

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ANA PAULA WINTERS BOSCO

A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE EM INÁCIO DE LOYOLA

Julho/2005
Curitiba/PR

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ANA PAULA WINTERS BOSCO

A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE EM INÁCIO DE LOYOLA

Monografia de bacharelato apresentada
em cumprimento às exigências do curso de
Bacharelado e Licenciatura em História, da
Universidade Federal do Paraná

Orientadora:
Prof^a. Dr^a. Ana Paula Vosne Martins.

Julho/2005
Curitiba/PR

A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE EM INÁCIO DE LOYOLA

Ana Paula Winters Bosco

INTRODUÇÃO, 01

1. O CATOLICISMO E A EUROPA EM PRINCÍPIOS DA IDADE MODERNA, 08

1.1 O clima religioso nos séculos XV e XVI, 09

1.2 Inácio de Loyola: do homem ao santo, 14

2. ESCRITA E SANTIDADE EM INÁCIO DE LOYOLA, 22

2.1 Inácio de Loyola como um “Homem da Escrita”, 23

2.2 Dos primeiros mártires à “burocratização da santidade”, 27

2.3 Santidade: do modelo medieval aos santos modernos , 30

3. A ESCRITA INACIANA, 36

3.1 Escrita e devoção: os Exercícios Espirituais, 36

3.2 Escrita e plano de ação: as Constituições da Companhia de Jesus, 42

3.3 Escrita e modelo de santidade: a Autobiografia, 46

CONSIDERAÇÕES FINAIS, 51

FONTES E REFERÊNCIAS, 53

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de pesquisa teve como objetivo central a análise da construção de um modelo de santidade identificado nos escritos de Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus. Tal modelo pode ser considerado como representante de uma concepção “moderna” de santidade, que tem suas origens ainda no medievo e que toma corpo ao longo dos séculos XV e XVI, encontrando no fundador dos jesuítas um de seus mais emblemáticos representantes.

Por muito tempo, os santos foram objeto de um interesse muito mais místico e religioso; suas histórias eram narradas em descrições literárias, que atuavam como uma espécie de escrita exemplar, destinada a servir como modelo de vida cristã. A partir do século XIX, entretanto, iniciaram-se novos estudos, cujas intenções eram tratar de forma sistemática e crítica os santos, sua história e seu culto. Este período foi marcado por uma abordagem diferenciada no que se refere aos estudos ligados à religião, resultado, de acordo com a historiadora Jacqueline Hermann, de uma “progressiva dessacralização, iniciada no século XVI com a definitiva ruptura da unidade cristã na Europa Moderna” mas que enfrentaria, ainda, nos dois séculos seguintes uma “poderosa resistência por parte da Igreja Católica”¹. Nesse sentido, apenas a partir de meados do século XIX, as religiões e religiosidades puderam constituir-se como objetos de um interesse mais “científico” por parte dos estudiosos, principalmente de sociólogos. As mais importantes obras da temática religiosa nesse primeiro momento foram escritas por representantes da nascente “ciência do social” do século XIX, que elegeu como seu objeto privilegiado a sociedade, procurando compreendê-las através de seus diferentes elementos constitutivos, dentre eles, a religião². As obras de Emile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) e, mesmo, Karl Marx (1818-1883) foram as pioneiras de uma nova “ciência das religiões”, que ganhava corpo nessa segunda metade do século XIX.

No que se refere ao campo da história propriamente dita, o estudo das religiões e, mais ainda, das religiosidades e das crenças, passou a ganhar força a partir das “novidades”

¹ HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & Vainfas, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pág. 329.

² **Idem**, pág. 331.

introduzidas pela Escola dos *Annales*, e, mostrando que veio para ficar, conquistou o seu espaço entre os historiadores contemporâneos, principalmente àqueles ligados a Nova História Cultural. Retomando aspectos que já estavam presentes nas obras dos fundadores dos *Annales*, Marc Bloch e Lucien Febvre³, a história cultural ganhou espaço a partir do declínio do conceito de mentalidades, segundo Vainfas, “vítima de um desgaste quase irreversível em face das inúmeras críticas que se lhe moveram”⁴. Autores como Carlo Ginzburg, Roger Chartier e Edward Thompson aparecem aqui como principais representantes dessa vertente historiográfica, cada qual configurando uma maneira distinta de se abordar a história cultural.

Privilegiando o estudo das crenças e práticas de feitiçaria, o italiano Carlo Ginzburg tornou-se, de acordo com Jacqueline Hermann, “marco e referência fundamental para o enfrentamento de importantes questões surgidas no processo de construção da história das religiosidades”⁵. Sua análise gira em torno do conceito de *circularidade cultural*, referente ao processo através do qual a cultura popular e a cultura letrada, ao mesmo tempo em que se definem em oposição à outra, configuram-se através das relações que mantém entre si e da forma através da qual filtram e apropriam-se de elementos uma das outra. Dessa forma, mesmo que reivindique o espaço da cultura popular na gama de objetos de estudo, Ginzburg não pretende fornecer-lhe uma autonomia e independência absoluta em relação à cultura dominante, não a dissociando assim do contexto em que está inserida. Outro caminho possível a ser trilhado pelos historiadores da cultura é o proposto por Roger Chartier em seus estudos sobre a leitura e a escrita na Europa de inícios da era moderna, ou em sua obra sobre a *nova história cultural*. Elegendo como pilares de sua análise os conceitos de *representação e apropriação*, Chartier defende a necessidade de “buscar-se o social em conexão com as diferentes utilizações do equipamento intelectual disponível”⁶, preconizando uma supremacia do cultural em relação ao social.

³ March Bloch, com seu *Os reis taumaturgos*, de 1924, e Lucien Febvre, com sua célebre obra *Rabelais e a descrença no século XVI*, de 1942, são considerados por muitos como primeiros representantes dessa abordagem diferenciada do objeto religioso dentro da historiografia.

⁴ VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & Vainfas, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pág., 144.

⁵ HERMANN, **op.cit.**, pág. 343.

⁶ VAINFAS, **op. cit.**, pág. 154.

Essas novas abordagens e metodologias, relacionadas em maior ou menos grau ao campo da história das religiões, atingiram também aqueles estudos relacionados à hagiografia. O termo hagiografia, antes utilizado para reportar-se ao conjunto de textos que se referiam aos santos com objetivos religiosos, passou a abarcar também uma nova feição do interesse dos estudiosos pela santidade. Na contemporaneidade, autores como o medievalista Jacques Le Goff apresentam as possibilidades de uma abordagem historiográfica acerca da hagiografia, esforçando-se por acabar com a visão de que os santos são assuntos exclusivos de Igreja, e não de historiadores. Claro que um texto historiográfico não vai propiciar a mesma abordagem que um texto hagiográfico aos moldes antigos, que procurava celebrar a santidade de homens e mulheres que mereceram a canonização. Não se trata, citando o próprio Le Goff, de atestar a veracidade de seus milagres ou qualquer coisa do gênero, mas a questão é que “as pessoas acreditaram nestes milagres e essa crença é uma realidade histórica”⁷. E é em busca dessa realidade que parte o historiador quando se propõe a analisar aspectos ligados à religião. O objetivo desta pesquisa é justamente dar uma contribuição a esse novo campo da história das religiões, procurando demonstrar, através de uma abordagem histórica, de que maneira se dá a construção de um modelo de santidade.

A escolha de Inácio de Loyola remete a um interesse particular pela figura do fundador da Companhia de Jesus, tendo em vista a sua importância como personagem histórico dentro do contexto de profundas mudanças pelo qual passava a Igreja Católica do século XVI, além da inegável contribuição de Inácio ao renascimento do catolicismo e sua expansão “aos quatro cantos do mundo”. Nesse sentido, a abordagem desenvolvida afastou-se um pouco dos rumos escolhidos pela maior parte dos historiadores e, por vezes, dos próprios biógrafos do santo, que apresentam-no como o “paladino da contra-reforma”, definição essa presente em muitos autores e da qual inclusive eu discordo em grande parte. O que procurei destacar foi a figura de um homem que, em pleno século das reformas, procurou reaproximar-se da Igreja Católica e vivenciar de maneira mais intensa sua fé para, quem sabe, dessa forma, alcançar o patamar da santidade tão venerado pelos cristãos católicos.

⁷ Entrevista de Jacques Le Goff a Cristiane Costa. Jornal do Brasil, 29/05/2001. In: <http://jbonline.terra.com.br/jb/papel/cadernos/ideias/2001>.

A figura de Inácio de Loyola aparece com destaque no contexto de reforma do catolicismo no século XVI, chegando, como já foi dito, a ser designado por alguns autores como “paladino da Contra-Reforma”.

A definição dos conceitos de Reforma Católica e Contra-Reforma vem sendo objeto de inúmeros debates ao longo de mais de quatro séculos. A maior parte dos autores cujas obras são de publicação mais recente, admitem a existência de um movimento de Reforma Católica anterior ao advento do protestantismo, cuja importância não se limita ao embate com as idéias protestantes. Nesse sentido aparecem autores como Michael Mullet⁸ ou Henri Daniel-Rops⁹, para os quais a Contra-Reforma apareceria como uma parte da Reforma Católica, aquela sim ligada à Reforma Protestante. Por outro lado, de acordo com Jean Delumeau, no período que precedeu a Reforma de Lutero “houve algumas reformas, mas não uma Reforma, visto a impulsão não vir do centro. Só o abalo do cisma protestante conduziu Roma a repensar sua teologia, a clarificar sua doutrina, a revalorizar o padre e os sacramentos”¹⁰.

De qualquer maneira, a figura do fundador da Companhia de Jesus permanece fortemente ligada a idéia de um movimento de “reação às reformas protestantes”, respondendo a um esforço da própria Igreja em torná-lo um símbolo da luta contra o avanço do protestantismo. Isso porque sua principal obra, a Companhia de Jesus, tornou-se um dos mais eficazes instrumentos na luta contra o cisma e a apostasia¹¹, consolidando-se como uma das maiores forças católicas da Idade Moderna. A atuação dos jesuítas foi de fundamental importância na renovação do catolicismo, na luta contra a heresia e ainda na propagação do cristianismo ao chamado Novo Mundo¹². No entanto, esses não pareciam ser os objetivos de Loyola num primeiro momento. A Ordem foi o resultado de uma longa caminhada espiritual de seu fundador e somente após algum tempo é que Inácio percebeu a grande arma que tinha em mãos.

Mas quem foi, na verdade, esse homem? Se não buscava especificamente combater o protestantismo, quais eram então seus objetivos quando decidiu tornar-se um soldado de Cristo? A figura de Inácio de Loyola tem sido objeto de numerosos estudos, principalmente

⁸ MULLET, Michael. **A Contra-Reforma**. Lisboa: Gradiva, 1985, pág. 23.

⁹ DANIEL-ROPS. **A Igreja do Renascimento e da Reforma**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1969.

¹⁰ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, pág.83.

¹¹ BRANDÃO, Inácio. **Ignácio de Loyola (1491-1556)**. São Paulo: Editora Três, 1974.

¹² RICHTER, Friedrich. **Martin Luter and Ignatius Loyola**. Westminster: Newman Press, 1960, pág.175.

por parte de autores católicos. Inúmeras biografias foram publicadas a seu respeito, a maior parte delas escritas por membros da Companhia de Jesus. Uma das mais importantes dessas biografias é a obra do padre jesuíta Ricardo García Villoslada¹³, que se tornou uma das mais destacadas narrações da vida desse espanhol do século XVI e constitui-se referência obrigatória para aqueles que têm interesse em aprofundar-se no assunto. No entanto, tratando-se do trabalho de um jesuíta e escrito, em grande parte, de uma forma que se aproxima de um romance, a obra não consegue escapar de um certo tom celebrativo. Outras obras de autores católicos como Ignácio Tellechea¹⁴ e Friedrich Richter¹⁵ seguem a mesma linha encontrada em Villoslada, caracterizando-se pela elevação da figura de Inácio como grande Santo e reformador da Igreja Católica. Cabe reforçar aqui a importância desse tipo de escrita profundamente associada à construção da memória de uma instituição como a Igreja Católica, cujo desenvolvimento ao longo dos séculos exerceu enorme influência sobre o desenrolar da história da humanidade.

O aspecto da busca da santidade é bastante explorada na obra de René Fullop Muller¹⁶. Em *Os Santos que abalaram o mundo*, Fullop Müller apresenta cinco biografias de santos, entre elas a de Inácio, que o autor chama de “o santo da força de vontade”¹⁷. Como se trata de um autor que não pertence à Igreja Católica, a descrição de Inácio se diferencia das demais obras mencionadas, apresentando-o como um homem que atingiu seus objetivos pela força de vontade, e não simplesmente por uma “iluminação divina”, embora mantenha a tendência a exaltar o papel de Loyola na história da Igreja Católica.

De maneira geral, a imagem de Santo Inácio evocada pela maioria dos autores é a mesma que a própria Igreja da Contra-Reforma se esforçou por construir quando de sua canonização, que ocorreu no ano de 1622 e, em alguns aspectos, a mesma imagem que Inácio procurou construir desde a época de sua conversão, através da qual pretendia oferecer um modelo de vida cristã e devoção.

Procurar desvendar de que forma se deu a construção desse modelo, quais foram seus elementos principais, bem como identificar sua relação com o contexto de

¹³ VILLOSLADA, R. **Santo Inácio de Loyola: Nova Biografia**. São Paulo: Loyola, 1991.

¹⁴ TELLECHEA, Ignácio. **Inácio de Loyola: Sozinho e a pé**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

¹⁵ RICHTER, Friedrich. **Op. Cit.**

¹⁶ MÜLLER, René F. **Os jesuítas: seus segredos e seu poder**. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Livraria da Globo, 1946; **Os Santos que abalaram o mundo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, pp. 244-297.

¹⁷ MÜLLER, René F. **Os Santos que abalaram o mundo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, pp. 244-297.

transformações pelo qual passava a religião no século XVI, foram os objetivos principais dessa pesquisa.

Para realizar esse trabalho utilizei-me da edição das obras de Inácio de Loyola feita pela Biblioteca de Autores Cristianos, de Madrid, no ano de 1952¹⁸. Recorri principalmente a *Autobiografia*, texto que foi ditado por Inácio de Loyola e recolhido pelo Padre Luis Gonçalves de Câmara entre os anos de 1553 e 1555. O texto remete a um esforço por parte de Loyola em recompor o caminho por ele percorrido, e suas escolhas demonstram a intenção de formular um modelo de vida cristã a serviço de Deus. Desde os primeiros momentos, o fundador da Companhia de Jesus contrapõe à “vida mundana” ao longo de toda sua juventude a devoção e dedicação ao Reino de Cristo posterior à conversão, combinando escrita e devoção para compor, dessa forma, o seu modelo de vivência cristã. Recorri também, em menor medida, às demais obras de Loyola, como os *Exercícios Espirituais* e as *Constituições da Companhia de Jesus*.

O primeiro, escrito como uma espécie de “guia espiritual”, constitui-se em uma série de exercícios para disciplinar a alma, através do controle das vontades e da própria imaginação do homem. Esse pequeno livro tornou-se a base de toda a instituição jesuítica, constituindo-se como a principal arma de combate da Ordem. Acerca de sua composição, possuímos um parágrafo, no fim da *Autobiografia* que nos explica como nasceram os *Exercícios* e como se desenvolveram pouco a pouco, como fruto da experiência e da introspecção:

“...os exercícios, não os fizera todos de uma vez, mas que algumas coisas que observava em sua alma e achava úteis, parecia-lhe que também poderiam ser úteis a outros e assim as punha por escrito, *verbi gratia*, o de examinar a consciência...”.

Quanto as *Constituições*, estas, ao lado de algumas das muitas cartas escritas por Loyola, constituem fonte privilegiada na identificação de quais os meios que pretendia utilizar o jesuíta para aplicar seu modelo de vivência cristã naquela que foi uma das mais importantes ordens do catolicismo moderno, e ainda de que forma ele transmitia esses intentos àqueles que seriam seus principais colaboradores.

No primeiro capítulo, procuramos apreender o clima religioso dos séculos XV e XVI para, em seguida, relacioná-lo com a biografia de nosso autor. Inácio nasceu em um

¹⁸ LOYOLA, Inácio de. **Obras Completas de San Ignacio de Loyola**. Madrid: BAC, 1952.

dos períodos mais conturbados da Europa; período esse que viu surgir uma nova consciência religiosa, a qual acabou por provocar uma ruptura brusca no cristianismo, perdendo a Igreja Católica boa parte de seu poderio até então preponderante.

