagem confiada por Deus, desde a origem, à sua criatura? E se não tivesse havido continuidade real, nem fidelidade relativa, a despeito dos erros secundários, de deformações, de contribuições detestáveis, como se poderia explicar o ressurgimento de certas preocupações morais e de autênticos apelos ao divino? A tese da *tabula rasa*, bem se vê, admissível a rigor como método de ação, levava ao impasse teológico, se fosse sustentada em suas formulações extremas.

É certo que os jesuítas, otimistas ainda aqui, pensaram poder trazer para a verdade cristã almas nas quais o sentido do divino lhes parecia vivaz. Foi em suas fileiras que foram recrutados em grande número os defensores do

“figurismo” — os que acreditaram encontrar, nas velhas crenças chinesas, similitudes com o Antigo e mesmo o Novo Testamento. Com mais razão ainda, interpretaram, senão todos, pelo menos a maioria, os ritos chineses como desprovidos de significação propriamente religiosa: assim não acreditaram que mesinhas ditas dos mortos representassem outra coisa que patéticas recordações, nem que os chineses venerassem a alma ou o espírito de um ancestral, inclusa na madeira. As oferendas sobre as mesinhas em homenagem aos defuntos pareciam-lhes usos civis, e não absolutamente verdadeiros sacrifícios operados sobre autênticos altares. Além disto, criam, sobretudo, que os ritos não tinham senão a significação mais ou menos supersticiosa que se lhes atribuía e que o trabalho missionário consistia justamente em tirar esta significação em benefício de uma outra. Assim fizeram os primeiros bispos cristãos do Ocidente quando substituíram ao culto da deusa-terra ou da deusa-mãe, o da Virgem — não sem tolerar muitas vezes, e sobretudo nos campos, que as antigas estátuas fossem conservadas.

E, justamente, foram as medidas tomadas nos primeiros tempos do cristianismo que se estudaram com cuidado no curso dos debates organizados em 1920 pelo almirante japonês Yamamoto, que era católico e que desejava obter a solução do problema dos ritos. Ele reuniu uma comissão de sábios que, entre outros trabalhos, examinou os de Gastão Boissier relativos à religião romana...

Os tempos haviam mudado. Desde 1936, Roma tomou medidas de tolerância em favor dos católicos japoneses: admitiu-se que só a cooperação ativa às cerimônias continuava proibida. Do mesmo modo, as autoridades locais, renovando a atitude do imperador K'ang-hi, haviam dado apaziguamentos: a direção dos cultos do Mandchuquo, por exemplo, declarara, solenemente, em 1935, que os ritos em honra de Confúcio não tinham nenhum caráter religioso. Em 1938, o Papa Pio XII estendeu à China as medidas conciliatórias, depois às Índias e mesmo ao Congo, onde certos ritos fúnebres haviam suscitado o problema.

Uma fórmula empregada pelo Papa merece chamar a atenção — *“mutatis saeculorum fluxu moribus et animis”*. “Os costumes e os espíritos tendo mudado no decorrer dos séculos.” Roma esperara que a mudança se operasse. Poder-se-ia tê-la precipitado? E justamente a favor de uma difusão mais livre do cristianismo? Era um risco a correr. Os jesuitas tê-lo-iam corrido de bom grado.

ATUALMENTE

A Sociedade de Jesus agrupa no momento atual mais de 36.000 membros, e este número só é ultrapassado pelo dos franciscanos (menores, capuchinhos e conventuais reunidos). Ela se dedica, conforme as ordens deixadas por seu Fundador, a tarefas extremamente variadas: as principais são a atividade missionária, o ensino, e a direção das almas. A organização de retiros, conduzidos segundo os princípios dos *Exercícios Espirituais*, tomou em nosso tempo um novo impulso. Os jesuítas se consagram igualmente a trabalhos intelectuais de toda espécie, dirigem revistas ou tomam parte em pesquisa científica.

O recrutamento é constante. É preciso entretanto observar o acréscimo de candidatos registrado nos Estados Unidos da América.

Distinguem-se na Sociedade quatro categorias de membros: a dos professos que fizeram, além dos três votos tradicionais de pobreza, castidade e obediência, o voto especial de obediência ao Papa e que formam a *societas professa*; os *coadjutores espirituais*, que pronunciam apenas os três primeiros votos; os *coadjutores temporais*, admitidos aos mesmos votos e que se encontram dedicados às tarefas materiais; os *escolásticos*, enfim, que, tendo terminado seu noviciado, se comprometem a entrar definitivamente na Companhia.

Após um período de provação relativamente curto, o futuro jesuíta permanece noviço durante dois anos e aí está um traço característico da Companhia: na maioria das ordens religiosas, o noviciado só dura um ano. Em compensação, ao fim dos dois anos, o noviço é chamado aos votos simples, mas já perpétuos. Nas outras ordens, um compromisso tão grave só é tomado no fim de uma duração mais longa.

Depois vem o período do *juniorado*: durante dois anos, o escolástico entrega-se à cultura profana e conquista um título universitário, geralmente licenciado em letras.

Em seguida, durante o *escolasticado* de filosofia, que dura três anos, ele se prepara para a licença de filosofia ou de ciências.

Terminados seus estudos profanos, consagra-se, durante três novos anos, aos encargos de *prefeito* num colégio da Companhia, após o que começa um novo escolasticado, o de *teologia*, que dura quatro anos.

É no fim do seu terceiro ano de teologia que o jesuíta é ordenado sacerdote: já tem atrás de si 13 anos de vida religiosa. Terá terminado este longo período de formação, quando tiver passado, após sua teologia, pelas provações do *Terceiro ano*: por esta Fórmula, deve entender-se um ano suplementar de noviciado que se acrescenta aos dois primeiros, depois do longo intervalo dos estudos profanos e religiosos.

