

## Entre a conversão e a conquista: Reflexões sobre o *modus operandi* dos jesuítas e sua adequação ao processo colonizador na América Portuguesa do século XVI.

Maria Paula Dias Couto Paes\*

### Resumo

Este artigo apresenta algumas reflexões relevantes para uma elucidação, ainda que pouco aprofundada no presente texto, acerca das especificidades da Companhia de Jesus, bem como dos seus trabalhos de missão nas áreas coloniais de além mar. Quando em meados do século XVI a *viragem* para o Atlântico determinou maiores investimentos no controle e no domínio dos colonos na América, D. João III optou pelos padres jesuítas como agentes do processo de confessionalização e missão. Já iniciado no Reino, era este processo que o monarca pretendia ver consolidado nas vastas e dispersas áreas de seu Império ultramarino.

**Palavras-Chave:** Companhia de Jesus, prática jesuítica, missão.

Se pregunta [ los dioses] a Júpiter el destino del mundo y quién lo habitará. Y se le pregunta quien velará para que el culto no se extinga. El soberano de los dioses procuró calmar esta inquietud e hizo cesar sus demandas, prometiendo que los nuevos terrícolas serían bien diferentes de aquellos que les precedieron y su origen sería realmente maravilloso.

*Las metamorfosis.*  
Ovidio.

*Ad Majorem Dei Gloriam – Para a maior glória de Deus*

### Introdução

De fato, o papel de protagonista na construção do *Imperium* não cabe a D. Manuel,

---

\* Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> em História Social e da Cultura pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Investigadora Integrada do Centro de História de Além-Mar (CHAM) – Universidade Nova de Lisboa e Universidade dos Açores / Portugal.

que governou ainda muito envolvido com as questões internas do Reino. Foram D. João III e sua corte os principais “arquitetos” da representação política e social de um império em grande expansão cuja justificação moral e religiosa encontrava respaldo na missão de dilatar a Fé pelo mundo. Conquanto a depreciação historiográfica sobre seu reinado e sua pessoa,<sup>1</sup> na tentativa de legitimar-se perante a totalidade de seus súditos,<sup>2</sup> D. João III iniciou um processo interno de confessionalização<sup>3</sup> da sociedade portuguesa em que as representações da Fé e do poder político passaram a integrar um mesmo registro e a significar um mesmo conjunto de valores sócio-políticos, morais, éticos e religiosos que deveriam ser “harmonicamente” aceitos e compartilhados por todos os súditos do Império a fim de possibilitar o domínio e o controle das sociedades que o integravam pela Coroa. Tradutor de um “humanismo à portuguesa”,<sup>4</sup> D. João III preocupou-se com o estabelecimento de práticas de representações capazes de proporcionar aos súditos a elaboração mental, bem como sua futura apropriação, de uma visão de mundo que acabaria por lançar as bases do que viria a ser, no século XVII, uma razão de Estado teológico-política. Seus princípios mais importantes, devidamente teorizados por intelectuais e pensadores, foram a prudência e a persuasão neoaristotélica – que passaram a nortear as ações de governo adotadas pela Coroa portuguesa marcadamente até a primeira metade do século XVIII, durante o reinado de D. João V (HANSEN, 1989 e PAES, 2000).

D. João III tratou de “adquirir” a designação de O Piedoso, protetor e mecenas das artes e das letras, empenhado em fazer de Portugal, como cabeça de seu vasto Império, objeto de admiração pelas outras cortes européias e, também, pelos seus súditos espalhados pelas diferentes áreas coloniais. Estabeleceu a representação de um *príncipe* letrado de marcante *engenho* e *agudeza*, embora talvez não o fosse de fato, fazendo-se rodear de um círculo de literatos. O que importa ressaltar, aqui, é que a construção da sua representação como governante, “cabeça” do Império português, parece ter sido eficiente para efetivar suas

---

<sup>1</sup> Se, de maneira recorrente, a historiografia atribuiu ao *Venturoso* o ônus da criatividade imperial e, por isso, acabando por constituir as experiências posteriores como reações e adaptações aos projetos manuelinos, D. João III foi constante considerado como “hesitante, mas pragmático, muito menos eivado de ideologia que seu pai.” (THOMAZ, 1995, p.483).

<sup>2</sup> Ângela Xavier (2003, p.XII-XIII) trabalha com a hipótese de “durante o reinado de D. João III, se ter pretendido a uma reorganização político-administrativa do império que comportou a reformulação dos fundamentos da relação até então estabelecida pelos reis de Portugal, com as gentes que residiam nos diferentes territórios que estavam sob sua jurisdição.” Ainda segundo Xavier (2003, p.5), o século XVI despertou “urgências, algumas próprias ao reino, outras comuns ao contexto europeu, de entre as quais se destacam a ruptura de Roma com Lutero e o subsequente Concílio de Trento, a eleição de Carlos de Habsburgo como Carlos V, a conquista do México por Hernán Cortés e do império inca por Francisco Pizarro, a descoberta das minas de Potosí, a crescente convicção de que os mares eram livres e de que o direito ao domínio sobre a terra devia assentar sobre outros critérios que não, apenas, a partilha sancionada pela internacionalmente fragilizada Igreja (ou seja, sobre o estabelecimento de gente, de casas, pelo cultivo da terra), contribuíram para que a percepção do império português se alterasse.”