O segundo capítulo foi o momento de analisarmos o papel da escrita no movimento de renovação do catolicismo, procurando demonstrar a importância desses homens de letras, que foram muitos dos reformadores católicos, na reestruturação, ou na simples confirmação dos principais dogmas da Igreja Católica. Para Inácio de Loyola e sua nascente Companhia de Jesus, como para a Igreja em geral, a escrita não se constituía apenas como modo de expressão individual, mas principalmente como o meio através do qual poderiam transmitir os novos, e reforçar os antigos, paradigmas do catolicismo. Ainda nesse mesmo capítulo nos dedicamos a fazer uma análise dos modelos de santidade a partir dos quais Inácio orientou sua caminhada espiritual para, por fim, apresentarmos o seu próprio modelo, identificado em sua *Autobiografia*.

Por fim, no terceiro e último capítulo retomamos a escrita inaciana em si, procurando identificar sua forma, os principais temas e suas especificidades. Através da análise daquelas que consideramos as três principais obras de Loyola, a *Autobiografia*, os *Exercícios Espirituais* e as *Constituições da Companhia de Jesus*, procuramos identificar as escolhas de nosso autor nos diferentes momentos de sua escrita, que ofereceram as bases para a construção de seu modelo de vivência cristã.

CAPÍTULO I: O CATOLICISMO E A EUROPA EM PRINCÍPIOS DA IDADE MODERNA.

Em fins do século XV e princípios do XVI, os europeus começavam sua viagem rumo à modernidade. Delimitavam-se as novas fronteiras nacionais e definiam-se as relações de força entre as potências, mudavam-se as formas de exercer o poder e, principalmente, mudavam-se as formas de se pensar esse mesmo poder. O Renascimento, movimento cultural que teve na Itália o seu epicentro, trazia uma renovação artística e literária que revolucionava, com suas novas idéias, toda a estrutura intelectual que afirmara o pensamento até então. O homem, que teve sua individualidade anulada durante boa parte do período medieval, passava a ocupar um lugar central na época do Renascimento. De acordo com os preceitos humanistas, que foram uma das bases do movimento renascentista, o homem passava a ser a “medida de todas as coisas”, tornando-se o “centro do universo”, lugar até então reservado somente a Deus. Liberto do jugo da Igreja, embora não necessariamente rejeitando a religião, esse homem tornava-se então, livre para expor seus pensamentos e, principalmente, livre para questionar essa instituição que poderia parecer-lhe tão em desacordo com a fé e os ensinamentos cristãos.

Nesse sentido, criou-se um espaço propício para movimentos como a Reforma Protestante do século XVI, na qual homens como Martinho Lutero e João Calvino contestaram a necessidade da Igreja Católica como instituição, questionando muitos dos princípios do catolicismo sem, no entanto, contestar a autenticidade do cristianismo ou o poder da religião. As bases da religião católica encontravam-se, então, já profundamente abaladas e em muitos lugares o protestantismo logrou ganhar cada vez mais espaço entre os fiéis. O movimento de Reforma Católica, que já vinha ocorrendo muito antes do aparecimento de figuras como Lutero e Calvino, ganhou então um novo impulso com o advento do protestantismo. A chamada Contra-Reforma foi, na verdade, uma parte desse mesmo movimento, que ganhava agora ânimo e objetivos mais específicos: reconquistar seus fiéis perdidos para o protestantismo e reforçar os princípios orientadores do catolicismo¹⁹.

¹⁹ MULLET, Michael. **A Contra-Reforma**. Lisboa: Gradiva, 1985, pág. 23.

As novas concepções religiosas que desencadearam esse processo de reforma católica, a criação de novas ordens religiosas e ainda, o aparecimento de um novo modelo de homem católico e moderno, são investigadas no presente capítulo tendo como ponto de partida o clima religioso dos séculos XV e XVI, embora as raízes de tais concepções possam permitir um recuo ainda maior, retornando às transformações ocorridas na Igreja já desde os séculos XIII e XIV. Muito antes do “despertar” protestante, a Igreja Católica já parecia tomar consciência da necessidade de reformar-se, assim como havia feito em momentos anteriores de seu desenvolvimento. De acordo com o autor Daniel-Rops, a reforma católica do século XVI não é diferente, em sua essência, das outras reformas e, “se aparece mais considerável quanto aos meios e mais decisiva quanto aos resultados, é porque, por ter se feito esperar, o remédio devia atuar contra males maiores”²⁰.

1.1 O clima religioso nos séculos XV e XVI

A Igreja de fins da Idade Média já não possuía mais as mesmas estruturas que haviam caracterizado seu desenvolvimento no auge do período feudal. Ela vinha, já há algum tempo, passando por uma série de transformações nos vários níveis da ação e do pensamento religioso; transformações estas que viriam a moldá-la naquela Igreja moderna do Concílio de Trento. Durante a maior parte da Idade Média, a Igreja Católica reinara absoluta no campo da religiosidade ocidental, exercendo uma enorme influência sobre as ações e o pensamento dos homens. Os preceitos religiosos do catolicismo medieval atuaram como uma espécie de guia para toda uma gama de cristãos que se viam atrelados ao controle excessivo da Igreja. No entanto, já a partir do século XIV, esse quadro começou a se modificar, e a sólida estrutura da Igreja Católica, assim como o seu poder, começaram a ser questionados. Ficava cada vez mais claro que era necessária uma reestruturação, não apenas da instituição, mas também de seus próprios princípios norteadores.

As origens desse movimento de reestruturação do catolicismo, que configurou-se de forma efetiva na Contra-Reforma do século XVI, encontram-se ainda em fins do período medieval, na chamada *renovação da piedade cristã* dos dois séculos que antecederam a

²⁰ DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja do Renascimento e da Reforma**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1969, pág. 11.

1500²¹. Essa aproximação do homem com os preceitos religiosos teve o seu desenvolvimento relacionado a determinados acontecimentos, como o grande surto de peste ocorrido na Europa em meados do século XIV, ou então o saque da cidade de Roma, que teve lugar no ano de 1527. Perdendo sua confiança nas soluções meramente humanas e, em grande parte, convencidos de que tais acontecimentos nada mais eram que provas da ira divina que vinha agora castigá-los por seus pecados, muitos homens e mulheres procuraram consolação na religião cristã. Recuperaram-se alguns escritos de autores da Igreja Primitiva, como Santo Agostinho (354-430), que insistia na figura de Jesus Cristo, ou seja, *Deus feito Homem*, para possibilitar uma maior identificação do fiel com a Igreja. A humanidade de Cristo ganhou destaque nas obras desse período, sendo que grande parte dos pintores da Alemanha e dos Países Baixos, por exemplo, tendiam a representá-lo “como a vítima angustiada, de um tormento mental e físico”²². Ao Cristo sofredor juntava-se ainda a imagem de Maria, Mãe Consoladora, e o culto à Virgem ganhou força nesse período.

Essa reativação da devoção emocional do final dos tempos medievos “dirigiu igualmente a atenção das pessoas para a oração freqüente, a meditação, o recurso regular aos sacramentos da Igreja e às leituras piedosas”²³, elementos esses que seriam mais tarde reforçados e desenvolvidos pela Contra-Reforma. Foi nesse mesmo período ainda que apareceram, em algumas regiões do Norte da Europa, novas associações religiosas, sobretudo de leigos, que buscavam uma convivência cristã, como no caso dos *Irmãos da Vida Comum*²⁴. Seu ideal de vida comum, simples, dedicada ao trabalho e à oração, aliados à espiritualidade praticada neste estilo de vida, configuraram-se na chamada *devotio moderna*, que, de acordo com Tuchle, apareceu como uma expressão das necessidades da nova era²⁵. Essas associações contribuíram essencialmente para a difusão dos ideais de devoção cristã, através da publicação de obras como *A Imitação de Cristo* (cerca de 1390 e cerca de 1440), cuja influência pode ser percebida nas principais obras de devoção da

²¹ MULLET, Michael. **Op. Cit.**, pág. 15.

²² **Idem**, pág. 15.

²³ **Idem**, pág. 15.

²⁴ Os *Irmãos da Vida Comum*, fundados pelo sacerdote holandês Gerard Groote, ainda no século XIV, representam, segundo Tuchle, um “meio termo entre as confrarias medievais e as casas de puritanos ou Quakers dos séculos XVI e XVII”. Um dos alunos mais célebres dos *Irmãos* foi o humanista Erasmo que, ainda de acordo com Tuchle, teria buscado inspiração para sua filosofia cristã nos preceitos da *devotio moderna*. (TUCHLE, 1971).

²⁵ TUCHLE, Germano (org.). **Nova História da Igreja**. Tomo III. Petrópolis: Vozes, 1971, pág. 497.

Contra-Reforma como *Introdução à Vida Devota*, do bispo francês Francisco de Sales (1567-1622); *Caminho da Perfeição e Castelo da Vida Interior*, da mística espanhola Tereza d'Ávila (1515-82) e *Exercícios Espirituais*, do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola (1491-1556)²⁶.

Nesse sentido, a reforma católica não pode ser delimitada no tempo e espaço, haja vista que, antes mesmo da intitulada reforma oficial, romana, teve lugar uma série de pequenas reformas esporádicas dentro da própria instituição²⁷, atingindo tanto o clero secular quanto o regular. No âmbito episcopal, por exemplo, destacaram-se reformadores como o cardeal Ximenes de Cisneros, da Espanha, e o bispo Gilberti, de Verona. Segundo Daniel-Rops, “tais reformadores consagraram ampla parte de sua atividade a restaurar a Igreja na sua santidade”²⁸. Cisneros, arcebispo de Toledo e confessor da rainha Isabel, de Espanha, promoveu a reforma dos principais mosteiros de Castela e, através da criação da Universidade de Alcalá, a partir daí encarregada de formar o escol católico da Espanha, procurou “fazer da cultura e do humanismo aliados do cristianismo”²⁹. Na Itália, outro bispo, Gilberti, de Verona, encarregou-se também de operar uma importante transformação. Procurou impor a seu clero o regresso à moral e à disciplina, fundou centros de estudos, multiplicou orfanatos e hospitais³⁰. Não teria sido, no entanto, de acordo com Daniel-Rops, por motivos teológicos que ambos decidiram fazer-se reformadores, mas como “conseqüência de uma experiência interior, de um despertar do fervor religioso, análogo ao que se observa em muitos de seus contemporâneos”³¹. O próprio Inácio de Loyola, fundador dos jesuítas, bem como Martinho Lutero, seriam também exemplos desse tipo de experiência de renovação religiosa pessoal que torna-se essencial para a compreensão das reformas, católica e protestante, do século XVI³².

²⁶ **Idem**, págs. 15-16. Em relação ao livro de Santo Inácio, os meios empregados nos exercícios são os mais interiores possíveis, como o exame de consciência diário, reflexões sobre os fins do homem e contínuas orações, procurando incitar o exercitante à reforma de sua alma. Através da reforma da alma de cada um é que os reformadores católicos pretendiam reformar a Igreja e dar novo fôlego ao catolicismo.

²⁷ DANIEL-ROPS, Henri. **Op. Cit.**, pág. 21.

²⁸ **Idem**.

²⁹ **Idem**.

³⁰ **Idem**.

³¹ **Idem**.

³² MULLET, Michael. **Op. Cit.**, pág. 18. Outro exemplo desse reviver do fervor religioso foi a espanhola Teresa de Jesus, uma das mais proeminentes figuras do catolicismo espanhol do século XVI, e que tornou-se conhecida não apenas como religiosa, mas também como uma das mais eruditas escritoras da língua espanhola. Nascida perto de Ávila, a 28 de Março de 1515, pertencia a uma família de origens nobres. Aos 21

Outros focos importantes das mudanças do catolicismo no final da Idade Média foram os tradicionais mosteiros. Entre os séculos XIV e XV teve lugar um importante processo de secularização, o que obrigou as antigas instituições religiosas a adaptarem-se às novas necessidades, ao mesmo tempo em que propiciou o surgimento de novas formas de interpretação da vida religiosa. No entanto, apesar das diversas críticas à vida monacal, muitos mosteiros, ainda que isoladamente, procuraram reavivar as práticas da virtude dentro do claustro. Esse período foi testemunha de várias tentativas de reformas entre as ordens religiosas mais antigas, como aquela que provocou uma cisão numa das mais numerosas influentes ordens da época, a dos franciscanos³³. De acordo com Karen Armstrong, “as velhas modalidades medievais de fé já não confortavam, pois não podiam funcionar com clareza nessas circunstâncias modificadas. Era preciso enxugar a religião e torná-la mais eficiente”³⁴. E foi justamente isso que procuraram fazer os reformadores católicos de princípios dos tempos modernos.

anos tomou o hábito de carmelita, e logo percebeu a necessidade de uma reforma no convento que fizesse retornar a Ordem ao rigor primitivo. Reformadora da Ordem Carmelita conseguiu reanimar o vigor monástico através de sua profunda espiritualidade. Falecida em 1582, é considerada a primeira doutora da Igreja Católica, tendo sido reconhecida como tal pelo papa Paulo VI, em 1970. (**Os grandes santos**. São Paulo: Abril Cultural, 1971).

³³ Segundo Daniel-Rops, a intenção de regresso à observância primitiva levou ao aparecimento de uma nova espécie de franciscanos, os chamados capuchinhos, autorizados por uma bula papal no ano de 1528. (DANIEL-ROPS, 1969, pág. 32).

³⁴ ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus**. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pág. 84.

Nesse sentido, mais que as antigas ordens reformadas, tiveram um importante papel na adaptação do catolicismo à modernidade as novas ordens de clérigos regulares, consideradas por Daniel-Rops “uma espécie de experiência pública de virtude sacerdotal no século”³⁵. Estas novas ordens, embora mantivessem ainda muito do espírito monástico, distinguiram-se claramente das ordens monásticas tradicionais e mendicantes da Idade Média³⁶. Por serem fundadas geralmente com um propósito social, as novas ordens deviam ter uma organização mais aberta, uma estrutura que capacitasse seus membros a sair do claustro para o mundo³⁷. Substituindo o ofício de coral pelos trabalhos sociais e pela oração mental instituída com a *devotio moderna*, esse novo modelo de clérigos regulares apareceu como uma solução às novas demandas dos séculos XV e XVI.

Para citar apenas algumas dessas fundações temos os teatinos (1524), os barnabitas (1530), os somascos (1532), as ursulinas³⁸ (1535), os oratorianos italianos (metade de década de 1560), e os camilianos, cuja devoção juntou-se à dos *Irmãos da Misericórdia*, fundados em 1540, na Espanha, por João de Deus (1495-1550). No século XVI renovaram-se ainda os carmelitas descalços, sob a égide do místico João da Cruz³⁹, inspirado no modelo de seu correspondente feminino, o convento das carmelitas descalças, que havia sido fundado em Ávila, no ano de 1562 pela religiosa espanhola Teresa de Jesus.

No entanto, a mais famosa dessas novas ordens religiosas, e que foi de grande influência não apenas no século XVI, mas ao longo de grande parte da modernidade, tanto na Europa como nas regiões recém-conquistadas da América, foi a Companhia de Jesus, criada pelo espanhol Inácio de Loyola. A tradição mística e o ideal de cruzada presentes na monarquia espanhola levariam Inácio a desejar criar uma “Milícia de Cristo”, unindo alguns dos ideais da vida monástica ao espírito combativo das ordens militares, sem, no entanto, equiparar-se em definitivo com nenhuma dessas formas religiosas. Os jesuítas não

³⁵ DANIEL-ROPS, Henri. **Op. Cit.**, pág. 33-34.

³⁶ DAVIDSON, N. S. **A Contra-Reforma**. São Paulo: Martins Fonte, 1991, págs.36-37.

³⁷ **Idem**, pp.37.

³⁸ Sobre as novas ordens religiosas ver PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

³⁹ Nascido em 1542, possivelmente no dia 24 de junho, em Fontiveros, província de Ávila, na Espanha, João da Cruz ingressou na Ordem dos Carmelitas aos vinte e um anos de idade, em 1563, quando recebeu o nome de Frei João de São Matias, em Medina del Campo. Em 1567 ordenou-se sacerdote. Desiludido pelo relaxamento da vida monástica em que viviam os conventos carmelitas, tentou passar para a Ordem dos Cartuxos, mas em setembro de 1567 encontrou-se com Teresa D'Ávila, que lhe falou sobre o projeto de estender sua reforma à Ordem Carmelita masculina. Aceitando o desafio, trocou o nome para João da Cruz e deu início à reforma. No entanto, o desejo de voltar à religiosidade mística do deserto custou ao santo fundador sua liberdade. Em 1577, foi preso por oito meses no cárcere de Toledo. Faleceu no convento de Ubeda em 1591.

viviam no isolamento como os monges, e sua armas de combate eram apenas espirituais⁴⁰. Seus esforços eram direcionados no sentido de conduzir ou reconduzir a fé católica, trabalhando através da educação e da transformação interior de cada um. De acordo com Karen Armstrong, a Companhia de Jesus foi um dos primeiros exemplos da eficiência que teria sido uma das marcas do Ocidente moderno. Os jesuítas deveriam estar sempre prontos para entrar em ação e, assim como os exploradores das novas terras descobertas, eram impelidos ao mundo inteiro por essa força dinâmica que seria Deus⁴¹. O que Inácio não poderia imaginar, no entanto, era que sua fundação pudesse vir a ser uma das maiores forças católicas da Idade Moderna, possuindo ramificações nos quatro cantos do mundo. Mas muito antes de chegar a isso, antes mesmo de a Companhia surgir como uma ordem com objetivos e hierarquia definidos, haveria ainda um longo caminho a percorrer.