A instituição do *Terceiro ano* é inteiramente característica da espiritualidade inaciana: o Fundador queria que, após seus anos de estudo, o jesuíta “se exercitasse nas coisas espirituais e temporais, que permitem avançar na humildade e na renúncia a todo amor sensual, à vontade e ao juízo próprio”. Este *Terceiro ano* — que Santo Inácio chamava *schola affectus*, “escola do coração” — devia passar-se em *provações diversas*. Estas “provações” foram organizadas durante o generalato de Aquaviva, e tomaram a forma de um longo retiro espiritual levado sob a direção de um instrutor. O mais extraordinário instrutor de *Terceiro ano* que a Companhia conheceu foi o padre Luís Lallemant (1587-1635). Não é destituído de interesse observar que este grande mestre de oração escolheu como noção principal de sua doutrina espiritual a da “segunda conversão”: pela primeira, a alma decide consagrar-se a Deus; pela segunda, ela se entrega inteiramente à perfeição. Ora, o jesuíta que alcança o *Terceiro ano* está justamente na idade de uma espécie de nova partida: sua experiência já rica da vida religiosa inspira-lhe ultrapassar uma certa rotina para aceder a um nível superior de vida espiritual.

O ímpeto de generosidade que o padre Lallemant sugere a seu discípulo se inscreve muito facilmente na perspectiva que Santo Inácio traçara.

No fim desses 15 anos preparatórios, o jesuíta entra numa sociedade fortemente hierarquizada, no cimo da qual se encontra o *Praepositus Generalis*, o “Preposto-Geral”: a fórmula “geral dos jesuítas” seduz particularmente os que gostam de ver na Companhia um exército poderoso e disciplinado.

O Geral é eleito vitalício por uma *Congregação Geral* que tem o direito de o depor — o que nunca fez. Ela compreende mais ou menos os 170 padres provinciais da Ordem, assistidos cada um por dois padres professores eleitos na Província por uma Assembléia primária.

Os poderes do Geral são muito extensos: é um monarca. Embora esta monarquia seja eletiva, não se deve ter ilusão: os eleitores mesmo não são a emanação da "massa". Os padres provinciais não são eleitos, mas designados pelo Geral. Quanto aos dois padres professos, a *Congregação provincial*, que os designa, é uma assembléia de "notáveis" — pode contar de 40 a 50 membros — à qual pertencem de direito o Provincial, os Superiores e os funcionários locais, todos designados pelo Geral. Dois terços dos membros são obrigatoriamente professos de quatro votos.

No entanto, o Geral não reina como um déspota; a Congregação Geral elege, ao mesmo tempo que ele, os *Assistentes*, em número de oito, por um grande país ou região do mundo, onde a Companhia está implantada: Itália, Alemanha, França, Espanha, Inglaterra, América, países eslavos, América Latina. A estes conselheiros acrescenta-se um Admonitor, escolhido ou não entre os Assistentes, que representa, junto ao Geral, um papel delicado: tem o encargo de lhe lembrar a extensão de seus deveres e, quando necessário, fazer-lhe observações — não as suas próprias, mas as que pelo menos a metade do corpo dos Assistentes julga conveniente transmitir ao Superior.

Uma outra Assembléia, composta pelo Geral, os Assistentes e os Procuradores — eleitos pelas Congregações provinciais à razão de um procurador por Província — reúne-se, obrigatoriamente, quatro anos após uma Congregação Geral e regularmente, em seguida, cada três anos. Ela é chamada *Assembléia dos Procuradores*. Tem como missão decidir se é oportuno ou não reunir uma Congregação Geral.

Na realidade, a Assembléia dos Procuradores quase nunca usou seu direito. Na maioria das vezes, o Geral toma a iniciativa de convocar uma Congregação Geral.

De 1558, data na qual foi eleito o sucessor de Santo Inácio, Laínez, até nossos dias, a Congregação Geral reuniu-se apenas 29 vezes: 22 vezes para eleger um *Praepositus Generalis*, seis vezes sob a iniciativa do Geral ou do Papa, uma única vez a pedido da Assembléia dos Procuradores.

Na hierarquia local, a autoridade está nas mãos do padre Provincial, nomeado por três anos. Este mandato é renovável, mas as Constituições aconselham não deixar muito tempo as mesmas pessoas nos postos de direção. É o Geral que nomeia os Provinciais, mas não de maneira arbitrária.

Informantes prudentes — os *Consultores da Província* — submetem-lhe três nomes. Na maioria das vezes, escolhe um dentre eles. Se desejasse designar um outro padre, teria primeiro que sugerir-lo aos Consultores de inserir este quarto nome num novo grupo ternário. Quando o Provincial designa, por sua vez, os superiores locais, é o mesmo sistema — muito característico da Companhia — que ele emprega: submete ao Geral uma *terna*.

O Provincial tem poderes muito extensos, mas limitados pela obrigação que lhe é feita de reunir uma vez por mês seus quatro Consultores — que ele escolheu, mas que são nomeados pelo Geral.

Assim, a organização da Companhia aparece como fortemente centralizada. Nada de importante escapa ao controle do Geral. De alto a baixo da hierarquia, um poder único exerce, por pessoas interpostas, sua autoridade soberana.

Esta originalidade impressiona de maneira mais viva, comparando as Constituições da Companhia de Jesus com a Regra de uma outra Ordem, a dos dominicanos, por exemplo.¹⁸ Aqui o regime é democrático: não somente o mestre geral é eleito por um capítulo geral, mas ainda é uma assembléia que, na escala local, província ou convento, elege os superiores. Melhor ainda, a Assembléia provincial pode, ao fim de dois anos, isto é, no meio da duração normal de seu mandato, revogar o Provincial.