A Companhia de Jesus nasceu no século XVI, num momento de inquietude, mas não propriamente em função dele. As idéias iniciais de seu idealizador não estavam necessariamente ligadas ao combate ao protestantismo. A Espanha de Loyola possuía uma das mais fortes tradições católicas de toda a Europa e não havia sido ainda atingida de forma significativa pelas idéias de Lutero. Tendo em mente os princípios desse catolicismo que se reformava, o que Inácio procurava era “reformatar almas e salvá-las”, fossem elas luteranas, calvinistas ou mesmo católicas. Por isso, ao longo de sua caminhada individual e durante os primeiros anos da Companhia, seu trabalho definia-se pela aplicação dos *Exercícios Espirituais* e pela missão de assistência social, optando por uma vida de pobreza, usando batinas velhas e pregando em qualquer lugar. Mas, em função do contexto religioso da Europa naquele momento, quando a Igreja Católica perdia cada vez mais a sua supremacia e as religiões protestantes logravam tomar o lugar do catolicismo na vida dos cristãos, a Companhia transformou-se, mudou de objetivos, adquiriu prestígio e poder. Sua rápida expansão e grande influência explicam-se pela importância que assumiram na vida de muitas regiões nas quais os católicos buscavam reforçar suas convicções religiosas, evitando assim a infiltração do protestantismo. As pregações dos jesuítas muito contribuíram para esse desenvolvimento, já que de acordo com seus votos, deveriam estar dispostos a ir onde lhes enviasse o Sumo Pontífice, tanto para converter os infiéis como para “recuperar almas católicas contaminadas pela heresia”. Tornaram-se confessores de

⁴⁰ RICHTER, Friedrich. **Martin Luter and Ignatius Loyola**. Westminster: Newman Press, 1960, pág. 170.

⁴¹ ARMSTRONG, Karen. **Op. Cit.**, págs. 23-24.

grandes personalidades influentes da época, e através da fundação de colégios tornaram-se também os educadores dos filhos da elite católica. Suas armas de combate na luta pela Igreja Católica não foram as mesmas das antigas ordens militares e, no entanto, surtiram um efeito muito mais amplo e duradouro. Os métodos dos jesuítas funcionaram porque a Igreja estava passando por um momento em que não poderia pensar em recusar tais aliados, e por isso não ofereceu barreiras ao seu desenvolvimento⁴². A Companhia de Jesus, nascida do desejo de um homem de tornar-se parte ativa do *Reino de Cristo*, acabou por transformar de maneira profundamente significativa os rumos da Igreja Católica na modernidade.

1.2 Inácio de Loyola: do homem ao santo.

A figura de Inácio de Loyola aparece com destaque no contexto de reforma do catolicismo no século XVI, chegando a ser designado por alguns autores como “paladino da Contra-Reforma”. Por mais de quatro séculos a figura do fundador da Companhia de Jesus permaneceu fortemente ligada à idéia de um movimento de “reação às reformas protestantes”, respondendo a um esforço da própria Igreja em torná-lo um símbolo da luta contra o avanço do protestantismo. Isso porque sua principal obra, a Companhia de Jesus, tornou-se um dos mais eficazes instrumentos na luta contra o cisma e a apostasia⁴³, consolidando-se como uma das maiores forças católicas da Idade Moderna. A atuação dos jesuítas foi de fundamental importância na renovação do catolicismo, na luta contra a heresia e ainda na propagação do cristianismo ao chamado Novo Mundo⁴⁴. No entanto, esses não pareciam ser os objetivos de Loyola num primeiro momento. A Ordem, ou pelo menos seu projeto inicial, foi o resultado da caminhada espiritual de Loyola e por isso encontra-se profundamente influenciada pelos desígnios de seu fundador.

A longa estrada percorrida por Inácio de Loyola tinha um fim muito claro, pelo menos nos primeiros anos de sua caminhada espiritual: a busca da santidade. Loyola teria nascido, segundo as conjunturas, no ano de 1491, na vila de Azpeitia, província de Guipúzcoa, diocese de Pamplona. Vindo de uma família da pequena nobreza espanhola, católica por tradição, foi educado com base nos princípios desse catolicismo que parecia

⁴² TUCHLE, Germano (org.). **Op. Cit.**, 1971.

⁴³ BRANDÃO, Inácio. **Ignácio de Loyola** (1491-1556). São Paulo: Editora Três, 1974.

⁴⁴ RICHTER, Friedrich. **Op. Cit.**, pág.175.

uma religião professada muito mais por tradição que como forma de devoção pessoal. Ainda assim, a força dessa educação religiosa que recebera iria se manifestar em Inácio de forma importante em sua vida e, por que não dizer, na vida da própria Igreja Católica.

Ainda muito jovem, Loyola abandonou a casa paterna e transferiu-se para Arévalo, onde passou a servir como pajem de D. Juan Velásquez de Cuellar, uma espécie de tesoureiro geral do Reino de Castela. A esposa de Cuellar, D. Maria de Velásquez era então camareira da soberana Germana de Foix, segunda esposa do rei Fernando de Aragão. Através do casal e de suas ligações com a corte espanhola, Inácio passou a fazer parte desse universo de reis, rainhas e nobres, entrando em contato com a vida cortesã e incorporando o principal objetivo de toda essa nobreza: obter o favor real. Segundo Villoslada, os onze anos que permaneceu em Arévalo foram suficientes para que Loyola adquirisse hábitos cortesãos e passasse a almejar que “um dia, por obra e graça de seu influente senhor, fosse chamado pelo rei para algum posto de destaque no palácio real ou a desempenhar alguma missão elevada e dedicada”⁴⁵. Nessa época a Espanha vivia um período no qual a riqueza e o poder pareciam não conhecer limites, e a vida na corte era de esbanjamento e divertimento. O jovem pajem dos Cuellar passava então os dias entre jogos, caçadas e viagens, e parecia estar absorvendo direitinho os preceitos da vida cortesã, chegando a ser indiciado em um processo por cometer alguns delitos do qual não se sabe ao certo os resultados⁴⁶.

Após a morte do rei Fernando, o Católico, em 1516, e de D. Juan Cuellar, em 1518, Inácio partiu para a casa de outro parente, Antônio Manrique Lara, Duque de Nájera e vice-rei de Navarra, colocando-se a serviço deste como parte de sua guarda. Fullop-Muller, muito criticado pelos biógrafos católicos do santo por sua representação da figura de Inácio como um homem obstinado em busca de distinção, afirma que, “mais uma vez foi sua insaciável ambição que o induziu a dar esse passo, na espera de uma oportunidade de distinguir-se com alguma proeza de valor”⁴⁷. Segundo conta o próprio Inácio em sua *Autobiografia*, nessa época ele estava “*dado ás vaidades do mundo e se deleitava*

⁴⁵ VILLOSLADA, R. **Santo Inácio de Loyola: Nova Biografia**. São Paulo: Edições Loyola, 1991, pág. 98.

⁴⁶ De acordo com Villoslada, “o resultado final [do processo] permanece absolutamente ignorado. Provável é que não houvesse sentença definitiva, ou se impusesse aos réus pena tão insignificante que a gente do povoado sequer dela se deu conta”. (VILLOSLADA, 1991).

⁴⁷ Santo Inácio: o Santo da força de vontade. In: FÜLÖP-MILLER, R. **Os Santos que abalaram o mundo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, pág. 247.

principalmente com os exercícios de armas e com um grande e vão desejo de honra”⁴⁸, o que, se não confirma as afirmações exageradas de Fullop-Muller, pelo menos lhes dá certo respaldo. Ou seja, até os 26 anos de idade Inácio teria vivido como qualquer outro nobre do período, procurando garantir o seu lugar na corte espanhola através da profissão das armas.

Em 1520 a guerra entre o imperador Carlos V e o rei Francisco II, da França, oferecia para Loyola a oportunidade desejada para destacar-se aos olhos do Duque e conquistar o seu lugar nesse meio. A cidade de Pamplona fora cercada pelas tropas francesas, e parecia não haver mais nada a fazer para impedi-la de cair nas mãos do inimigo, pelo que o Alcaide Miguel de Herreira, chefe do regimento do qual fazia parte Inácio, decidiu render-se aos franceses e entregar-lhes a cidade. O jovem capitão Inácio de Loyola não parecia, no entanto, disposto a perder a grande oportunidade que se lhe oferecia, e opôs-se veementemente à rendição. Em sua *Autobiografia*, conta Inácio que *“sendo todos da opinião que se rendessem, salvas as vidas, por ver claramente que não poderiam defender-se, ele [Inácio] deu tantas razões ao Alcaide, que persuadiu-o a defender-se, ainda que contra o parecer de todos os cavaleiros, os quais se confortavam com seu ânimo e esforço”*⁴⁹. Dessa forma, Inácio passou a liderar a resistência a partir de uma fortaleza da cidade. No entanto a carreira militar parecia não ser o seu destino, e o nobre oficial foi ferido e ficou a ponto de perder a vida. Sem o seu líder a resistência caiu e os franceses tomaram conta da cidade.

Após permanecer em Pamplona sob os cuidados dos franceses por alguns dias, Inácio foi levado para o solar dos Loyola, onde teve de submeter-se à uma cirurgia na perna e, ao final desta, já que a perna operada havia ficado um pouco mais curta, decidiu submeter-se à nova intervenção, suportando mais essa provação, o que demonstra que era ainda muito vaidoso. O jovem cavaleiro sonhava até então com uma vida de proezas militares e galanterias, e não poderia concretizar esses sonhos caso ficasse com uma das pernas defeituosa.

Durante a recuperação em casa de seu irmão, Inácio, que como qualquer outro jovem do período, se interessava por livros de cavalaria, pediu que lhe trouxessem algumas obras para passar o tempo. Mas os únicos livros disponíveis na casa de sua cunhada eram A

⁴⁸ LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. In: LOYOLA, Inácio de. **Obras Completas de San Ignácio de Loyola**. Madrid: BAC, 1952, pág. 33.

⁴⁹ **Idem**.

Vida de Cristo, de Ludolfo da Saxônia, e uma *Vida dos Santos* romanceada⁵⁰. Não tendo outra distração, o futuro fundador da Companhia de Jesus entregou-se, não sem alguma resistência, à leitura de tais obras. De acordo com o autor Fullop-Muller, “pouco a pouco os feitos dos santos foram lhe aparecendo à luz familiar da cavalaria”⁵¹ e a busca da santidade, o desejo de igualar-se aos grandes santos, quando não de superá-los, passou a ser o objetivo do jovem Loyola: “*Porque, lendo a vida de nosso Senhor e dos santos, parava a pensar, raciocinando consigo: que seria se eu fizesse isto que fez São Francisco, e isto que fez Santo Domingo?*”⁵².

Dessa forma Loyola definiu, em sua *Autobiografia*, os novos rumos que trataria de dar à sua vida tão logo estivesse recuperado: tornar-se um santo, como aqueles homens e mulheres que apareciam na *Legenda Áurea*. O ideal de santidade presente nesse primeiro momento, encontrava-se ainda muito impregnado de noções medievais. A leitura da versão espanhola da *Legenda Áurea*, do italiano Jacopo de Varazze, ofereceu os exemplos a serem seguidos, como São Domingos e, principalmente, São Francisco, que se tornaram os novos modelos de Inácio, substituindo os heróis da cavalaria espanhola: “(...) *todo seu discurso era dizer consigo: Santo Domingo fez isto; pois eu o tenho de fazer. São Francisco fez isto; pois eu o tenho de fazer (...)*”⁵³.

Finda a sua recuperação, Inácio decidiu partir para seguir como cavaleiro de Cristo, e uma nova fase começou em sua vida. Assim como sua resolução de tornar-se um guerreiro do reino celestial havia sido iniciada no espírito da cavalaria mundana, também a sua consagração como cavaleiro espiritual o seria⁵⁴. Após uma noite de vigília, como era de costume militar, em uma capela dedicada a Nossa Senhora de Montserrat, Loyola passou a viver como peregrino e pensava em partir para a Terra Santa, com o desejo de converter aos infiéis. Mas antes disso, precisava ainda “equipar-se como santo”⁵⁵. Em Manresa, o jovem aspirante à santidade procurou aplicar os modelos sobre os quais lera, durante sua convalescença, na *Legenda Áurea*. Passando os dias entre instrumentos de mortificação e

⁵⁰ Não há como afirmar com certeza, mas de acordo com Villoslada, a obra a que se refere Inácio em sua *Autobiografia* seria a tradução espanhola da *Legenda Áurea*, do frei dominicano Jacobo de Varazze. (VILLOSLADA, 1991).

⁵¹ Santo Inácio: o Santo da força de vontade. In: FÜLÖP-MILLER, R. **Op. Cit.**, pág. 250.

⁵² LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 33.

⁵³ **Idem**, pág. 34.

⁵⁴ Santo Inácio: o Santo da força de vontade. In: FÜLÖP-MILLER, R. **Op. Cit.**, pág. 251.

⁵⁵ **Idem**.

penitências, o mais novo cavaleiro de Cristo procurava “fazer como antes haviam feito São Francisco e São Domingos”. Inácio sujeitava seu corpo e alma ao mais severo treinamento, igualando-se a um treinamento militar, cuja finalidade era o controle absoluto das emoções e dos sentidos. Nesse “treinamento” encontram-se as raízes de seus principais escritos: os *Exercícios Espirituais*. Como já foi dito anteriormente, ao definir os *Exercícios* como “*todo modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente [...] preparar e dispor a alma a fim de tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, a fim de buscar e achar a vontade divina na disposição da própria vida para o bem da alma*”⁵⁶, Loyola deixava a mensagem de que o homem poderia, graças à sua força de vontade, emancipar-se dos laços mundanos e dedicar-se a seguir o caminho de Cristo, logrando assim aproximar-se de Deus. Esse princípio do poder da vontade, aliado a outro princípio, o das boas obras, seria utilizado mais tarde pelos concretizadores da Contra-Reforma como confirmação das doutrinas católicas e como um meio de opor-se à total negação da liberdade da vontade humana pregada pelo jovem movimento da reforma, como no caso da doutrina da graça, de Lutero, ou da predestinação, de Calvino.

De Manresa partiu Inácio rumo a Jerusalém, para concretizar seus planos de evangelização dos infiéis. No entanto, o ideal de cruzada não pode ser realizado, já que o peregrino foi impedido de permanecer na cidade santa, e teve de retornar à Espanha, onde começou a pregar em nome de Cristo. Como resultado de suas pregações, chegou a ser indiciado pela Inquisição⁵⁷, o que aconteceria ainda algumas vezes ao longo de sua vida. Não parecia certo aos olhos dos defensores da fé contra as heresias que um homem como Inácio, com roupagens de peregrino e quase sem estudo, pudesse transmitir de forma adequada os ensinamentos da religião católica.

No século XVI, durante a época renascentista, o estudo passou a ser uma maneira de alcançar níveis superiores e várias pessoas de origem menos nobre passaram a buscar no aprendizado da gramática e humanidades uma oportunidade para ascender socialmente. Reconhecendo a necessidade de se aplicar aos estudos, Loyola frequentou as universidades

⁵⁶ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 153.

⁵⁷ Rumores de que Inácio seria um “alumbrado”, ou seja, parte de uma seita de místicos espanhóis contra a qual a Inquisição vinha lutando, despertam sobre sua figura o interesse dos inquisidores, que chegam a prendê-lo para investigação. No entanto, por não encontrarem aí nada de irregular, Inácio é colocado em liberdade, embora tenha recebido recomendações de suavizar suas pregações. (FULLOP-MULLER, 1998, pág. 266).

de Barcelona, Alcalá, Salamanca, partindo depois para Paris. Nessa altura ele já havia concluído a redação dos *Exercícios Espirituais*, cuja aplicação lhe trouxera novos problemas com a Inquisição. Em Paris, Inácio conheceu Pedro Fabro e Francisco Xavier, e aplicou-lhes seus *Exercícios*. Aos três juntaram-se ainda Diogo Lainez, Afonso Salmeron, Nicolau Bobadilla e Simão Rodruigues, todos submetidos à mesma experiência e munidos de um mesmo ideal. A Companhia de Jesus nasceu dessa união e do compromisso firmado entre os sete companheiros em cumprirem votos de pobreza, castidade e obediência e de, no prazo de um ano, voltarem a se encontrar para realizar uma peregrinação a Jerusalém. No entanto, diante da impossibilidade dessa peregrinação à Terra Santa por conta dos conflitos entre turcos e venezianos, Inácio decidiu colocar em prática um segundo projeto apresentado aos companheiros, o de colocar-se à disposição do Papa, o que fizeram no ano de 1537.

A partir desse momento, Inácio e seus companheiros iniciaram na Itália um trabalho apostólico, dedicando-se a uma espécie de “assistência social”. A fome, as doenças, o desemprego e a prostituição foram os alvos iniciais dos jesuítas. Em grandes casarões cedidos por admiradores abastados de seu trabalho, recolhiam diariamente os pobres e doentes que se encontravam aos montes pelas ruas da cidade, dando-lhes abrigo, roupas e comida que conseguiam através de esmolas e doações⁵⁸. Mas Loyola logo se deu conta de que pouco fariam remediando apenas os males sem combater suas causas e surgiu então uma preocupação com a continuidade de sua obra e sua expansão a outros níveis de assistência. No ano de 1539, Loyola entregou ao Papa a chamada *Formula Instituti*, que oficializava o desejo daquele grupo em se tornar uma ordem religiosa apostólica reconhecida pela Santa Sé e apresentava os principais preceitos que guiariam essa missão. A aprovação do Sumo Pontífice não ocorreu de imediato e apenas em setembro de 1540 é que Paulo III assinou a bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, aprovando a Companhia de Jesus como ordem regular clerical, “cuja finalidade era a promoção da mentalidade e vida cristã, a propagação da fé por pregação, exercícios espirituais, catequese cristã, atendimento de confissões, e outras obras de caridade”.⁵⁹ Um voto especial de obediência ao papa ligava a nova Companhia ao Vigário de Cristo e obrigava os componentes da mesma a

⁵⁸ BRANDÃO, Inácio. **Op. Cit.**, pág. 111.

⁵⁹ TUCHLE, Germano (org.). **Op. Cit.**, pág. 135.

estarem sempre de prontidão para ir aonde fossem enviados, para trabalhar entre os infiéis, hereges e cismáticos, ou mesmo entre os próprios católicos. Prova dessa disponibilidade foram suas missões de ultramar, através das quais os jesuítas assumiram um importante papel no desenvolvimento das colônias, principalmente as ibéricas.

A estrutura da nova ordem era rigorosamente centralizada, e os jesuítas deviam obediência plena ao seu superior, o geral da Companhia, e ao representante de Cristo na terra, o Papa. Logo após a aprovação, Inácio, eleito primeiro superior da Ordem, começou a redigir as *Constituições*, que embora no momento de sua morte ainda não houvessem sido promulgadas oficialmente, já eram obedecidas como lei oficial pelos seus seguidores.

Durante os anos em que Loyola foi geral da Companhia, ela sofreu uma rápida difusão, continuada durante o governo dos gerais seguintes, atingindo, em 1600, 353 casas espalhadas pelo mundo⁶⁰. Os primeiros grandes resultados verificaram-se nas penínsulas Ibérica e Italiana. Na Itália, seu rápido desenvolvimento deveu-se, além da ação jesuítica por si, também ao apoio dos ricos e poderosos, como o bispo Julio Contarini, em Belluno, ou o cardeal Morone, em Módena. Em Roma, onde fora instalada a sede da Companhia, Inácio fundou o *Collegium Romanum*, com grande influência sobre os seminários diocesanos, formadores dos padres seculares. O plano inicial de Loyola incluía a criação de instituições semelhantes a esses seminários, destinadas à formação dos jesuítas, mas por fim acabou por aceitar a sugestão de Lainez de fundar colégios mistos no qual seriam admitidos alunos não jesuítas. Essa seria uma importante arma da Companhia no sentido de combater as cisões da Igreja Católica, além de uma maneira de penetrar nas classes dirigentes, educando os futuros ocupantes do poder. Já no caso da Espanha, os jesuítas estiveram presentes principalmente nas missões de ultramar, trabalhando na conversão dos gentios. No restante da Europa, a Companhia enfrentou maiores resistências e, em lugares como a França e os Países Baixos, a penetração se fez com grande dificuldade, não chegando a atingir os níveis de influência da Itália ou Espanha⁶¹. Mas o maior desafio, Inácio e seus companheiros o enfrentariam na Alemanha.

A reforma de Lutero havia atingido níveis significativos em muitas regiões do Império, e parecia clara a Loyola a necessidade do apostolado para recuperar os fiéis

⁶⁰ **Idem**, pág. 136.

⁶¹ DICKENS, A. **A Contra Reforma**. Lisboa: Verbo, 1972, págs. 86-91.

perdidos para o protestantismo. Segundo Villoslada, “Inácio não fundou a Companhia com o fim explícito de combater Lutero, ainda que, naquele momento histórico, Deus a destinasse para ser o principal instrumento da Igreja contra a revolução protestante”⁶². O primeiro jesuíta enviado à Alemanha foi Pedro Fabro e, apesar de ter aí permanecido por pouco tempo, este fez pregações, participou de discussões com luteranos e calvinistas e aplicou os *Exercícios* em um número considerável de fiéis, trabalhando para a recuperação do catolicismo. Mais tarde, com a adesão de Pedro Canísio, que viria a ser uma das mais proeminentes figuras da Companhia, e com a fundação de novos colégios como o de Ingolstadt, em 1555, e o de Mogúncia, em 1559, os esforços da Companhia deram seus primeiros frutos, conseguindo conter em algumas regiões os avanços do protestantismo⁶³. Quando enviou, no ano de 1549, a pedido do duque da Baviera, Guilherme IV, três representantes à Alemanha, Jayo, Salmerón e Canísio, Inácio lhes transmitiu instruções para que acorressem à Universidade de Ingolstadt e levassem a todos “a pureza da fé, a obediência da Igreja e, finalmente, a sólida e santa doutrina dos bons costumes”⁶⁴.

Inácio continuou ainda sua missão apostólica, dirigindo de seu quartel-general em Roma as ações de sua Companhia. No dia 31 de julho de 1556, entregava sua alma a Deus, deixando a imagem de um homem que, em pleno século das reformas procurou reaproximar-se da Igreja Católica e vivenciar de maneira mais intensa a sua fé para, quem sabe, dessa forma, alcançar o patamar da santidade tão venerado pelos cristãos católicos. E através de suas principais obras, entre elas a *Autobiografia* e os *Exercícios Espirituais*, ofereceu Inácio aos homens o seu exemplo de vida, dedicada em grande parte ao combate pela Igreja e pelo reino de Cristo.

No capítulo seguinte, nos dedicaremos a estudar a importância da escrita na construção e transmissão desse modelo de santidade inaciano, bem como suas principais referências e a maneira pela qual Inácio logrou colocá-las em prática.

⁶² VILLOSLADA, R. **Op. Cit.**, pág. 234.

⁶³ DICKENS, A. **Op. Cit.**, pág. 92.

⁶⁴ LOYOLA, Inácio de. *Cartas*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 765.

CAPÍTULO II: ESCRITA E SANTIDADE EM INÁCIO DE LOYOLA

Philippe Ariès, em sua *Introdução* ao terceiro volume da *História da Vida Privada*, ressaltou aqueles que, segundo sua concepção, seriam os principais indícios da mudança de mentalidades ocorrida com o advento da modernidade: o novo papel do Estado, que passou a ocupar o epicentro do poder, não mais espalhado nas mãos dos senhores feudais; o desenvolvimento da alfabetização e o papel da leitura silenciosa nesse novo contexto; e, por fim, as novas formas de religião, não apenas resultantes da ruptura propiciada pelo protestantismo, mas também configuradas no novo modelo do catolicismo⁶⁵. Em relação à esse último aspecto, o primeiro capítulo deste trabalho procurou oferecer um panorama geral dessas transformações no campo religioso, principalmente no que se refere ao contexto católico que, por constituir-se o ambiente no qual transitou Inácio de Loyola ao longo de sua vida, é o que mais interessa a esse trabalho.

No entanto, outro dos aspectos lembrados por Ariès assumiu também um papel importante no que se refere ao contexto inaciano: o novo papel da leitura e da escrita nos primeiros séculos da era moderna. A difusão da leitura silenciosa e solitária, que já vinha sendo praticada nas universidades e mosteiros desde o século XIII⁶⁶, constitui-se num dos fatores que ajudou a “libertar” os cristãos das formas oficiais de interpretação dos especialistas religiosos⁶⁷, permitindo uma leitura mais pessoal das obras de devoção e, em alguns casos, mesmo das Sagradas Escrituras. A descoberta da imprensa na Europa possibilitou a difusão, em larga escala, das obras religiosas que, de acordo com Jean Delumeau, ocupavam em torno de 75% da produção tipográfica entre 1445 e 1520⁶⁸. Ainda segundo esse mesmo autor, “a ação do livro não podia se exercer senão no sentido do individualismo, em matéria de piedade. A obra impressa tornava o padre menos necessário, permitia uma meditação pessoal. Quando esse livro era a Bíblia, cada um podia ouvir Deus falar-lhe e se afoitava a interpretar à sua maneira a mensagem divina”⁶⁹.

⁶⁵ ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe (org). **História da Vida Privada. Da Renascença ao Século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, págs. 10-09.

⁶⁶ CHARTIER, Roger (org.). **Práticas de Leitura**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1998, pág. 82.

⁶⁷ ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus**. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pág. 86.

⁶⁸ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, pág. 77.

⁶⁹ **Idem**, pág. 78.

Essa individualização da leitura permitiu também uma maior proximidade com a escrita, não mais privilégio de uma elite eclesiástica, mas acessível a um número crescente de indivíduos. Retornando à análise de Ariès, a aproximação com a escrita favoreceu a propagação de uma espécie de *literatura autógrafa*, configurada nas cartas, diários íntimos e autobiografias. De acordo com o autor, esses escritos não visavam necessariamente a publicação, sendo destinados no mais das vezes para si apenas, ou para os herdeiros, fazendo parte da memória da família⁷⁰. No caso inaciano, no entanto, esses escritos não estavam reservados ao âmbito familiar, já que as intenções de Loyola eram justamente oferecer àqueles desejosos de seguir Cristo, através da narração de sua vida, um modelo de vivência cristã, assim como os escritos hagiográficos medievais haviam sido para ele um modelo. A escrita, que tão importante papel teve na caminhada de Loyola, não fora para ele apenas uma maneira de expressar suas experiências, mas, principalmente, um meio de educar e transmitir aos outros seu ideal de santidade.

2.1 Inácio de Loyola como um “Homem de Escrita”.

Em pleno século XVI, enquanto Lutero criticava a ignorância, muitas vezes visível dos membros do baixo clero, os reformadores católicos, todos homens de letras, esforçavam-se por reforçar a importância da escrita na afirmação de seu movimento. Isso fica muito explícito quando se analisa, por exemplo, o relevo concedido às letras pela Companhia de Jesus, tendo em vista o percurso letrado de seu fundador. Inácio de Loyola não foi apenas o homem de ação cuja imagem a Companhia de Jesus encarregou-se de fixar. Ele foi também, em grande medida, um homem de escrita⁷¹. Ainda durante sua convalescença em casa de seu irmão, Inácio sentiu pela primeira vez a necessidade de traduzir pela escrita o turbilhão de sentimentos que arrebatava sua alma. Principia por anotar aquilo que considerava de maior importância em suas leituras, passando depois a descrever suas próprias emoções.

⁷⁰ ARIÈS, Philippe. **Op. Cit.**, pág. 11.

⁷¹ No que se refere a importância da escrita para a Companhia de Jesus e o seu projeto missionário ver LODOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo. Vol. 22, Nº 43, pp. 11-32, 2002.

“E gostando muito daqueles livros, veio-lhe ao pensamento extrair algumas coisas breves, mas essenciais da vida de Cristo e dos Santos; e assim pôe-se a escrever um livro com muita diligência [...] E o papel era brunido e pautado, e de boa letra, porque era muito bom escritor. [...] Ele teve quase 300 folhas, todas escritas no quarto”⁷².

À essas primeiras reflexões irão somar-se aquelas derivadas de seus dias de penitente em Manresa, e ambas constituirão o núcleo daquela que seria a maior obra de Santo Inácio, os *Exercícios Espirituais*.

São de grande importância ainda, escritos posteriores de Inácio, como seu *Diário Espiritual*, escrito entre os anos de 1544 e 1545, e que foi negligenciado pelos biógrafos e estudiosos do santo até os últimos anos do século XIX, quando o sacerdote Giuseppe de Lucca dedicou-se ao seu estudo, e ao resgate de Loyola não apenas como santo, mas também como místico⁷³; as *Constituições* da Companhia de Jesus, que estabeleciam as regras gerais da conduta jesuítica, cuja espinha dorsal era formada pelos critérios fundamentais dos *Exercícios*; e ainda inúmeras cartas⁷⁴ escritas às mais variadas pessoas, desde padres de sua Companhia a autoridades e personalidades importantes da política européia do século XVI⁷⁵.

As cartas teriam ainda um papel fundamental na organização da própria Companhia de Jesus. O contexto em que se deu a fundação e expansão da Ordem, explica, em grande medida, a importância estratégica da correspondência e o privilégio da escrita entre os jesuítas como meio de comunicação⁷⁶. Estando dispersos pelo mundo, grande seria o risco de uma excessiva descentralização caso os padres jesuítas não encontrassem uma maneira de manter-se unidos sob um mesmo comando. Nesse sentido, elemento de fundamental importância foi o estabelecimento de canais e formas de comunicação que pudessem manter conectados os preceitos jesuíticos dispersos nas mais diversas localidades.

“Ajudará também muito especialmente a comunicação de letras missivas entre os inferiores e Superiores; com o saber com freqüência uns dos outros, e

⁷² LOYOLA, Inácio de. *Autobiografía*. In: LOYOLA, Inácio de. **Obras Completas de San Ignacio de Loyola**. Madrid: BAC, 1952, pág. 36.

⁷³ VILLOSLADA, R. **Santo Inácio de Loyola: Nova Biografía**. São Paulo: Edições Loyola, 1991, pág. 977.

⁷⁴ Londoño fala em 6.815 cartas escritas entre 1524 e 1556, número consideravelmente alto, mesmo para um letrado do século XVI. LODOÑO, Fernando Torres. **Op. Cit.**, pág. 16.

⁷⁵ As particularidades da escrita inaciana serão retomadas ao longo do terceiro capítulo do presente trabalho.

⁷⁶ LONDOÑO, Fernando Torres. **Op. Cit.**, pág. 13.

*entender as notícias e informações que de uma e outra parte vêm. [...] Para que as notícias da Companhia possam comunicar-se a todos, seguir-se-á a forma seguinte. [...] escrevam cada princípio de quatro meses uma carta que contenha somente as coisas de edificação na língua vulgar da província, e outra em latim do mesmo teor...”*⁷⁷.

A maneira através da qual o recurso às cartas ajudaria na manutenção da união é retomado nas *Constituições*: “*Mas para que o de uma Província se saiba em outra; dará ordem o Geral que das cartas que se enviam das províncias, se façam tantas cópias, que bastem para prover a todos os outros provinciais; e eles assim mesmo as farão copiar para os de sua província*”⁷⁸.

De acordo com Londoño, “foi traçado assim, nas *Constituições*, um conjunto de operações de comunicação que compunha um sistema de informações [...] que permitiu pelo menos a procura de alguma uniformidade das políticas numa infinidade de ações às vezes discordantes e que foi central na Ordem”⁷⁹.

Essa escrita, no entanto, não foi importante apenas na manutenção da centralização da Ordem, mas teve também o seu papel na construção da imagem da Companhia. Citando Londoño, “a escrita aparece como forma predominante de comunicação, ação e registro, [...] além de elemento essencial na construção da imagem da Ordem [...] Escrevendo para serem lidos por muitos outros, os padres deveriam ter a consciência de que estavam produzindo um texto para ser interpretado e lembrado”⁸⁰, consciência esta que encontra seu modelo no próprio fundador da Ordem, não apenas nos escritos referentes à sua Companhia, como no caso das *Constituições*, mas principalmente em sua *Autobiografia* e na construção da imagem que pretendia legar de si e de sua obra. Desde os primeiros momentos, o fundador da Companhia de Jesus contrapõe a “vida mundana” ao longo de toda sua juventude à devoção e dedicação ao Reino de Cristo posterior à conversão, combinando escrita e devoção para compor, dessa forma, o seu modelo de vivência cristã.