Querendo assinalar ainda mais as diferenças, insistir-se-ia, por exemplo, sobre o papel que representam os capítulos na Ordem dominicana — enquanto esse gênero de instituição é absolutamente desconhecido entre os jesuítas. Entretanto, seria falsear a realidade sublinhar ao extremo os contrastes. Do mesmo modo como a democracia dominicana, temperada pelas limitações impostas na escolha das autoridades diversas, membros dos capítulos ou superiores locais, apresenta sobretudo o aspecto de uma democracia capacitária, também o poder quase discricionário do Geral dos jesuítas está limitado pelas atribuições devolvidas a seu Conselho de Assistentes e a sua Assembléia de Procuradores. Esta monarquia eletiva torna-se todo-poderosa apoiando-se apenas numa aristocracia, a dos *apti ad gubernationem*, dos religiosos reconhecidos aptos ao governo e entre os quais são escolhidos, na escala local, os detentores da autoridade.

Esta aristocracia escapa às vicissitudes da eleição. Tampouco é estável. Um padre pode ser riscado para sempre da lista dos *apti ad gubernationem* sem que se julgue vítima de uma desgraça. Suas qualidades não são postas em causa; tiram-lhe simplesmente responsabilidades para as quais não parece feito.

O espírito de Santo Inácio sobrevive na organização administrativa da Companhia. Que o descendente dos Loyola tenha tido alguma preferência por um regime aristocrático, é possível. É apenas verossímil que tenha sentido neste regime as virtudes capazes de manter no correr dos séculos a coesão da Ordem. Nisto não se enganou: os especialistas do direito administrativo reconhecem a eficácia deste sistema. Mas ela seria nula sem a vontade de servir, que anima cada um dos membros da coletividade. *Unio animorum*. “União dos espíritos”, recomendava Santo Inácio. *Ita ut omnes omnia possint ad bonum*, “de modo que todos possam fazer tudo em vista do bem comum”, *ad aedificationem*, “para edificação”, diz ele alhures, empregando uma fórmula imprecisa, mas cujo conteúdo espiritual é extremamente rico.

Deve-se considerar, enfim, que o governo de Santo Inácio, primeiro Geral de sua Ordem, oferecia um misto de severidade e de benevolência que impressionou vivamente os contemporâneos. Ele certamente desejou que o governo de seus sucessores fosse caracterizado pela mesma dosagem equilibrada e sobretudo por essa *discreta caritas*, essa caridade capaz de discernimento que julgava uma virtude muito alta. O verdadeiro segredo dos jesuítas está na caridade mútua que os une e que lhes deu forças de empreender, de lutar em comum e de sofrer.

Vista, porém, de fora, a Companhia inquieta. Não faltam pessoas, mesmo bem intencionadas, para suspeitar desses homens que se preparam durante 15 anos de sua vida para uma docilidade perfeita. Que terrível meio de ação nas mãos de um superior. A solidariedade que os une, denunciavam-na como perigoso espírito de corporação. É certo que o jesuíta, por mais ligado que esteja por seu voto de humildade pessoal, não está obrigado à humildade no que respeita à Ordem.

E, além disto, dir-se-á, os jesuítas são fortes... Eles dirigem a Igreja, senão o Mundo... Outros crerão que são os judeus que dirigem o Mundo,¹⁹ ou então os maçons.

Esses tipos de dogmas satisfazem certos espíritos, ávidos de uma explicação das coisas que seja ao mesmo tempo simples e universal.²⁰

Deve-se responder a essas tolices com um ligeiro dar de ombros? Dever-se-ia conceder-lhes a extrema honra plausível para esta animosidade, de que a Companhia, entre as Ordens religiosas, parece ter tido o ingrato privilégio.²¹ Como acima tentamos ver de que modo a fidelidade a si mesma levou a Sociedade de Jesus ao perigo, também poderíamos buscar no caráter do jesuíta, senão a legitimação das malquerenças que atrai, pelo menos uma desculpa em favor dos que, de boa fé, denunciam comportamentos exteriores sem conhecer — e o mais das vezes sem admitir — a alta espiritualidade que estas atitudes traduzem de maneira mais ou menos fiel.

É certo que o jesuíta ideal, tal como Santo Inácio formara a imagem no seu interior — à sua própria semelhança — é um homem que deve atingir um extraordinário equilíbrio entre a vida ascética, a vida mística e a vida ativa. Não deve conceder a supremacia à mortificação, à contemplação nem à ação. Se se entrega a um excessivo ascetismo, arrisca-se a diminuir suas forças vivas e desincumbir-se mal das tarefas que lhe são confiadas. Se busca a contemplação fora da ação, afasta-se do ideal que lhe é proposto. É necessário que também não coloque a ação acima de tudo, livrando-se, para ser bem sucedido, dos incômodos que o ascetismo lhe acarreta — tomando justamente o ascetismo como um incômodo — nem que negligencie enfim a contemplação e a considere como um favor supérfluo — por mais ocupado que esteja com as alegrias do êxito e com as febres da luta. Ora, a ação, mesmo consagrada deliberadamente ao advento do Reino, expõe — e por um paradoxo que só uma meditação sobre o pecado original esclarece — às ameaças de um duplo perigo: exalta o querer próprio e dá a ilusão de que este querer é o único eficaz, de um lado; de outro, passa a ser um fim em si, e torna indulgente sobre a escolha dos meios. Jamais a famosa fórmula latina *corruptio optimi pessima*, “a corrupção do que é melhor é a pior das coisas”, teve significação mais empolgante.

Santo Inácio de Loyola, definindo o terceiro grau de humildade como sendo “a escolha dos opróbrios com o



Os Jesuítas mártires no Canadá

Cristo cheio de opróbrios”, traçava a seus filhos espirituais um caminho árduo que a História ia encarregar-se de transformar para muitos em caminho da Cruz.

A Companhia de Jesus conta com 27 de seus membros entre os santos canonizados: 9 franceses, 6 espanhóis, 4 italianos, 3 japoneses, 2 poloneses, 1 belga, 1 holandês, 1 português. Ela conta com 139 bem-aventurados, entre os quais 28 franceses, entre eles Pedro Fabro, Júlio Maunoir, o apóstolo da Bretanha, e Cláudio de la Colombière. Enfim, mais de 70 mártires.

É com duas imagens marcadas de um emocionante heroísmo que gostaríamos de expressar aqui o adeus tradicional ao leitor, desejando que essas imagens, apagando a lembrança das caricaturas ou das calúnias, das quais os jesuítas foram tantas vezes as vítimas, se gravem no espírito em favor de uma “composição de lugar”, operada segundo os conselhos do próprio Santo Inácio.

A primeira é muito simples: é um jesuíta missionário que foi encontrado sozinho num matagal, onde se tinha aventurado cheio de zelo para conversão dos indígenas. Sucumbira, lentamente, sem dúvida pelos ferimentos recebidos.

Junto dele encontrou-se seu breviário.

Aberto à página do Ofício dos Mortos...

O outro quadro é mais animado: é preciso acompanhá-lo em espírito com uma potente música litúrgica e que vai crescendo.

Num país do Extremo-Oriente, missionários jesuítas foram presos e condenados à morte. O lugar de sua execução é uma colina abrupta no alto da qual está construída uma prisão. Eles sobem o caminho eretos, arrastando suas cadeias e cortados de golpes pelos seus guardas. Mas cantam. Cantam o *Te Deum*. Já no alto, porém, ao transpor o último cerro que leva à fortaleza, não agüentando mais, esgotados, sem forças, param de cantar. Mais eis que do alto dos muros abertos, de janelas estreitas, vozes ecoam e continuam o *Te Deum* a partir do último versículo que os jesuítas cantavam.

São as vozes dos outros missionários, dominicanos e franciscanos, aprisionados lá no alto.

E durante o último trecho do doloroso trajeto, o *Te Deum* sobe ao céu, cantado pelos dois coros alternados.

No dia seguinte, ao alvorecer, todos os condenados tiveram a cabeça cortada, e os filhos espirituais de Santo Inácio de Loyola misturaram seu sangue ao dos filhos de São Domingos e de São Francisco, para a maior glória de Deus.



Notas

1. Um monumento, em Pamplona, erigido num quadrado, onde se elevava antigamente a cidadela, imortaliza o episódio. Vê-se aí Inácio estendido numa maca, que soldados franceses se aprestam para suspender. Encontra-se novamente o mesmo grupo esculpido, em Loyola, na outra extremidade do doloroso percurso.

2. Perguntou-se quem seria essa pessoa. Pensou-se que se tratava de Germana de Foix, viúva desde a morte de Fernando o Católico, ocorrida em 1516. É mais verossímil porém que Inácio de Loyola sonhasse conquistar a pequena infanta de Castela, irmã de Carlos V, com 14 anos então. Ela vivia mais ou menos reclusa em Tordesilhas, em companhia de sua mãe Joana a Louca, e seu destino emocionava a Espanha toda. Mais tarde casar-se-á com o rei de Portugal João III.

3. Cfr. PAUL DE CHASTONAY, S.J. *Les Constitutions de l'Ordre des Jésuites*, Aubier, 1941, pág. 39.

4. O paralelo — banal como “idéia recebida” — entre Santo Inácio e D. Quixote tem isto de irritante que o apresentam muitas vezes como uma “chave”: só se compreende Inácio de Loyola com a condição de conhecer bem a cavalaria errante... Na verdade, poder-se-ia, muito pelo contrário, sustentar que se deve conhecer bastante o temperamento histórico de um Santo Inácio e de muitos de seus semelhantes, para *compreender* a criação literária de Cervantes — que permanecerá, aliás, muito aquém das fulgurantes invenções da caridade ou da fé vividas.

5. Num estudo muito cuidadoso e pertinente publicado num volume do *Archivum Historicum Societatis Jesu* (Commentarii ignatiani, janeiro-junho de 1956), Monsenhor Roberto Ricardi observa, segundo o Padre Guiber, “a ausência total do que se poderia chamar o aspecto *nupcial* da união mística” em Santo Inácio, e ele explica esta ausência pelo fato de que o santo, tendo sofrido antes de sua conversão quedas carnavais, experimentava como que um certo pudor em evocar os temas do casamento místico — familiares pelo contrário às almas que não estavam embaraçadas nem por lembranças, nem por arrependimentos, como São João da Cruz ou Santa Teresa de Ávila. Poder-se-ia acrescentar que a analogia “nupcial” do Cântico dos Cânticos dificilmente poderia apresentar-se ao espírito de Santo Inácio no tempo em que ele vivia sua própria mística da “ação de Deus”, a alegria sobrenatural nascia para ele, não de um entusiasmo contemplativo, mas de um sentimento de *sinergia*, se se pode falar assim de cooperação com este Deus de quem ele escreve sua meditação *ad amorem: considerar como Dios trabaja y labora por*

mi en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. Asi como los cielos, elementos, plantas, fructos, ganados etc. . . . "Considerar como Deus age e trabalha para mim em todas as coisas criadas sobre a face da terra: isto é, se comporta como alguém que trabalha nos céus, os elementos, as plantas, os frutos, os rebanhos, etc." (*Exercices Spirituels*, tradução do Rev.^{mo} Padre François Courel S.J., col. "Christus", Desclée de Brouwer, 1960, pág. 129.)

6. JEAN MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas, et la mystique orthodoxe*. Ed. du Seuil, collection "Maîtres Spirituels", 1959, pág. 97.

7. O fac-símile da capa está reproduzido à página 147 em *Saint Grégoire Palamas* de JEAN MEYENDORFF, op. cit.

8. Não é destituído de interesse observar o apego que Santo Inácio demonstrou por este Santo Doroteu e que comunicou aos membros de sua Companhia. Encontrar-se-á nisto uma nova prova da estima em que o Fundador tinha os valores do monaquismo. Não se teria aliás muito trabalho para demonstrar que, visto por alto, seu empreendimento consistiu exatamente em transportar as tradições e as riquezas da vida dos regulares para a Regra de um Instituto dedicado a tarefas seculares.