Dessa forma, podemos aplicar à própria *Autobiografia* a afirmação de Londoño de que, nos escritos de Loyola⁸¹, a gestação da escrita foi encarada como uma montagem

⁷⁷ LOYOLA, Inácio de. *Constituciones de la Compañía de Jesus*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 526.

⁷⁸ **Idem..**

⁷⁹ LODOÑO, Fernando Torres. **Op. Cit.**, pág. 15.

⁸⁰ **Idem**, pág. 20.

⁸¹ Lodonõ refere-se principalmente às cartas.

definida pelos seus fins e destinatários, a partir da consciência de que escrevia para propiciar um modelo de edificação na vida cristã. Cabe aqui lembrar as afirmações de Roger Chartier, para quem a escrita pode ser considerada como um esforço de *representação*, que remete necessariamente às estratégias textuais e intenções do autor⁸².

Nesse sentido, cabe aqui recorrer ao caráter peculiar dos escritos biográficos e autobiográficos como forma de narrativa histórica. De acordo com Pierre Bourdieu, “cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas de um desenvolvimento necessário”⁸³. Loyola parecia ter muito clara a imagem que pretendia legar de si, e a maneira como construiu sua *Autobiografia*, demonstra esse esforço em tornar não apenas inteligível, mas principalmente modelar, a narração de sua caminhada espiritual. Por vezes, pode-se notar nesse tipo de escrito um caráter teleológico, que parece configurar os variados elementos e momentos da narrativa na direção de um fim único e desejado, o que caracteriza de forma geral os escritos hagiográficos, autobiográficos ou não, e que não está ausente da narrativa inaciana. Embora não siga o modelo clássico da hagiografia, na qual há sempre uma recorrência ao se estudar a vida dos santos, a de serem pessoas especiais desde a infância, como que escolhidas previamente por Deus para desempenhar na Terra Seus desígnios, a *Autobiografia* possui uma estrutura voltada para a transformação e conversão de Inácio, procurando demonstrar como seu esforço e dedicação pessoal tornaram-no um “cavaleiro de Cristo”.

De acordo com o autor Giovanni Levi, a biografia é também um canal privilegiado para a discussão da “relação entre normas e práticas, entre indivíduo e grupo, entre determinismo e liberdade [...] Há uma relação permanente e recíproca entre biografia e contexto. Não se pode negar que há um estilo próprio a uma época, um *habitus* resultante de experiências comuns e reiteradas, assim como há em cada época um estilo próprio de um

⁸² Enquanto que, no lado oposto, a leitura torna-se o espaço do “mundo do leitor”, utilizando-se, nesse caso, do conceito de *apropriação* para embasar a afirmação de “que as significações dos textos, quaisquer que sejam, são constituídas, diferencialmente, pelas leituras que se apoderam deles”. CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros**. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília: Editora UNB, 1985, pág. 17.

⁸³ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, pág. 184.

grupo. Mas para todo indivíduo existe também uma considerável margem de liberdade que se origina precisamente das incoerências dos confins sociais e que suscita a mudança social”⁸⁴. E é nesse sentido que procuramos identificar as escolhas de Loyola em sua narrativa autobiográfica, bem como relacioná-las com o contexto em que se produziu tal obra e que delimita, em grande parte a gama de tais escolhas⁸⁵. Desde os primeiros momentos de sua conversão, Inácio tinha já em mente um modelo de vida cristã e santidade que, ao longo dos primeiros anos de sua caminhada espiritual, serviram-lhe como guia e referência. Mas ao longo da construção de seu discurso podemos perceber como esses elementos vão, aos poucos e em função do próprio contexto, adquirindo novas formas e significados, adaptando-se ao novo modelo de santidade da modernidade, sem, no entanto, abandonar por completo as referências anteriores.

2.2 Dos primeiros mártires à “burocratização da santidade”.

Ao longo dos mais de vinte séculos de existência, a história da Igreja Católica foi feita de avanços e recuos. Ela não permaneceu estática frente às numerosas e imponentes mudanças ocorridas nas passagens dos séculos, mas também não se modificou a ponto de perder sua essência ou renunciar a seus dogmas, elementos esses que foram marcantes ao longo de todo o seu desenvolvimento. Um dos mais significativos aspectos que mantiveram o catolicismo ligado aos seus eixos foi a importância do culto aos santos.

Desde os primórdios da Igreja, o cristianismo católico desenvolveu-se tendo como ponto de apoio um forte apego à figura de seus mártires, cristãos perseguidos pelo Império Romano, mas decididos a morrer por sua fé. Nesses primeiros séculos de catolicismo, santidade e martírio apareciam como os dois lados de uma mesma moeda, sendo impossível separar a ambos. Essa realidade tem sua legitimação no fato de que para alcançar a santidade era necessário seguir em tudo a Cristo, não apenas vivendo como ele, mas sofrendo o martírio e enfrentando a morte como ele o havia feito. Mas, muito embora alguns chegassem mesmo a desejar a “glória” de serem perseguidos para defender sua fé em Cristo, a nem todos os adeptos da nova religião eram concedidas as “dores gloriosas”

⁸⁴ LEVI, Giovanni. Usos da Biografia. In: FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, pág. 182.

⁸⁵ Tal análise será retomada também no terceiro capítulo do presente trabalho.

do martírio. A perseguição generalizada empreendida pelos romanos aos cristãos ao longo dos quatro primeiros séculos da era cristã tornava qualquer um que se decidisse por assumir publicamente sua fé em Cristo candidato ao martírio e à morte, mas isso não significava necessariamente que aquele que se confessou cristão fosse ser martirizado, embora sofresse uma série de restrições na vida civil, política e social. Por isso, a comunidade cristã passou a conceder o título de “santo” não apenas aos mártires propriamente ditos, mas também a um número considerável de “corajosos cristãos” que confessavam publicamente e perante as autoridades, sua fé no Cristo crucificado, sofrendo assim as conseqüências decorrentes de sua atitude. Dessa forma, entre os primeiros cristãos, o patamar da santidade e o conseqüente culto à sua pessoa estavam reservados à essas duas espécies de santos: os mártires e os confessores ⁸⁶.

Ao império pagão que perseguia os cristãos, seguiu-se um império cristão com hábitos pagãos e, nesse contexto, apareceram os primeiros ascetas e fundadores de ordens religiosas, uma nova gama de santos, agora não mais os “perseguidos da religião”, mas homens e mulheres que se sujeitavam às mais sofríveis penitências para a maior glória de Deus, ao mesmo tempo em que procuravam oferecer aos cristãos modelos “adequados” de vida cristã. Com o fim das perseguições romanas, aos mártires sucederam-se os ascetas como “heróis da fé”, incluídos como confessores no patamar dos santos ⁸⁷.

Já a partir do século V, os bispos passaram a assumir um papel cada vez mais direto na supervisão desses cultos emergentes. Ao longo desse período, a devoção dos santos difundia-se e ampliava-se com vigor surpreendente e a própria Igreja Católica sentiu a necessidade de tomar as rédeas desse processo de “construção” e reconhecimento de novos santos, tentando evitar o que alguns autores consideram como um “retorno ao paganismo”, configurado na idolatria generalizada de homens e mulheres que poderiam rivalizar com a imagem do Cristo ⁸⁸. O assentimento do papa começava também a estabelecer-se como legitimação, mas não era ainda condição indispensável para a permissão do culto local, embora alguns dos papas do período insistissem em afirmar sua

⁸⁶ WOODWARD, Kenneth L. **A Fábrica de Santos**. São Paulo: Editora Siciliano, 1992, págs. 52-64.

⁸⁷ DOUILLET, J. **Que é um santo?** Enciclopédia do católico no século XX. São Paulo: Flamboyant, 1960, pág. 75.

⁸⁸ WOODWARD, Kenneth L. **Op. Cit.** e DOUILLET, J. **Op. Cit.**

primazia na canonização. Essa seria uma disputa que levaria ainda alguns anos para se resolver.

Um dos mais quentes cenários dessa disputa foi a Europa ocidental dos séculos XII e XIII. O Ocidente medieval foi, ao longo desse período, o palco de profundas transformações, tanto de ordem material, com o progresso comercial e a urbanização, quanto intelectuais, com o surgimento das universidades, e religiosas, o que se configurou de forma mais expressiva no surgimento das Ordens Mendicantes, que procuravam atender às novas necessidades religiosas às quais as antigas ordens monásticas já não conseguiam responder⁸⁹. Esse foi o momento do aparecimento de novos santos, e dentre eles, daquele que seria um dos mais emblemáticos personagens medievais: São Francisco de Assis. Atuando entre os leigos e vivendo na mais austera pobreza, em oposição aos monges enclausurados em ricos mosteiros, Francisco oferece à Igreja o modelo de uma vida verdadeiramente apostólica, o que leva o historiador Jacques Le Goff a se perguntar se, “quando morre, Francisco pensa ter fundado a última comunidade monástica ou a primeira fraternidade moderna”⁹⁰.

A difusão e a reforma das ordens religiosas, assim como os perigos de um cristianismo popular excessivamente apegado às suas crenças e devoções, levaram a Igreja, principalmente através de Concílios, a tentar tomar as rédeas da confirmação dos dogmas cristãos e das manifestações religiosas populares. Uma primeira tentativa de concentrar nas mãos do papado o processo de canonização daqueles que eram considerados santos, deu-se ainda no século XII, com a figura do papa Alexandre III. Em 1170, o pontífice decretou que ninguém, fosse qual fosse sua fama de santidade, poderia ser objeto de veneração local sem a autorização de Roma⁹¹. Dando seqüência a essa política, o papa Gregório IX reafirmou, em 1234, a legitimação da Igreja sobre as causas dos santos. Esse processo atingiu seu ponto alto no século XVII, durante o pontificado de Urbano VIII, quando o papado conseguiu finalmente o controle absoluto do mecanismo da criação de santos, concedendo, no entanto, o benefício da prescrição centenária, que reconhecia como legítimas as canonizações anteriores a 1534⁹².

⁸⁹ FRANCO Jr, Hilário. **Apresentação** à Legenda Áurea. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003, pág. 13.

⁹⁰ LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. São Paulo: Recordo, 2001, pág. 39.

⁹¹ WOODWARD, Kenneth L. **Op. Cit.**, pág. 64.

⁹² DOUILLET, J. **Op. Cit.**, pág. 83.

2.3 Santidade: do modelo medieval aos santos modernos

“Consideremos todos, meus Irmãos, o Bom Pastor que, para salvar suas ovelhas, As ovelhas do Senhor seguiram-no na tribulação, na perseguição, no opróbrio, na fome, na sede, na enfermidade, na tentação e em todo o mais, e receberam por isso do Senhor a vida eterna. É pois uma grande vergonha para nós outros servos de Deus, terem os santos praticado tais obras, e nós querermos receber honra e glória somente por contar e pregar o que eles fizeram”.
São Francisco de Assis.

Nesse trecho das *Admoestações*, São Francisco de Assis, exortando os cristãos à santidade, nos revela a essência dessa busca por uma vida santa que, mesmo variando de acordo com o contexto, primou sempre pela imitação de Cristo. Nos diferentes contextos históricos encontramos diferentes aspectos da vida de Cristo sendo ressaltados como o núcleo de uma vida exemplar. Assim, foram enfocados constantemente seu martírio, sua humildade, sua obediência, sua pobreza, sua castidade, sua paixão; elementos estes que tornaram-se, cada qual, pilares dos distintos modelos de santidade que sucederam-se ao longo dos séculos.

Le Goff, ao analisar São Francisco de Assis, salientou a presença desses elementos na construção da figura santa do fundador dos franciscanos. Seu contexto assemelha-se, em grande medida, ao conturbado período em que viveu e atuou Inácio de Loyola. O momento em que viveu Francisco foi também um tempo de reformas, de desenvolvimento demográfico e econômico e de rápida urbanização. À tão significativas transformações, a Igreja e o mundo eclesiástico não poderiam manter-se imunes. Mais uma vez, como aconteceria nos séculos XV e XVI, os primeiros indícios de reforma na Igreja foram ainda anteriores às grandes revoluções do ambiente externo à instituição, embora também aqui não alcançassem uma expressiva visibilidade até depois das transformações do meio secular. A reforma levada a cabo durante o pontificado de Gregório VII (1073-1085) procurou, em primeiro lugar, libertar a Igreja medieval do jugo dos poderes feudais, para que ela pudesse atuar com maior liberdade e independência. De acordo com Le Goff, o movimento representou também uma espécie de retorno às origens, buscando a realização de uma vida verdadeiramente apostólica⁹³. Embora não conhecesse ainda nada que atingisse as proporções do cisma protestante, a Igreja enfrentou nesse período um “perigoso

⁹³ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.**, pág. 27.

inimigo”: o crescimento dos movimentos de leigos configurados como heréticos, representando uma série de ameaças aos dogmas do catolicismo. E foi nesse contexto que Francisco resolveu abandonar a sua vida de jovem com um futuro rico e promissor para oferecer aos cristãos uma nova alternativa de vida. Os franciscanos, assim como mais tarde fariam os jesuítas, também atuaram no meio do povo, pregando e exortando com exemplos os fiéis a seguirem Cristo, apresentando-lhes sua experiência como modelo. Ofereceram conforto e uma vida de amor a Deus pela pobreza e humildade, mas não tomaram parte direta em “reformas institucionais”. Como atestou Le Goff, Francisco, “se, apesar das dilacerações e dos choques, permaneceu fiel à Igreja, por humildade, por veneração aos sacramentos cuja administração reclama um corpo de ministros diferentes e respeitados, recusou significativamente, na sua fraternidade e tanto quanto possível na sua ordem nascente, a hierarquia e a prelazia”⁹⁴. Muito diferente do que fariam, mais de 300 anos depois, os jesuítas de Inácio de Loyola.

No entanto, Francisco foi um desses “homens santos” que procurou, à sua maneira, disseminar sua santidade. Le Goff constrói o modelo dessa santidade franciscana, que foi um dos principais modelos inicianos nos primeiros anos de sua caminhada, a partir da penitência, da pobreza, da humildade, da pureza, da oração e, por fim, do amor⁹⁵. Todos esses elementos estão presentes, em maior ou menor grau, nas figuras dos santos do período medieval, mas atingiram, em Francisco, um grau que o diferencia dos demais. Segundo Le Goff, a própria santidade sofreu uma evolução na sua concepção a partir dos franciscanos, os quais estabeleceram um modelo “evangélico”, fundado sobre o ascetismo, a pobreza e o zelo pastoral, no qual os milagres não constituíam condição para ser santo, mas sim a manifestação das virtudes em sua vida. Esse seria o traço essencial da santidade franciscana. Para Le Goff, São Francisco contribuiu de forma significativa para impor um modelo de santidade em que a imitação cristológica tem grande parte e em que predominam a humildade, a pobreza, a simplicidade⁹⁶.

Essa mudança na concepção de santidade, que começa a delinear-se ainda em São Francisco, será aprofundada na época moderna. O clima religioso dos séculos XV e XVI ofereceu um novo momento propício para novas interpretações da vida religiosa, e para a

⁹⁴ **Idem**, pág. 38.

⁹⁵ **Idem**, págs. 231-237.

⁹⁶ **Idem**, pág. 237.

consolidação dos novos modelos dessa vivência cristã. Essa transição não se deu de forma repentina e não constituiu necessariamente uma ruptura com o modelo anterior. Foi mais uma espécie de adaptação à uma nova realidade, o que pode ser sentido no próprio exemplo de santo Inácio de Loyola.

Depois de sua conversão no castelo de Loyola, Inácio passou a almejar a santidade⁹⁷. Nesse sentido, recorreu aos modelos que lhe eram mais familiares: os santos e santas da *Legenda Áurea*, e, dentre eles, o próprio Francisco de Assis. Em sua *Autobiografia* os elementos tradicionais da hagiografia se mostram presentes em diversas passagens, como poderemos analisar a seguir.