9. Cfr. P.^o OLPHE GAILLARD, S.J., O texto dos *Exercices Spirituels de Saint Ignace*, na "Revue d'Ascétique et de mystique", abril-julho, pág. 233.

10. G. FESSARD, S.J., *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace*, col. "Textes et études théologiques", Desclée de Brouwer.

11. Tradução de PAUL DE CHASTONAY, S.J., *Les Constitutions de l'Ordre des Jésuites*, Paris, Aubier, 1941, pág. 118.

12. SAINT IGNACE, *Journal Spirituel*, traduzido e comentado por Maurice Giuliani, S.J., Coleção "Christus", Desclée de Brouwer, 1939, pág. 15.

13. C. LUGON, *La république communiste chrétienne des Guaranis*, Edition Ouvrières Paris, 1949, pág. 22.

14. No Canadá, onde, na mesma época, "reduções" foram organizadas para acolher os índios da Nova França e torná-los sedentários, tentou-se suscitar vocações. Criou-se mesmo um seminário em Quebec — teve que ser fechado antes do fim do primeiro ano de existência. Os Sulpicianos fracassaram igualmente. Não houve nenhuma ordenação sacerdotal no Canadá, nem no século XVII nem no XVIII.

15. HENRI MARROU demonstrou-o bastante em seu trabalho sobre *Saint Augustin et l'augustinisme*, Ed. du Seuil, coleção "Maîtres Spirituels", pág. 250.

16. *Les Exercices Spirituels*, tradução do Rev.^{mo} Padre François Courel, S.J., op. cit., pág. 188.

17. ABADE JEAN STEINMANN, *Pascal*, Ed. du Cerf, pág. 136. Ver sobretudo o interessante capítulo "journalisme clandestin".

18. Sobre este assunto ler-se-ão os excelentes trabalhos de LÉO MOULIN e sobretudo seu estudo: *Les formes du gouvernement local et provincial dans les ordres religieux*, Ed. de la Librairie Encyclopédique, Bruxelles, 1956.

19. As vezes duas categorias encontram-se na mesma denúncia. Assim Etienne Pasquier, o advogado da Sorbonne contra a Companhia, escreve em seu *Catéchisme des Jésuites* (1602), pág. 76: "No jesuitismo há muito de judaísmo".

20. Tomar-se-á o texto abaixo como tipo destas explicações em que o espírito do sistema e da simplificação abusiva passa por cima da preocupação de registrar e analisar os fatos da história em toda sua riqueza e complexidade:

"Começa a guerra de 1870, que parece ter sido obra dos jesuítas que, de um lado, temendo verem-se expulsos da Alemanha por Bismarck, procuravam criar-lhe embaraços e, de outro, inquietos pelos progressos que pareciam fazer junto ao imperador certas idéias liberais, buscavam occupá-lo alhures, enquanto, com o auxilio da Imperatriz, elles poderiam occupar-se do interior. E a consequência de tudo isto foi o desmoronamento do Império e do Trono papal." (ROBERT MORISOT, *Ignace de Loyola et l'Ordre des Jésuites. Origine, Constitutions, Politique*, Conferência feita para "L'Amitié", dia 12 de maio de 1936.)

Na biblioteca do escolasticado de Chantilly, um certo número de prateleiras estão exclusivamente ocupadas por libelos e panfletos dirigidos contra os Jesuítas. Contar-se-iam várias centenas. Um bibliófilo avaliaria em muito as velhas encadernações de couro. Quanto aos textos, os do século XVII e XVIII estão escritos em bom estilo, não lhes faltando às vezes vigor. Os escritos polêmicos do século XIX são vulgares e traem uma clara insuficiência de espírito inventivo. A produção do século XX é inteiramente medíocre. A extrema direita alcança às vezes, em virulência um tanto estúpida, a extrema esquerda. Experimenta-se uma curiosa impressão ao folhear estes trabalhos, onde o ódio toma os grandes ares da consciência indignada, sobretudo se um amável padre bibliotecário quer fazer as honras e vos assinala as peças interessantes com uma mistura de humor e de benignidade...

21. Poder-se-á tomar por exemplo significativo desta animosidade encarnada o extraordinário successo de que até nossos dias goza um medíocre panfleto de 1614, intitulado *Monita secreta*, isto é, "Instruções secretas" (dadas aos jesuítas por seus superiores), e que é um amontoado de ordens irritantes. Algumas, por exemplo, fixam a política a seguir em relação às viúvas ricas: obter-se-á que elas deixem em testamento sua fortuna para a Companhia, prometendo-lhes que elas serão um dia canonizadas... Sabe-se que as *Monita* são obra de um jesuíta polonês, Zahorowski, que foi expulso da Ordem e que se vingou com seu libelo — não sem se arrepender mais tarde, morrendo reconciliado com seus antigos mestres. Que as *Monita* sejam uma falsidade vulgar, não há espírito sensato que não o admita, mas muitas pessoas fingem guardar uma dúvida pela qual ilustram a opinião penetrante de Pierre Bayle — autor do famoso *Dictionnaire historique et critique*, um dos livros-chave do pensamento filosófico do século XVII — que escrevia no artigo "Loyola" (5ª edição, Amsterdam, 1740, pág. 144): "Aconteceu aos Jesuítas a mesma coisa que a Catilina: espalharam contra ele acusações das quais não se tinha nenhuma prova, mas baseava-se nesse raciocínio geral: já que fez tal coisa é bem capaz de ter feito tal ou tal outra, e é muito possível que tenha feito o resto."

Quadro Cronológico

	BIOGRAFIA DE SANTO INÁCIO	HISTÓRIA RELIGIOSA	HISTÓRIA GERAL
1491	Nascimento de Inácio de Loyola.		
1492		Ascensão do Papa Alexandre VI.	Descoberta da América por Cristóvão Colombo. Tomada de Granada por Fernando o Católico.
1494			Começo das Guerras da Itália.
1497			Vasco da Gama dobra o Cabo da Boa Esperança e descobre o caminho marítimo das Índias.
1503		Júlio de la Rovere, papa sob o nome de Júlio II.	
1506	Entra em Arévalo para o serviço de João Velasquez de Cuellar.		
1512		Concílio de Latrão.	
1513		Ascensão do Papa Leão X.	
1515	Caso de Azpétia. Fuga para Pamplona.		Ascensão de Francisco I. Batalha de Marignan.
1516		Concordata de Bolonha entre Leão X e Francisco I.	Regência na Espanha do Cardeal Jiménez. Ascensão de Carlos V na Espanha.
1517	Entra, em Nájera, para o serviço do Duque Antônio Manrique de Lara.	Lutero em Wittenberg.	Tratado de Cambrai.
1519		Zwinglio prega em Genebra.	Carlos V eleito imperador da Alemanha.
1520		Ruptura de Lutero com a Bula de Leão X: <i>Exsurge Domine</i> .	O Campo dos Panos de Ouro.
1521	Cerco de Pamplona. Junho: Convalescença e conversão.	Lutero em Wartburg. Dieta de Worms.	Ascensão de João III, rei de Portugal.

- | | | | |
|------|--|---|---|
| 1522 | Peregrinação a Arânzazu e a Montserrat. Estada em Manresa. | Ascensão do Papa Adriano VI. | |
| 1523 | Peregrinação a Jerusalém. | Ascensão do Papa Clemente VII. | |
| 1524 | Fevereiro: Chegada a Barcelona. | | Batalha de Pavia. |
| 1525 | Estudos em Barcelona. | | Tratado de Madri. |
| 1526 | Estada em Alcalá de Henares. | | |
| 1527 | Estada em Salamanca. | | Pilhagem em Roma pelo Condestável de Bourbon. |
| 1528 | Fevereiro: Chegada a Paris. Entrada no Colégio Montaigu. | | O florentino Venezzano percorre as costas americanas e batiza Gallia Nova o território que vai da Flórida à Terra Nova. |
| 1529 | Setembro: entrada no Colégio Santa Bárbara. Viagens a Flandres, a Ruão. | | Paz das Damas. |
| 1530 | Segunda viagem a Flandres. | Confissão de Augsburgo. | Francisco I funda o Colégio de França. |
| 1531 | Terceira viagem a Flandres. Viagem a Londres. | Ruptura do rei Henrique VIII com Roma. Liga de Smalkalde. | Conquista do Peru por Pizarro.
Fernando eleito rei dos Romanos. |
| 1532 | Obtém o grau de bacharel em artes. | | Francisco I alia-se aos príncipes luteranos da Alemanha. |
| 1533 | Exames para a licença em artes. Torna-se mestre em artes. | | |
| 1534 | 15 de agosto: voto de Montmartre. | Votação do Ato de Supremacia pelo Parlamento inglês.
Caso dos Placards.
Ascensão do Papa Paulo III. | Embaixada de Solimão o Magnífico junto ao trono de Francisco I.
Jacques Cartier parte para o Canadá. |
| 1535 | Abril: partida de Paris, Estada em Azpétia.
Novembro: partida de Valença para Veneza. | Edito de Francisco I para a extirpação da seita luterana. | |
| 1536 | Estada em Veneza. | Calvino publica na Basileia a edição latina da "Instituição da religião cristã". | Tratado das Capitulações. |

- 1537 Os companheiros chegam de Paris a Veneza.
- 1538 Provações e ministério em Roma.
25 de dezembro: 1ª missa celebrada por Santo Inácio.
- 1939 Redação da *Formula Instituti*.
Diligências para sua aprovação pela Santa Sé.
- 1540 Setembro: Bula *Regimini militantis Ecclesiae*.
Partida de São Francisco Xavier para as Índias.
- 1541 Abril: eleição de Inácio como primeiro Preposto-Geral. Calvino publica em francês a "Instituição da religião cristã", em Genebra.
- 1542 Obtém um breve em favor dos judeus convertidos. Os portugueses no Japão.
- 1543 Obtém uma bula autorizando-o a criar a casa dos catecúmenos.
- 1544 Inauguração da casa de Santa Marta para as mulheres arrependidas.
Bula *Injunctum nobis* do Papa Paulo III. Vitória do Duque de Enghien em Cerisoles.
Tratado de Crépy.
- 1545 Abertura do Concílio de Trento.
- 1546 Morte de Pedro Fabro em Roma. Admissão de Francisco de Bórgia na Companhia.
- 1547 Polanco secretário.
Bula erigindo a Universidade de Gandia. Vitória de Carlos V em Muhlberg.
Ascensão de Henrique II.
- 1548 Julho: aprovação dos *Exercícios Espirituais* por Paulo III.
- 1549 Constituição da Índia em província com São Francisco Xavier como primeiro provincial. Defesa e ilustração da língua francesa.

- | | | | |
|------|--|--|--|
| 1550 | Bula <i>Exposcit debitum</i> do Papa Júlio III confirmando a Companhia. | Ascensão do Papa Júlio III. | |
| 1551 | Assembléia dos padres professores para o estudo das Constituições. | | Edito do Chateaubriand. |
| 1552 | Morte de São Francisco Xavier.
Bula de Júlio III autorizando a Companhia a conferir graus universitários. | Suspensão do Concílio de Trento.
Henrique VIII e a <i>Confissão de fé</i> em 42 artigos. | |
| 1553 | Criação da Província do Brasil. | Miguel Servet queimado vivo em Genebra. | Ascensão de Maria Tudor na Inglaterra. |
| 1554 | O padre Jerônimo Nadal nomeado Vigário Geral. Criação das províncias espanholas: Castela, Aragão, Bética. | | Casamento de Maria Tudor com Filipe II de Espanha. |
| 1555 | Criação da Província de França. | Abril: Ascensão do Papa Marcelo II.
Maio: Ascensão do Papa Paulo IV. | Paz de Augsburgo. |
| 1556 | 31 de julho: Morte de Santo Inácio de Loyola. | | Abdicação de Carlos V |
| 1609 | 3 de dezembro: Beatificação por Paulo V. | | |
| 1622 | 12 de março: Canonização solene por Gregório XV. | | |
| 1922 | | 25 de julho: Pio XI declara Santo Inácio de Loyola "padroeiro dos Exercícios Espirituais" pela bula <i>Summorum Pontificum</i> . | |