Em todos os relatos hagiográficos, pode-se identificar na vida desses homens e mulheres um momento crucial, um divisor de águas que separa o homem cristão do homem santo. Para Inácio esse momento se deu através de uma visão, que ele descreveu em sua *Autobiografia*: “*Estando de vigília uma noite, viu claramente uma imagem de Nossa Senhora com o menino Jesus. Desta visão recebeu grande consolo e sentiu um desgosto enorme por sua vida passada, especialmente nas coisas da carne. E lhe pareceu que de repente lhe foram arrancadas de sua alma todas as impressões que até então ali estiveram gravadas*”⁹⁸. A partir de então Inácio optou por despojar-se de sua vida de cavaleiro mundano para tornar-se um cavaleiro de Cristo.

E de que forma poderia ele concretizar esse ideal? Nada lhe parecia mais adequado que uma peregrinação a Jerusalém, um novo apostolado no qual arriscaria sua vida para “reconquistar” a Terra Santa. Segundo suas palavras, “*tudo o que desejava fazer, logo que se recuperasse, era ir a Jerusalém [...] com tantas disciplinas e tantas abstinências quantas um espírito generoso, inflamado por Deus, apenas deseja fazer*”⁹⁹. Mas antes de realizar tal peregrinação, sentiu que precisava purificar-se de seus pecados, para o que recorreu à penitência. Inácio trilhava seu caminho rumo à santidade, embora estivesse nesse momento,

⁹⁷ Cabe nesse momento retomar as palavras de Rosa Amanda Strausz ao analisar a vida de Santa Tereza de Jesus, quando a autora afirma que “é preciso que não se confunda a busca da santidade – um conjunto de atitudes que visam ligar estreitamente a alma a Deus – com o reconhecimento oficial da santidade – um processo político-religioso levado a cabo pela Igreja”. STRAUSZ, Rosa Amanda. **Teresa**. A santa apaixonada. São Paulo: Objetiva, 2003, pág. 83. Inácio desejava sim tornar-se um modelo reconhecido de homem santo, mas isso não implicava necessariamente em um desejo de que à sua morte sucedesse a canonização.

⁹⁸ LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 35.

⁹⁹ **Idem**.

ainda muito impregnado dos ideais de honra e do desejo de assinalar-se que havia dirigido suas ações como nobre e cavaleiro. Segundo o próprio Loyola,

“Estava cego, ainda que com grandes desejos de servir-lhe [a Deus] em tudo o que conhecesse, e assim determinava-se a fazer grandes penitências, não tendo já tanto a satisfazer por seus pecados, se não para agradar a Deus. E assim, quando se decidia a fazer alguma penitência que fizeram os Santos, propunha-se de fazer a mesma, e ainda mais. E nestes pensamentos tinha toda sua consolação, não almejando a coisa nenhuma interior, nem sabendo que coisa era humildade, nem caridade, nem paciência, nem discricção para regular ou medir essas virtudes, já que toda sua intenção era fazer destas obras grandes exteriores, porque assim as haviam feito os Santos para a glória de Deus”¹⁰⁰.

Com essas convicções partiu Inácio para Manresa. Despojando-se de suas vestes de nobre cavaleiro, *“as deu a um pobre, e vestiu-se de suas desejadas vestes”¹⁰¹*, passando a viver de esmolas em uma gruta nos arredores da cidade, onde passaria um longo período dedicando-se a mortificações e orações sem fim, porque assim haviam feito os santos.

Nesse momento, vieram as primeiras perturbações espirituais, outro ponto clássico nos principais relatos hagiográficos. O penitente de Manresa, que já ficara conhecido nos arredores da cidade, *“começou a ter grandes variações em sua alma, achando-se às vezes tão desolado, que não encontrava gosto nem em rezar, nem em ouvir missa, nem outra oração nenhuma que fizesse; e outras vezes sentia o contrário disto, e tão subitamente, que pareciam haver-lhe tirado a tristeza e a desolação, como quem tira uma capa dos ombros de alguém”¹⁰²*. Não sabendo como lidar com o turbilhão de sentimentos que pareciam arrebatá-lo a alma, dos quais não conhecia sequer a origem, Inácio passava os dias em oração, pedindo a Deus que viesse em seu socorro, ou então que tirasse-lhe a vida e o levasse para junto de si.

Essa experiência de Inácio não foi um fato isolado no século XVI. O próprio Lutero havia passado situação análoga e, entre os católicos não faltava quem descrevesse sensações semelhantes. Santa Teresa de Jesus, a primeira Doutora da Igreja, foi uma dessas personalidades cujos arrebatamentos causaram-lhe, a princípio, grandes perturbações. Suas

¹⁰⁰ **Idem.**

¹⁰¹ **Idem**, pág. 41.

¹⁰² **Idem**, pág. 44.

visões não foram em nada inferiores às de Inácio e sua descrição do encontro com o anjo nos dá a medida da profundidade dessas experiências:

*“Eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal, o que só muito raramente acontece. [...] Era pequeno e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia o dos anjos muito elevados que se abrasam. [...] Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o tirava, parecia-me que as entranhas eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu gemia, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma não desejava que tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus”*¹⁰³.

No entanto, Teresa parecia saber melhor do que ninguém que era Deus que se manifestava em seus transes, mesmo quando seus confessores recomendavam-lhe tomar cuidado com aquelas que poderiam ser manifestações do demônio. Inácio não tinha, a princípio essa certeza. E isso o perturbava de forma constante e intensa. No entanto, perseverando na oração, *“começaram-lhe a abrir os olhos do entendimento [...] tanto de coisas espirituais, como de coisas da fé e das letras [...] E isto foi de tal maneira que [...] que le parecia como se fosse outro homem e tivesse outro intelecto, que não tinha antes”*¹⁰⁴. A partir desse momento, teria adquirido, segundo consta em sua *Autobiografia*, o juízo necessário para discernir as visões de deus daquelas que lhes eram enviadas pelo seu inimigo maior.

Nesse momento Inácio decidiu que estava pronto para realizar enfim sua peregrinação, e partiu rumo à Jerusalém. Não lhe sendo permitido, no entanto, permanecer na Terra Santa, o peregrino retornou à Espanha, onde passou a dedicar-se à pregação e à aplicação de seus *Exercícios Espirituais*. Problemas com a Inquisição espanhola levaram-no à prisão, onde permaneceu até que fosse atestada sua inocência, embora lhe fosse pedido para não continuar com suas pregações.

A partir desse momento podemos perceber uma mudança na direção da caminhada inaciana rumo à santidade. Ficava cada vez mais claro que o contexto da modernidade não

¹⁰³ STRAUSZ, Rosa Amanda. **Op. Cit.**, pág. 146.

¹⁰⁴ LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 49.

parecia propício aos santos nos moldes antigos. A necessidade mais urgente, do ponto de vista da Igreja ameaçada pela contestação de seus dogmas, feita principalmente pelos protestantes, não era de santos abnegados que vivessem eternamente na penitência e no isolamento, mas de santos militantes, homens que se dispusessem a arregaçar as mangas e engajar-se nessa luta pela reforma do catolicismo e seu fortalecimento.

Com o intuito de melhor preparar-se para aquela que parecia sua nova missão, Inácio dedicou-se com afinco aos estudos. Para auxiliar a Igreja nesse momento em que tantos a acusavam não bastava viver de penitências e pregações, era necessário tomar a sua defesa e, para isto, seria necessário que Loyola aprimorasse os seus conhecimentos, para que pudesse discutir em um mesmo nível com homens de letras como eram muitos dos acusadores da Igreja Católica. Essa lição que acabara de aprender, Inácio irá transmiti-la, mais tarde, a seus discípulos e companheiros, padres de sua Companhia:

“Procurem todos ter às mãos aqueles pontos de dogma controversos com os hereges, sobretudoos nesses tempos, e nos lugares onde se encontram, e quando for oportuno, afirmem e confirmem a verdade católica com as pessoas que tratam, e impugnem os erros, e aos duvidosos e vacilantes, fortifiquem-nos tanto nos sermões e lições, como nas confissões e conversas particulares”¹⁰⁵.

Nesses novos rumos de sua caminhada, a escrita passou a ser elemento de fundamental importância. Foi através dela que Inácio aglutinou em torno de si um importante grupo de homens dedicados à reforma da Igreja e à conquista de novas almas para Cristo. A maneira pela qual nosso autor desenvolveu essa escrita, e de que forma ele pretendia usá-la na elaboração e concretização de seus projetos de renovação do catolicismo é o que nos dedicaremos a estudar a seguir.

¹⁰⁵ LOYOLA, Inácio de. *Cartas e Instruções*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 769.

CAPÍTULO III: A ESCRITA INACIANA

A escrita, como foi demonstrado no capítulo anterior, fazia parte da vida de Inácio desde a época de sua convalescença em Loyola, e assumiu um papel de grande importância na segunda fase da vida do fundador da Companhia de Jesus. A maior parte de seus escritos do período, inclusive um considerável número de cartas, caracterizava-se por um estreito vínculo entre escrita e devoção. Inácio, quando escrevia suas cartas, seus *Exercícios Espirituais*, suas *Constituições*, ou ainda, quando ditava sua *Autobiografia*, procurava, acima de tudo, construir modelos que pudessem servir como exemplos de vida cristã e guias de caminhada espiritual.

No presente capítulo, investigamos a maneira pela qual essa construção se desenvolveu naquelas que consideramos suas principais obras: os *Exercícios Espirituais*, as *Constituições da Companhia de Jesus* e a *Autobiografia*.

3.1 Escrita e devoção: os Exercícios Espirituais.

O pequeno livro dos *Exercícios Espirituais*, que teve suas primeiras páginas escritas ainda em Manresa, pode ser considerado como o primeiro fruto da conversão de Inácio, além de uma manifestação do desejo de transmitir aos outros sua experiência, servindo de exemplo para aqueles que desejassem se tornar cavaleiros de Cristo. Sua vivência como penitente havia lhe mostrado que o homem poderia, pela sua própria força de vontade, dominar os impulsos mundanos e fazer-se merecedor da graça divina, e os chamados “*exercícios espirituais para vencer a si mesmo e ordenar sua vida, sem determinar-se por afeição alguma que desordenada seja*”¹⁰⁶ foram a forma encontrada por Inácio para dividir com os outros a sua descoberta. Nesse sentido, mais que um conjunto de normas ou regras a serem seguidas ao longo de quatro semanas de retiro espiritual, o livro traz o testemunho de vida de um homem que teve em sua alma o cenário de um combate espiritual entre o bem e o mal, e que havia finalmente triunfado sobre seus desejos e dominado suas vontades. Aquele que seria, de acordo com Daniel-Rops, “o mais eficiente manual de ação e de

¹⁰⁶ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Obras Completas de San Ignacio de Loyola**. Madrid: BAC, 1952, pág. 160.

conquista que jamais possuiu a Igreja”¹⁰⁷, configurou-se como o principal instrumento através do qual Inácio e seus jesuítas deram início ao recrutamento e reforma de almas que seria uma de suas principais características ao longo dos tempos. Para renovar o homem, Inácio utilizou o método que havia experimentado com sucesso em sua própria vida e que havia aplicado, com igual sucesso, em seus companheiros. Inácio de Loyola e seus jesuítas incorporaram de forma definitiva e eficiente os princípios desse movimento de renovação que agitava a alma católica e tornaram-se importantes instrumentos dessa reforma tão necessária das instituições e dos costumes.

O livro dos *Exercícios* começa com uma série de “*anotações para tomar alguma inteligência nos exercícios espirituais que se seguem, e para ajudar-se assim o que os há de dar, como aquele que os há de receber*”¹⁰⁸, nas quais Inácio expõe a natureza e o fim dos *Exercícios*, o modo de proceder na sua aplicação, a conduta requerida ao exercitante e uma série de recomendações para que o diretor possa adaptá-los às necessidades e disponibilidades de seus discípulos¹⁰⁹. É nessa espécie de “prefácio” que Loyola estabelece o paralelo entre os exercícios corporais, destinados a treinar o corpo, e os exercícios espirituais para treinamento da alma.

*“Porque assim como o passear, caminhar e correr são exercícios corporais, pela mesma maneira todo modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas, e depois de retiradas, para buscar e achar a vontade divina na disposição de sua vida para a saúde da alma, se chamam exercícios espirituais”*¹¹⁰.

O corpo da obra divide-se em quatro partes fundamentais, que correspondem às quatro semanas de exercícios. Na primeira semana, Inácio anuncia como fim do homem o “*louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor, e assim fazendo, salvar sua alma*”¹¹¹, e propõe ao exercitante que realize um exame particular e cotidiano e um exame geral de consciência, ambos destinados a melhor preparar-lhe a alma para as meditações e

¹⁰⁷ DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja do Renascimento e da Reforma**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1969, pág. 45.

¹⁰⁸ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág.154.

¹⁰⁹ Os *Exercícios* deveriam ser feitos tendo como guia um diretor espiritual, encarregado de adaptá-los às necessidades particulares dos discípulos, além supervisionar o “recruta espiritual”, impedindo um descontrole que poderia trazer novos problemas com a Inquisição.

¹¹⁰ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 153.

¹¹¹ **Idem**, pág. 161.

contemplações posteriores. As meditações são os pontos fundamentais dessa primeira semana e Loyola não poupa esforços para torná-las o mais real possível. No quinto exercício, ou meditação do inferno, o exercitante é convidado a

*“Ver com a vista da imaginação os grandes fogos, e as almas como em corpos ígneos [...] a ouvir com os ouvidos os prantos, gemidos, vozes, blasfêmias contra Cristo nosso Senhor e todos os seus santos [...] a sentir com o olfato o humo, enxofre, sentina e coisas pútridas [...] a degustar as coisas amargas, assim como lágrimas, tristeza e o verme da consciência e, por fim, a tocar com o tato como os fogos tocam e abrasam as almas”*¹¹².

De acordo com o autor Fullop-Muller, “o noviço [...] é levado a experimentar o céu e o inferno, com todos os seus sentidos em abençoada delícia e em dor queimante, de modo que a diferença entre bem e mal permaneça indelevelmente marcada na sua alma”¹¹³.

Depois de meditar sobre o pecado e o inferno, o exercitante é levado, na segunda semana de retiro, a refletir sobre os principais mistérios da vida de Cristo, desde a Encarnação até sua entrada na cidade de Jerusalém. No quarto dia é proposta a célebre *“meditação das duas bandeiras, uma de Cristo, sumo capitão e Senhor nosso; a outra de Lúcifer, mortal inimigo de nossa natureza humana”*¹¹⁴, considerada por autores como Fullop-Müller e Daniel-Rops o auge dos *Exercícios*¹¹⁵. O primeiro passo dessa meditação é visualizar o cenário da batalha, que *“será aqui ver um grande campo de toda aquela região de Jerusalém, onde o sumo capitão geral dos bons é Cristo nosso senhor”* e *“outro campo na região da Babilônia, onde o caudilho dos inimigos é Lúcifer”*¹¹⁶. Os discípulos devem então fazer sua escolha: entregar-se à *“figura horrível e espantosa”* do demônio em sua *“grande cátedra de fogo”*¹¹⁷ ou atender ao chamado do *“Senhor de todo o mundo”* que *“escolhe tantas pessoas, apóstolos, discípulos etc., e os envia pelo mundo todo, espalhando sua sagrada doutrina por todos estados e condições de pessoas”*¹¹⁸.

¹¹² **Idem**, pág. 174.

¹¹³ MÜLLER, René F. **Os jesuítas: seus segredos e seu poder**. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Livraria da Globo, 1946, pág. 258.

¹¹⁴ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 186.

¹¹⁵ MÜLLER, René F. **Op. Cit.**, pág. 259; DANIEL-ROPS. **Op. Cit.**, pág. 50.

¹¹⁶ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 186.

¹¹⁷ **Idem**.

¹¹⁸ **Idem**.

A terceira semana destina-se às meditações sobre a paixão e morte de Cristo, na qual o exercitante deve esforçar-se por “*entristecer-se e condoer-se de tanta dor e de tanto padecer de Cristo nosso Senhor*”¹¹⁹, considerando que “*tudo isto padece por meus pecados, etc., e o que devo eu fazer e padecer por ele*”¹²⁰.

Essa identificação com o Cristo sofredor foi uma das soluções encontradas para amenizar os sentimentos de angústia e desorientação espiritual¹²¹ que perturbaram as almas nos séculos XV e XVI. O juízo final e os suplícios infernais foram, de acordo com Delumeau, “o grande tema da Idade Média a findar”¹²², estando presentes tanto nos sermões de pregadores exaltados como largamente representados na iconografia do período. Nesse sentido, sentindo-se condenados pelo pecado, e desconfiando das soluções meramente humanas¹²³, os homens voltaram, então, seu olhar a Deus, e mais ainda, ao “Deus feito homem que veio expiar os pecados do mundo”¹²⁴. Os sofrimentos de Cristo ofereciam aos cristãos o exemplo de resignação recompensada, ao mesmo tempo em que lembravam aos homens a plenitude do amor divino, que não hesitou em deixar padecer Seu Filho Único em prol da salvação da humanidade. Inácio tinha consciência do poder dessa evocação da paixão do Salvador na conversão dos fiéis, e não hesitou em usá-la na construção de sua estratégia para angariar recrutas para o exército de Cristo.