Bibliografia Sumária

Os padres Jean François Gilmont, S. J. e Paul Daman, S. J. publicaram na Livraria Desclée de Brouwer, Paris-Louvain, em 1956, uma *Bibliografia inaciana* que contém o inventário dos trabalhos consagrados a Santo Inácio de Loyola e à sua espiritualidade, aparecidos entre 1894 e 1957. O volume agrupa uns 2.900 títulos e oferece a mais, em primeira mão, uma resenha das bibliografias anteriores, francesas e estrangeiras, de modo que se apresenta como um instrumento de trabalho capaz de satisfazer todas as exigências de uma busca apurada. Contentar-nos-emos, para um inquérito menos profundo, com os seguintes trabalhos:

A VIDA DE SANTO INÁCIO

- BRODRICK, James, S.J., *Saint Ignace de Loyola, Les années du Pèlerin*. Tradução do inglês pelo P.^o Boulangé, S.J., Paris, Spes, 1956. (Os escritos do P.^o Brodrick estão marcados com a nota do humor britânico e apesar de sua composição um tanto sem nexos, são agradáveis de ler.)
- GUILLERMOU, Alain, *La vie de Saint Ignace de Loyola*. Posfácio do Rev.^{mo} P.^o Charles Larère. Ed. du Seuil, 1956.
- MATT, Leonard von — RAHNER, Hugo, S. J., *Ignace de Loyola*. Traduzido do alemão. Desclée de Brouwer, 1955. (Esse trabalho é um álbum ilustrado com 26 fotografias extraordinárias. O comentário, devido ao Rev.^{mo} P.^o Hugo Rahner, S. J., é de excelente qualidade.)

OS TEXTOS

Todos os escritos de Santo Inácio e de seus Companheiros e todos os textos fundamentais relativos à História da Companhia estão reproduzidos na grande coleção *Monumenta Historica Societatis Jesu*, publicada em Madri e em Roma desde 1894, e que conta hoje uns 80 volumes in-8º.

Sob os auspícios da revista *Christus* (Desclée de Brouwer) e destinada a oferecer ao público, sob uma forma acessível e enriquecida com documentação substanciais, os principais textos relativos a Santo Inácio, a seus companheiros e a sua espiritualidade:

Já editados:

- SANTO INÁCIO: *Lettres*, traduzidas e comentadas por Gervais Dumeige, S. J. liani, S. J.
- SANTO INÁCIO: *Lettres* traduzidas e comentadas por Gervais Dumeige, S. J.
- LOUIS LALLEMANT: *Doctrine Spirituelle*, introdução e notas por François Courel, S. J.

BIENHEUREUX, Pierre Fabro, *Mémorial*, traduzido e comentado por Michel de Certeaux, S. J.

SANTO INÁCIO: *Exercices Spirituels*, traduzidos e anotados por François Courel, S. J. A autobiografia de Santo Inácio foi traduzida e publicada pelo zelo do Rev.^{mo} P.^e Thiry, S. J., Paris, Desclée de Brouwer, 1956, com o título de *Le Récit du Pèlèrine*.

A respeito das *Constitutions*, ler-se-á o trabalho do Rev.^{mo} P.^e Paul de Chastonay, S. J., *Les Constitutions de l'Ordre des Jésuites, leur genèse, leur contenu, leur esprit*, Paris, Aubier, 1941.

A ESPIRITUALIDADE DE SANTO INÁCIO E DA COMPANHIA DE JESUS

O trabalho fundamental permanece tendo o volume do Rev.^{mo} P.^e José de Guibert, S. J., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, esboço histórico, Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1953.

Poder-se-á consultar também BROU, Alexandre, S. J., *Lets Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, histoire et psychologie*, Paris, 1922, e *La spiritualité de Saint Ignace*, Paris, Beauchesne, 1914.

Encontrar-se-á uma informação constantemente enriquecida de alta qualidade e entretanto acessível a todos na excelente revista *Christus*, cadernos espirituais, 35, rue de Sèvres, Paris, dirigida pelo Rev.^{mo} P.^e Maurice Giuliani, S. J.

A HISTÓRIA DA COMPANHIA

Não há história geral da Companhia de Jesus desde as origens até nossos dias. Dois trabalhos, entretanto — o segundo dos quais continua o primeiro, mas só se relaciona com a França —, permitem uma visão do conjunto:

BRUCKER, Rev.^{mo} P.^e Joseph, S. J., *La Compagnie de Jésus, esquisse de son Institut et son histoire (1521-1773)*, Paris, Beauchesne, 1919.

Rev.^{mo} P.^e BURNICHON, S. J., *La Compagnie de Jésus, au XIX.^{ème} siècle*. Ver para breve síntese: GUILLERMOU, Alain, *Les Jésuites*, coleção "Que sais-je?" — Presses Universitaires de France.

A revista *Les Études*, 15, rue Monsieur, Paris, dirigida pelo Rev.^{mo} P.^e Leblond, S. J., publica, entre outros artigos de informação geral, interessantes esclarecimentos relativos à história da Companhia, sobretudo na pena do Rev.^{mo} P.^e Rouquette, S. J.

A PEDAGOGIA DOS JESUITAS

Ler-se-á o trabalho do Rev.^{mo} P.^e François Charmot, S. J., *La Pédagogie des Jésuites, ses principes, son actualité*, Paris, Spes, 1943, e sobretudo *La naissance de Phumanisme moderne*, pelo Rev.^{mo} P.^e François de Dainville, S. J., Paris, Beauchesne, 1940. Assinalar também o estudo de Pierre Mesnard, *La Pédagogie des Jésuites*, nos *Les Grands Pédagogues*, Paris, Presses Universitaires, de France, 1956.

Índice Remissivo

- ADRIANO VI: 15.
Alcalá de Henares: 26, 27, 28.
AQUAVIVA: 132, 157.
Arânzazu: 13.
Arévalo: 4.
Azpétia: 4, 35.
Barcelona: 22, 25.
BOBADILLA: 31, 47, 115.
Bolonha: 37.
BROET: 37.
CANO: 154, 155.
CARAFFA: 37.
Cardoner: 18, 19.
CARVALHO: 134.
Catalunha: 15.
CHANON (DOM): 15, 19, 72.
CARLOS III DE ESPANHA: 134, 135.
CARLOS QUINTO: 7, 8, 25, 37.
CISNEROS (ARCEBISPO): 26.
CISNEROS (G): 71, 72, 101.
CODURE: 37.
DOROTEU DE GAZA: 81.
ESCOBAR: 151, 155, 156.
FABRO: 31, 32, 41, 177.
FERNANDO O CATÓLICO: 7.
FESSARD (R. P.): 110.
FRANCISCO I: 7, 25, 37.
FRANCISCO XAVIER: 31, 46, 47, 163.
FRANKLIN (B): 80.
Gaeta: 22.
Gênova: 25, 37.
GONÇALVES DA CÂMARA: 13, 115, 121.
GROOTE: 66.
GUIPÚZCOA: 3, 4.
Jansenistas: 150-160.
JAY: 37.
JOÃO CLÍMACO: 64, 65.
JOUSSE (R. P.): 64, 65.
JÚLIO III: 43.
K'ANG-HI: 163, 165.
LAÑEZ: 6, 31, 41.
LAVLETTE: 135.
LIÉVINO: 34, 35.
Loyola: 4, 9, 12, 35.
LINDOLFO O SAXÃO (OU O CARTU-
XO): 11, 73, 84.
MAINARDI: 40.
Manrêsa: 15, 18, 19, 20, 21, 74.
MANRIQUE DE LARA: 7, 8.
MASCARENHAS: 47.
MIGUEL ÂNGELO: 44.
MOMBAER: 67, 68, 69, 70, 71, 73, 84.
Montmartre: 31.
Montserrat: 13, 19, 71, 73.
NADAL: 79, 82, 83, 84, 85, 97, 99, 100, 114, 115.
NOBILI: 163, 164.
ORI: 34, 35.
PALAMAS: 65.
PAMPLONA: 7, 8, 9.
Paraguai: 139, 150.
PAULO III: 38, 74, 75.
FILIPE III DA ESPANHA: 141.
POLANCO: 21, 44, 114, 115.
RADEWIJNS: 66.
RIBADENEIRA: 114, 115.
RICCI: 165, 166, 167.
RODRIGUES: 31, 47.
RUYSBROEK: 20.
Salamanca: 28.
SALMERÃO: 31.
SANCHEZ: 155.
TERESA DE ÁVILA: 84, 102.
TOMÁS A. KEMPIS: 67.
VASQUEZ: 151, 155.
VELASQUEZ DE CUELLAR: 4.
Veneza: 22, 25, 34, 37, 38.
VERBIEST: 165.
Windesheim: 66.

NIHIL OBSTAT: R. ROUQUETTE, S. J., CENS. DEP.
PARIS, 28, julho de 1960

ILUSTRAÇÕES

O autor e os editores mui especialmente agradecem aos Padres da Companhia de Jesus que aquiesceram em ajudá-los em suas pesquisas iconográficas: Rev.^{mo} P.^e Brunet, bibliotecário do Escolasticado de Chantilly; Rev.^{mo} P.^e Giuliani, diretor da revista *Christus*; Rev.^{mo} P.^e Leclerc, bibliotecário dos *Études*; e Rev.^{mo} P.^e Merveille.

REFERÊNCIA DAS ILUSTRAÇÕES

Bibliothèque des *Études* (Éd. du Seuil): 82, 83, 97, 99, 100 — Bibliothèque Nationale (Éd. du Seuil): 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 30, 39, 42, 48, 51, 52, 58, 128, 151 — Bibliothèque du Scolasticat de Chantilly (Éd. du Seuil): 3, 25, 38, 41, 45, 49, 61, 67, 68, 69, 70, 72, 75, 81, 85, 87, 89, 105, 108, 112, 113, 120, 121, 129, 140, 144, 145, 156, 161, 167, 168, 177 — Biblioteca de Princeton: 65 — Bodout-Lamotte: 3, 24 — Giraudon: 22, 130, 133, 134, 135, 136 — Rev.^{mo} P.^e Merveille, S.J.: 2, 5, 16, 18, 35, 60, 124 — Jean Mounicq: 27, 36. Arquivos romanos da Companhia de Jesus: 123, 127.

As maiúsculas dos começos dos capítulos foram tiradas dos *Exercices Spirituels* (1543).

Viagem em Espanha de Christophe Weiditz (1529): 6, 7.

Vida de Santo Inácio (Roma, 1622): 9, 13, 14, 30, 52.

Vida de Santo Inácio (Antuérpia, 1602): 11, 25, 33, 38, 39, 42, 45, 128.

João Clímaco, A escada do paraíso (Século XI), *Medieval and Renaissance manuscript*, Garret, 16 Fº 140 Vº: 65.

Meditação sobre os exercícios espirituais (Antuérpia, 1676): 75, 81, 87, 89.

Atographum Ephemeridis P. N. Ignatti (1545): 123, 127.

Jerónimo Nadal, *Meditações sobre os evangelhos* (Antuérpia, 1593): 82, 85, 97, 99, 100.



VIAGEM DO "PEREGRINO"
APÓS SUA CONVERSÃO