Na seqüência, a quarta e última semana é dedicada à alegria e ao gozo da glória do Cristo ressuscitado, seguida por uma “*contemplação para alcançar o amor*”¹²⁵. O livro termina com uma série de regras sobre o discernimento dos espíritos, sobre a distribuição de esmolas, sobre os escrúpulos e, por fim, sobre “*o sentido verdadeiro que na Igreja militante devemos ter*”¹²⁶.

Os *Exercícios* não foram escritos de uma só vez, e não estavam ainda terminados quando Inácio partiu de Manresa rumo à sua nova vida. Acerca de sua composição, possuímos um parágrafo, no fim da *Autobiografia* que nos explica como nasceram e como se desenvolveram pouco a pouco, frutos da experiência e da introspecção: “*os Exercícios,*

¹¹⁹ **Idem**, pág. 198.

¹²⁰ **Idem**, pág. 199.

¹²¹ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, pág. 60.

¹²² **Idem**, pág. 62.

¹²³ MULLET, Michael. **A Contra-Reforma**. Lisboa: Gradiva, 1985, pág. 23.

¹²⁴ DELUMEAU, Jean. **Op. Cit.**, pág. 64.

¹²⁵ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, págs.204-206.

¹²⁶ **Idem**, pág. 235.

não os fizera todos de uma vez, mas que algumas coisas que observava em sua alma e achava úteis, parecia-lhe que também poderiam ser úteis a outros e assim as punha por escrito, verbi gratia, o de examinar a consciência” ¹²⁷.

O cerne do livro e o desenvolvimento das quatro semanas de meditação estão impregnados de referências à experiência inaciana como penitente na pequena cidade espanhola, mas as reflexões finais, principalmente aquelas que se referem ao “sentir com a Igreja militante”, são fruto das inquietações de um diretor de almas¹²⁸ preocupado em reforçar os principais dogmas de uma instituição ameaçada, elementos estes que não faziam ainda parte de suas preocupações nos primeiros anos da conversão. Escritas como uma espécie de apêndice aos *Exercícios*, essas reflexões funcionavam como critérios para a atuação do jesuíta na evangelização, procurando instrumentalizá-lo para operar naquele ambiente de reformas que foi o século XVI.

A obediência e a disposição são as duas primeiras recomendações de Inácio, para quem *“devemos ter o ânimo aparelhado e pronto para obedecer em tudo a verdadeira esposa de Cristo nosso Senhor, que é a nossa santa mãe Igreja hierárquica”* ¹²⁹. Reforçando os principais dogmas da Igreja Católica, Loyola exorta seus leitores à *“exaltar as relíquias de santos fazendo veneração a elas, e oração a eles”* ¹³⁰; *“exaltar ornamentos e edifícios de igrejas; bem como imagens, e venera-las segundo o que representam”* ¹³¹; *“sempre ter para em tudo acertar, que o branco que eu vejo, acreditar que é negro, se a Igreja hierárquica assim o determina, acreditando que entre Cristo nosso senhor, esposo, e a Igreja sua esposa, é o mesmo espírito que nos governa e rege para a saúde de nossas almas”* ¹³²; enfim, *“exaltar todos os preceitos da Igreja, tendo a disposição pronta para buscar razões em sua defesa e de nenhuma maneira em sua ofensa”* ¹³³.

Essa exaltação da infalibilidade da Igreja e da necessidade de obediência a esta instituição parece ser uma resposta às “inovações” luteranas, opondo-se Loyola a um dos pilares do protestantismo: o sacerdócio universal. A negação da necessidade dos sacerdotes como mediadores entre Deus e a humanidade pregada pelos protestantes libertava o homem

¹²⁷ **Idem.**

¹²⁸ DANIEL-ROPS, Henri. **Op. Cit.**, pág. 48.

¹²⁹ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 235.

¹³⁰ **Idem**, pág. 236.

¹³¹ **Idem.**

¹³² **Idem**, pág. 237.

¹³³ **Idem**, pág. 236.

da situação de dependência em que se encontrava em relação à Igreja Católica e seus representantes. Lutero, assim como os demais reformadores, perguntava-se se a Igreja, que tantos erros cometera, seria de fato detentora da verdade ¹³⁴. De acordo com Delumeau, parecia a muitos que “um cristão isolado – fosse ou não fosse padre – poderia ter razão contra um Concílio inteiro, caso Deus Se dignasse a ilumina-lo” ¹³⁵. Loyola jamais negou que o homem, iluminado pela luz divina, pudesse alcançar o entendimento das coisas espirituais; mas afirmou, em mais de um momento, que esse entendimento só poderia se dar em acordo com a doutrina da Igreja. Caso suas convicções entrassem em conflito com os dogmas católicos, o bom cristão deveria reconhecer sua pequenez, e abandonar suas certezas em prol das verdades da Igreja.

Outra das questões controvertidas na discussão entre católicos e protestantes, a doutrina da predestinação, é o que encerra essa série de regras, que, por sua vez, encerram os *Exercícios Espirituais*.

“Não devemos falar muito da predestinação por via de costume; mas se de alguma maneira e algumas vezes se falar, assim se fale de forma que o povo simples não venha a cair no erro, com às vezes costuma cair, dizendo: se tenho de ser salvo ou condenado, já está determinado, e fazendo o bem ou o mal, não pode ser já outra coisa; e com isto se descuidam das obras que conduzem à saúde e proveito espiritual de suas almas” ¹³⁶.

A importância desse pequeno livro, que se tornou a base de toda a instituição jesuítica na reforma da Igreja é sintetizada por Daniel-Rops ao concluir que, “parecendo trabalhar unicamente na reforma do homem interior, Santo Inácio obtém como resultado formar um tipo de homem de ação, cuja eficiência procederá diretamente do esforço realizado no plano da consciência” ¹³⁷ e que, mais tarde, vai aplicá-lo ao serviço de Deus e da Igreja. Depois de “recrutados” estes homens, Inácio preocupar-se-ia então com a melhor forma de fazê-los perseverar em seus projetos, organizando um bem elaborado plano de ação para sua nova “milícia”.

¹³⁴ DELUMEAU, Jean. **Op. Cit.**, pág. 76.

¹³⁵ **Idem.**

¹³⁶ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 237.

¹³⁷ DANIEL-ROPS, Henri. **Op. Cit.**, pág. 53.

3.2 Escrita e plano de ação: as Constituições da Companhia de Jesus.

Quando, em 1534, fizeram votos os primeiros jesuítas, a Companhia de Jesus era ainda uma “reunião de amigos”, movidos todos pelos mesmos propósitos e vindos de uma experiência comum de espiritualidade elevada e fervor apostólico. Muito embora desejassem espalhar a doutrina pelo mundo, não poderiam imaginar que seu empreendimento fosse atingir tão elevadas proporções. Mas, como já foi dito anteriormente, o contexto europeu e a necessidade que a Igreja Católica tinha de novos militantes em prol de sua causa, acabaram por favorecer a expansão da ordem, que em pouco tempo veio a tornar-se uma das maiores ordens religiosas da Europa.

A 27 de setembro de 1540, pela bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae* foi fundada canonicamente a Companhia de Jesus, confirmando pública e solenemente a ordem durante tantos anos sonhada por Inácio. Embora a mesma bula traçasse as linhas mestras de sustentação da Companhia, faltavam-lhe ainda elementos para consolidar o novo empreendimento, e o primeiro passo seria dar à Ordem um chefe dotado de autoridade. Por voto unânime de seus companheiros, Inácio foi eleito, em 1541, primeiro geral da Companhia e, como tal, ficou encarregado de redigir as *Constituições* da nova ordem nascente. Assim como no caso dos *Exercícios*, sua gestação foi lenta e fruto de muita reflexão, como afirmou Loyola em sua *Autobiografia*:

*“Quando dizia Missa tinha muitas visões; e quando fazia as Constituições as tinha também muito freqüentemente, a agora podia afirma-lo mais facilmente, porque escrevia diariamente o que lhe passava pela alma e o achava agora escrito [...] Na maioria eram visões que via em confirmação de alguma das Constituições [...] O modo que observava quando fazia as Constituições era dizer Missa cada dia e representar a Deus o ponto que tratava e fazer sobre ele oração e sempre fazia a oração e a Missa com lágrimas”*¹³⁸.

Tendo como base os preceitos e as experiências contidas nos *Exercícios Espirituais*, as *Constituições* estabeleciam as regras gerais da conduta jesuítica. A primeira parte constitui-se em um *exame geral que se há de propor a todos os que pedirem ser*

¹³⁸ LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 111.

*admitidos na Companhia de Jesus*¹³⁹, no qual aparece uma apresentação dos fins da Ordem, passando pelos três votos principais: a obediência, a pobreza e a castidade, e no qual se apresentam também as dificuldades e os obstáculos a serem enfrentados.

*“O fim desta Companhia é não somente atender à salvação e perfeição das almas próprias com a graça divina, mas com a mesma procurar intensamente ajudar à salvação e perfeição das [almas] dos próximos. Para melhor conseguir esse fim, fazem-se nela três votos, de obediência, de pobreza e castidade; assim entendendo a pobreza que não se quer nem se pode ter lucro algum para sua sustentação, nem para outra coisa”*¹⁴⁰.

Segue-se uma exposição das aptidões necessárias para se tornar um jesuíta e dos motivos para a não aprovação de determinados candidatos. Uma das características exigidas logo nesse primeiro momento é a disponibilidade *“para ir onde quer que Sua Santidade lhe enviar, entre fiéis ou infiéis, sem escusas e sem demandar viático algum, para coisas que concernem ao culto divino e ao bem da religião cristã”*¹⁴¹. Seguindo o exemplo oferecido pelo próprio Inácio e seus primeiros Companheiros, aquele que desejasse tornar-se um jesuíta *“deveria distribuir todos os bens temporais que tiverem, e renunciar e dispor dos que esperarem”*¹⁴², bem como *“fazer conta de deixar o pai e a mãe e irmão e irmãs, e tudo quanto tinha no mundo. [...] como quem morreu para o mundo e para o amor próprio, e vive para Cristo nosso Senhor somente, tendo a Ele em lugar de pais e irmãos e de todas as coisas”*¹⁴³. Dessa forma, *“onde os primeiros da Companhia passaram por necessidades e maiores penúrias corporais, os outros que vierem para ela, devem procurar por chegar o quanto puderem aonde os primeiros chegaram”*¹⁴⁴.

Na seqüência, as três primeiras partes das *Constituições* dedicam-se a detalhar os princípios da admissão e recusa de candidatos, bem como dos cuidados com a *“conservação na vocação dos que ficarem e do seu progresso no espírito”*¹⁴⁵. Na quarta parte, discorre Inácio sobre a formação dos jesuítas e o regime dos Colégios, sendo que a educação jesuítica incluía uma profunda formação filosófica e teológica, e todos os

¹³⁹ LOYOLA, Inácio de. *Constituciones de la Compañía de Jesus*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 369.

¹⁴⁰ **Idem**, págs. 370-1.

¹⁴¹ **Idem**, pág. 371.

¹⁴² **Idem**, pág. 380.

¹⁴³ **Idem**, pág. 382.

¹⁴⁴ **Idem**, pág. 386.

¹⁴⁵ **Idem**, pág. 427.

aprovados eram submetidos a um noviciado de dois anos. De acordo com o autor Ricardo Villoslada, Inácio estende o noviciado “a fim de assentar solidamente as bases da alta perfeição que deseja para seus filhos”¹⁴⁶, estendendo seu desejo de destacar-se entre os demais para sua obra maior, a Companhia de Jesus.

As obrigações pessoais dos incorporados, bem como suas obrigações para com o próximo são os objetos de reflexão, respectivamente, da sexta e sétima partes das *Constituições*. Entre as obrigações pessoais, merecem destaque os votos de pobreza, castidade e obediência, que ligam a Companhia à vivência dos santos.

A obediência cega aos superiores é um dos distintivos dos jesuítas, e constituía-se num dos pré-requisitos essenciais para qualquer interessado em fazer parte da ordem.

*“A qual todos se disponham muito a observar e a distinguir-se nela (a obediência); não somente nas coisas de obrigação, mas ainda nas outras, ainda que não se visse mais que um sinal da vontade do superior sem expresso mandamento, tendo diante dos olhos a Deus nosso criador e Senhor, por que se faz a tal obediência, e procurar proceder com espírito de amor e não repletos de temor; de modo que todos nos animemos para não perder nenhum ponto da perfeição que com sua divina graça possamos alcançar no cumprimento de todas as Constituições e em nossa maneira de agir com Nosso Senhor; em particular aplicando todas as nossas forças para a virtude da obediência, primeiro ao Sumo Pontífice e depois aos superiores da Companhia”*¹⁴⁷.

Apesar de todo esse cuidado recomendado com a seleção dos futuros jesuítas, a disposição de estarem prontos a serem mandados aonde quer que necessitassem de seus auxílios e a falta de uma centralização espacial poderiam ameaçar a unidade da nova ordem¹⁴⁸. Preocupando-se com essa ameaça de dispersão, Loyola dedicou a oitava parte de suas *Constituições* “ao que ajuda para unir os repartidos com sua cabeça e entre si”¹⁴⁹. Estabelecendo os pressupostos necessários para a manutenção da união e centralidade da Companhia, Inácio retornava à obediência, elemento essencial não apenas da oitava, mas de todas as demais partes das *Constituições*, como explicitado anteriormente.

¹⁴⁶ VILLOSLADA, R. **Santo Inácio de Loyola: Nova Biografia**. São Paulo: Loyola, 1991, pág. 484.

¹⁴⁷ **Idem**, pág. 492.

¹⁴⁸ LONDONO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo. Vol. 22, Nº 43, pág. 14.

¹⁴⁹ LOYOLA, Inácio de. *Constituciones de la Compañía de Jesus*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 520.

De acordo com o autor Fernando Londoño, a obediência e apelo pela disponibilidade deveriam caracterizar o jesuíta¹⁵⁰. Sobre isso, dizem as *Constituições* que todo jesuíta deveria estar preparado para pôr-se a caminho,

*“Quer sejam enviados para um lugar, quer para outro por ordem do Supremo Vigário de Cristo Nosso Senhor ou pelos superiores da Companhia, que igualmente têm para eles o lugar de sua divina Majestade [...] A intenção da Companhia no voto de lhe obedecer como a Supremo Vigário de Cristo sem alegar escusa de espécie alguma, foi podermos ser enviados para entre fiéis ou infiéis, a qualquer parte onde ele julgasse seria da maior glória divina e maior bem das almas. A Companhia entendeu que não foi feita para um lugar determinado, mas para ser dispersa pelas diversas regiões e países do mundo, e é seu desejo deixar ao Sumo pontífice o cuidado desta distribuição, a fim de melhor poder acertar”*¹⁵¹.

Mas é quando descreve as características indispensáveis àquele que ocuparia o posto de Geral da Companhia, que Loyola deixa transparecer com mais clareza o seu modelo de santidade e vivência cristã, que deveria guiar os passos de seus jesuítas. Aquele que assumiria a direção de tantos homens deveria ser, antes de mais nada, homem de “*grande união e familiaridade com Deus nosso Senhor na oração*”¹⁵², alguém que, “*pelo exemplo de todas as virtudes, ajude a todos os da Companhia*”¹⁵³. E quais seriam essas virtudes? Em primeiro lugar, a caridade para com o próximo e a verdadeira humildade “*que o tornem amável, tanto a Deus como aos homens*”¹⁵⁴. Retomando a experiência dos *Exercícios Espirituais*, Inácio estabelecia que o superior “*deve também estar livre de todas as paixões, tendo-as dominadas e mortificadas para que interiormente não lhe perturbem o juízo da razão, e exteriormente seja tão senhor de si, em particular tão circunspeto no falar, que ninguém possa notar nele coisa alguma desedificante, nem sequer uma palavra*”¹⁵⁵.

Por fim, na décima e última parte de suas *Constituições*, Loyola estabelece os meios para se “*conservar e aumentar todo este corpo em plenitude de vida*”¹⁵⁶, retomando boa

¹⁵⁰ LONDOÑO, Fernando Torres. **Op. Cit.**, pág. 22.

¹⁵¹ LOYOLA, Inácio de. *Constituciones de la Compañía de Jesus*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 506-507.

¹⁵² **Idem**, pág. 539.

¹⁵³ **Idem**, pág. 540.

¹⁵⁴ **Idem**.

¹⁵⁵ **Idem**.

¹⁵⁶ **Idem**, pág. 557.

parte do que já havia exposto em momentos anteriores e reforçando aqueles que considerava serem os principais pontos.

Dessa forma, tendo como base a estrutura desenhada por seu fundador nas *Constituições*, a Companhia de Jesus pode consolidar-se como uma ordem religiosa com um código disciplinar e espiritual muito bem elaborado, com pretensões universais à propagação da fé católica, e que tinha no próprio Loyola seu exemplo maior de vida e santidade.

3.3 Escrita e modelo de santidade: a Autobiografia.

A *Autobiografia* não foi de fato escrita por Inácio, mas foi por ele ditada ao padre Luis Gonçalves de Câmara, entre os anos de 1553 e 1555. No entanto, os biógrafos e estudiosos da vida do fundador da Companhia de Jesus são unânimes em incluir a narrativa entre os escritos do próprio Santo, chegando a destacá-la como uma de suas mais importantes obras, aquela que daria conta de narrar sua vida e assim oferecer um modelo a ser seguido por todos aqueles que desejassem fazer parte do novo exército de Cristo que era a Companhia de Jesus.

Desde 1546, alguns dos companheiros e discípulos de Inácio já manifestavam o desejo de que se escrevesse uma *vida* daquele que muitos consideravam como o guia espiritual de todos os jesuítas¹⁵⁷. Um dos mais interessados em conseguir tal biografia foi o padre Jerônimo Nadal, que chegou a pedir repetidas vezes a Inácio que se dispusesse a narrar sua vida. Em seu prólogo à *Autobiografia*, datado de 1561, Nadal descreveu um desses momentos: “*Pensando que aquele era o momento oportuno, pedi-lhe instantemente que quisesse expor-nos o modo como Deus havia lhe dirigido desde o princípio de sua conversão, a fim de que tal relato pudesse nos servir de testemunho e ensinamento paterno*”¹⁵⁸. De acordo com o autor Cândido de Dalmaes, o que movia Nadal não era apenas o mero desejo de conhecer a vida de Loyola, mas acima de tudo oferecer à Companhia um modelo que pudesse ser seguido¹⁵⁹.

¹⁵⁷ DALMASES, C. *Introdução a Autobiografia*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, págs. 5-6.

¹⁵⁸ NADAL, J. *Prefácio a Autobiografia*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 24.

¹⁵⁹ DALMASES, C. *Introdução a Autobiografia*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 6.

No entanto, o fundador da Companhia de Jesus demorou a atender aos apelos de seus companheiros, que insistiam na necessidade de uma biografia escrita por seu superior. Quando, finalmente, decidiu-se por atender a tais apelos, Inácio já tinha em mente a mensagem que pretendia legar à sua Ordem e a escrita da *Autobiografia* demonstra essa intenção de construir a imagem de um homem cuja vida e ideais foram orientados pela força de vontade e o desejo de pertencer ao Reino de Cristo. A *Autobiografia* constitui-se, assim, num esforço em direção à construção de uma imagem de Loyola orientada por ideais de santidade, tornando-se fonte fundamental para a construção da figura desse homem e para a compreensão das noções que orientaram sua caminhada espiritual.

Loyola dá início a sua narrativa afirmando que “até os 26 anos de idade foi um homem dado às vaidades do mundo e se deleitava principalmente no exercício das armas com um grande e vão desejo de ganhar honra”¹⁶⁰. Em seguida discorre sobre o incidente em Pamplona e as conseqüências deste que seria um marco importante em sua vida. Os elementos deste primeiro capítulo configuram-se de forma a estabelecer a imagem de um homem que, apesar de vaidoso, era também um homem de coragem, com espírito de liderança e capaz de suportar os mais penosos martírios para alcançar o que desejava, características essas que seriam constantemente reforçadas ao longo de seu relato.

Ainda convalescente em casa de seu irmão, Loyola começara a perceber as mudanças que se operavam em sua alma. A leitura de livros como *Vida de Cristo* e o *Flos Sanctorum* foi, aos poucos, imprimindo-lhe na alma novas impressões, e o desejo de tornar-se um grande cavaleiro a serviço de um rei temporal foi aos poucos suprimido pelas imagens dos grandes santos, soldados de um exército muito mais importante, o exército de Cristo. Decidido a trilhar o caminho da santidade, Inácio partia para uma nova vida. Elemento interessante neste momento da narrativa é perceber como, diferente do que acontecia com muitos dos santos da hagiografia medieval, Inácio não fora escolhido por Deus para desempenhar uma missão, mas fora ele quem escolhera o seu novo caminho. Não que a graça divina não interferisse em sua vida, pois Loyola jamais negou a importância dela para a salvação do homem. Mas, diferentemente do que pregavam os protestantes, o fundador da Companhia de Jesus acreditava que era grande o papel do

¹⁶⁰ LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia*. In: LOYOLA, Inácio de. **Op. Cit.**, pág. 31.

homem para sua salvação, que deveria fazer o possível para tornar-se digno da graça de Deus.

Nesse sentido, a expressão chave na continuidade de seu relato é a força de vontade, elemento essencial em toda a construção de sua narrativa. Força de vontade para perseverar nas penitências, quando “*demandava em Manresa esmola a cada dia, não comia carne, nem bebia vinho, ainda que lhe dessem*”¹⁶¹; quando “*perseverava sete horas em oração de joelhos*”¹⁶²; ou ainda quando “*determinou que não comeria nem beberia até que Deus lhe provesse*”¹⁶³. Ao longo desse período, ainda inexperiente nas coisas da alma, Inácio sentia como se “*Deus o tratasse da mesma forma que trata um mestre de escola a uma criança, ensinando-a*”¹⁶⁴, e ele estava disposto a absorver o mais que pudesse de suas lições. Ao escrever sua *Autobiografia*, mais de vinte anos depois, Inácio oferecia a seus discípulos um pouco desse mesmo aprendizado, procurando demonstrar através de suas experiências a maneira como Deus tocava a alma daqueles que se dedicassem a servi-lo.

Depois de deixar sua gruta em Manresa, Inácio partiu para sua viagem de peregrinação à Terra Santa, onde pretendia instalar-se e trabalhar na conversão dos infiéis, tendo como “*seu firme propósito o de ficar em Jerusalém, visitando sempre aqueles lugares santos; e também tinha o propósito de ajudar as almas*”¹⁶⁵. Não lhe foi permitido, no entanto, permanecer na cidade e Loyola retornou à Espanha, onde passou a fazer pregações e a aplicar os *Exercícios* que havia experimentado em sua alma nos dias de Manresa. Mas logo levantaram-se suspeitas a respeito de quais seriam as verdadeiras intenções daquele homem que, vestido como peregrino, andava a pregar pelas ruas da cidade, e a Inquisição veio bater-lhe às portas. Impedido de dar continuidade às suas pregações, Inácio resolveu dedicar-se aos estudos.

Mais uma vez sua força de vontade seria determinante na mudança dos rumos de sua caminhada. Inácio “*começou a estudar com muita diligência*”¹⁶⁶ pois que “*achava-se muito necessitado de fundamentos; pelo que estudava com as crianças*”¹⁶⁷. Não tendo com o que sustentar-se durante o período de seus estudos em Paris, dedicava-se a “*pedir*

¹⁶¹ **Idem**, pág. 43.

¹⁶² **Idem**, pág. 45.

¹⁶³ **Idem**.

¹⁶⁴ **Idem**, pág. 47.

¹⁶⁵ **Idem**, pág. 58.

¹⁶⁶ **Idem**, pág. 77.

¹⁶⁷ **Idem**.

esmolas para se manter”¹⁶⁸. E assim pôde Inácio dar continuidade à sua formação nas letras, que seriam de fundamental importância na consecução de seus novos projetos.

Durante esse período, Loyola conheceu Pedro Fabro e Francisco Xavier, os quais “*depois ganhou para o serviço de Deus por meio dos Exercícios*”¹⁶⁹. Inácio e seus novos companheiros “*havia decidido todos o que teriam que fazer, isto é: ir a Veneza e a Jerusalém e gastar sua vida em proveito das almas; e se não conseguissem permissão para ficar em Jerusalém, voltar a Roma e apresentar-se ao Vigário de Cristo, para que os empregasse no que julgasse ser de maior glória de Deus e utilidade das almas*”¹⁷⁰. Sendo impedidos pelo contexto da guerra entre turcos e venezianos de realizar seu primeiro projeto, foram os companheiros a Roma e colocaram-se a serviço do papa. A partir daí, “*se exercitavam na ajuda das almas e davam os exercícios espirituais em um mesmo tempo à várias pessoas*”¹⁷¹, recrutando homens para o serviço de Deus.

A narrativa da *Autobiografia* encerra-se nesse momento, já que, a partir daí a história de Inácio confunde-se com a de sua Companhia, a qual dedicou os últimos anos de sua vida. Antes de concluir seu relato ao padre Câmara, no entanto, Inácio chamou-o e fez-lhe uma espécie de advertência, “*a qual em substância consistia em mostrar a intenção e simplicidade com que havia narrado estas coisas, dizendo que estava bem certo que não contava nada de mais*”¹⁷². Considerasse ele sua vida algo excepcional ou não, a verdade é que o texto remete a um esforço por parte de Loyola em recompor o caminho por ele percorrido, e suas escolhas demonstram a intenção de formular um modelo de vida cristã a serviço de Deus.

Se nos dedicarmos a ler as obras de Inácio, dificilmente encontraremos traços daquilo que costumeiramente chamamos de “literatura”¹⁷³. A escrita inaciana não tinha por fim entreter ou agradar a quem quer que fosse. Loyola, quando escrevia seus *Exercícios*, suas *Constituições*, suas *Cartas*, e mesmo quando ditava sua *Autobiografia*, tinha em mente que a escrita tinha uma função, a de transmitir aos outros seus ensinamentos, revelando-lhes seu modelo de santidade. De acordo com Fernando Londoño, “ele escreveu os

¹⁶⁸ **Idem**, pág. 78.

¹⁶⁹ **Idem**, pág. 87.

¹⁷⁰ **Idem**, pág. 91.

¹⁷¹ **Idem**, pág. 100.

¹⁷² **Idem**, pág. 111.

¹⁷³ VILLOSLADA, R. **Op. Cit.**, pág. 493.

Exercícios Espirituais para ensinar e acompanhar, as *Constituições* para regulamentar [...] seus diários para entender sua própria espiritualidade, e as cartas como forma de agir e comunicar sobre os mais variados assuntos e situações”¹⁷⁴. Cada um de seus escritos revestia-se de uma função, e o conjunto de sua obra revela essa articulação entre escrita, devoção e ação, responsável pela construção de um modelo de santidade pautado na *ad maiorem Dei Gloriam*, ou seja, na convicção de tudo fazer para a maior glória de Deus. Nesse sentido, a escrita, em Inácio de Loyola, foi, antes de qualquer coisa, uma práxis¹⁷⁵.

¹⁷⁴ LONDOÑO, Fernando Torres. **Op. Cit.**, pág. 17.

¹⁷⁵ **Idem**, pág. 17.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme procuramos explicitar anteriormente, o presente trabalho teve como objetivo central a análise de um ideal de santidade presente na obra de Inácio de Loyola, uma das mais representativas figuras do catolicismo no contexto de reformas religiosas do século XVI. Os resultados de nossas pesquisas indicaram que Loyola não foi apenas o “paladino da contra-reforma”, cuja preocupação maior seria combater o protestantismo, apresentado por alguns dos historiadores, principalmente os católicos, que se dedicaram ao estudo deste que foi um período extremamente conturbado para a Igreja. Inácio foi, ainda em maior medida, um homem preocupado em oferecer um modelo de vida a serviço de Cristo, que pudesse estar ao alcance de qualquer um. Partindo de sua própria experiência enquanto “soldado de Cristo”, ele oferecia aos cristãos uma alternativa de fortalecimento na fé, tendo como princípio básico a idéia de que um homem poderia, pela sua força de vontade, alcançar o patamar da santidade.

O desejo de alcançar a santidade, principal motivo de sua conversão, foi o impulso inicial para toda uma série de transformações e tomadas importantes de decisões. Abandonando a corte e suas promissoras possibilidades, Inácio decidiu-se a trilhar esse caminho da santidade, que cada vez mais lhe parecia oferecer melhores prodígios ainda. Quando sentiu-se mais maduro, já tendo alcançado em grande parte o que desejava, o jesuíta dedicou-se então a transmitir aos outros sua experiência, configurando aquele que considerava ser um valioso modelo para os mais jovens e entusiastas de seus discípulos.

Nesse modelo inaciano a escrita assumiu um papel de destaque, tornando-se o meio privilegiado pelo qual Loyola transmitia seus ensinamentos, conselhos, advertências. Em suas principais obras, os *Exercícios Espirituais*, as *Constituições* e a *Autobiografia*, mas não somente nelas, Inácio deixou transparecer suas intenções, legando a gerações de jesuítas uma espécie de “guia para alcançar a santidade”, que tinha como modelo a própria vida do fundador.

A época em que viveu Loyola não foi necessariamente carente de modelos de vida cristã, muitos eram os que apresentavam seus próprios caminhos a serem seguidos. Mas diferente de homens como Lutero, Calvino, ou Erasmo, que construía seus modelos opondo-se, por vezes de forma violenta, ao catolicismo tradicional da Igreja romana, Inácio

o fez ressaltando a importância da tão venerada “Esposa de Cristo”. Pautado no autocontrole, na disponibilidade e, acima de tudo, na obediência, o fundador dos jesuítas enfatizava a importância e a infalibilidade da Igreja Católica, acreditando que, “*entre Cristo nosso senhor, esposo, e a Igreja sua esposa, é o mesmo espírito que nos governa e rege para a saúde de nossas almas*”¹⁷⁶.

Nesse sentido, o próprio contexto das reformas, tanto a católica quanto a protestante, acabou por influenciar na configuração de seu modelo, acrescentando aos demais elementos constitutivos de um “homem da Igreja” o caráter militante. Não seria mais suficiente apenas experimentar a religião no isolamento de um mosteiro, seria necessário vivenciá-la em meio aos outros fiéis e, porque não, em meio aos infiéis. Combater por Cristo e arregimentar para seu exército novos soldados, eis aí a missão de um jesuíta.

¹⁷⁶ LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. In: LOYOLA, Inácio de. **Obras Completas de San Ignacio de Loyola**. Madrid: BAC, 1952, pág. 237.

REFERÊNCIAS

Fontes:

LOYOLA, Inácio de. **Obras Completas de San Ignácio de Loyola**. Madrid: BAC, 1952.

Bibliografia

ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. **In: ARIÈS, Philippe (org). História da Vida Privada. Da Renascença ao Século das luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus**. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. **In: FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (orgs.). Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

BRANDÃO, Inácio. **Ignácio de Loyola (1491-1556)**. São Paulo: Editora Três, 1974.

CHARTIER, Roger (org.). **Práticas de Leitura**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1998.

_____ **A ordem dos livros**. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília: Editora UNB, 1985.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja do Renascimento e da Reforma**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1969.

DAVIDSON, N. S. **A Contra-Reform** PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

DICKENS, A. **A Contra Reforma**. Lisboa: Verbo, 1972.

DOUILLET, J. **Que é um santo?** Enciclopédia do católico no século XX. São Paulo: Flamboyant, 1960.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. **In:** CARDOSO, Ciro Flamarion & Vainfas, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. São Paulo: Recordo, 2001.

LEVI, Giovanni. Usos da Biografia. **In:** FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo. Vol. 22, Nº 43, pp.11-32, 2002.

MÜLLER, René F. **Os jesuítas: seus segredos e seu poder**. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Livraria da Globo, 1946.

_____ **Os Santos que abalaram o mundo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, pp. 244-297.

MULET, Michael. **A Contra-Reforma**. Lisboa: Gradiva, 1985.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

RICHTER, Friedrich. **Martin Luter and Ignatius Loyola**. Westminster: Newman Press, 1960.

STRAUSZ, Rosa Amanda. **Teresa**. A santa apaixonada. São Paulo: Objetiva, 2003.

TELLECHEA, Ignácio. **Inácio de Loyola: Sozinho e a pé**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

TUCHLE, Germano (org.). **Nova História da Igreja**, Tomo III. Petrópolis: Vozes, 1971.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. **In:** CARDOSO, Ciro Flamarion & Vainfas, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VILLOSLADA, R. **Santo Inácio de Loyola: Nova Biografia**. São Paulo: Loyola, 1991.

WOODWARD, Kenneth L. **A Fábrica de Santos**. São Paulo: Editora Siciliano, 1992.