<sup>3</sup> O conceito de confessionalização utilizado neste texto relaciona-se ao processo de “cristianização” das sociedades, no Reino e nas áreas coloniais, a partir de diretrizes teológico-políticas capazes de traduzir para todos os súditos um conjunto de valores éticos, morais, sócio-políticos e religiosos de modo a garantir a legitimidade do monarca como condutor das sociedades do Império. No limite, tratou-se de um processo que tinha como objetivo possibilitar o domínio político e social a partir do compartilhamento de um mesmo conjunto de valores pelos súditos no Reino e nas colônias, integrando-os como “membros” do corpo místico do Império.

<sup>4</sup> Trata-se, nesse sentido, de um humanismo fortemente católico e alinhado às propostas do Concílio de Trento o que, mais tarde, justificaria a aproximação entre D. João III e os padres da Companhia de Jesus e a própria conservação dos papéis assumidos pelos membros da Ordem nos governos que se seguiram.

pretensões civilizadoras. E, por civilização é preciso compreender confessionalização – (re) cristianização – e conversão por meio do trabalho de missão com vistas à formação de

uma sociedade dominada e controlada a partir do registro de que todos integravam, como membros, um todo “orgânico harmônico” que refletia a vontade divina.

Embora as terras do Novo Mundo não tenham, nas primeiras década do século XVI, despertado interesse exploratório similar àquele dedicado às áreas do Oriente, a situação começou a se alterar em função do perigo das invasões empreendidas por outras nações européias, sobretudo a França. Além da conquista, era preciso estabelecer a posse do território. Foram constantes as determinações da Coroa sobre a necessidade de povoar o Brasil – entenda-se aqui, povoá-lo com “súditos”, ou seja, garantir a permanência de populações alinhadas ao processo de confessionalização iniciado por D. João III. No entanto, era mesmo humanamente impossível cumprir tais determinações fosse pela falta de *gentes* no Reino para serem enviadas, fosse em função do relativo desinteresse no deslocamento até àquelas terras longínquas e comercialmente ainda pouco atrativas e que requeriam investimentos exploratórios de grandes *cabedais*. Diante disso, o Rei instituiu a divisão do território em Capitânicas que foram entregues a donatários para povoamento e exploração (WEHLING & WEHLING, 2004, p.43-55). Tal medida ficou longe de alcançar os objetivos reais visto que os donatários que efetivamente se lançaram ao empreendimento colonial no Brasil escreveram ao Rei dando notícias da precariedade com a qual tinham que se haver no trato com os brasis selvagens e com os invasores franceses. Daí a opção pelo aumento da presença estatal no Brasil, a partir de 1548, com a criação do governo geral (WETZEL, 1972, p.22).

Para além dos aspectos administrativos, importa destacar que a chegada do governador Tomé de Sousa, em 1549, marcou também a chegada da Missão jesuíta no Brasil. O início dos trabalhos de confessionalização – junto aos colonos – e de missão – com os naturais da terra – significou o estabelecimento de uma relação poderosa de intercâmbio constante e atuante entre o poder temporal e o poder espiritual no Novo Mundo. Tal relação acabaria por se reproduzir, com maior ou menor intensidade de acordo com as condições conjunturais, no Reino, a ponto de efetivar a integração da Colônia ao “todo orgânico” – membro do *corpus mysticum* – do Império português e, no limite, possibilitando a “fundação” da América Portuguesa.

### **1. Inácio. Ignem Patiens – “Aquele que veio para suportar o amor divino”**

Em primeiro lugar, há que se compreender o interesse de D. João III na “convocação” dos padres da recém-criada Companhia de Jesus para atuar na *empresa* de missão e confessionalização nos territórios do ultramar. Parece correto afirmar que, levando-se em conta o processo de confessionalização do Reino e do Império pretendido pelo Monarca, dois aspectos podem ter influenciado sua opção. Um deles estaria relacionado ao fato de que a Companhia de Jesus simbolizava, em meados do século XVI, o sentimento de participação atuante da Igreja junto à sociedade, na satisfação da necessidade humana de integração a um grupo, uma unidade que atendia, ainda que parcialmente, aos anseios de sociedades em processos de mudança (ASSUMPCÃO, 2000, p.61-62). Nesse sentido, refletia os pressupostos que D. João III almejava ver compartilhados pela totalidade de seus súditos – um conjunto de valores éticos, morais, religiosos, políticos e sociais capaz de garantir a legitimidade do Império. O outro, tudo leva a crer, refere-se à conciliação, aparentemente paradoxal, entre conservadorismo e humanismo que, em grande medida, também caracterizou o reinado de D. João III (PAES, 2007, p.500-514). Sob tais perspectivas de análise, os

jesuítas apresentavam-se como atores ideais para a efetivação do processo “civilizador” nas áreas colônias, sobretudo na América Portuguesa onde os *brasis* e os colonos apresentariam desafios muito específicos no contexto das sociedades do Império.

Sabe-se que D. João III incumbiu, por carta, a seu embaixador em Roma, D. Mascarenhas, de providenciar os recursos necessários à atuação dos jesuítas no Reino e nas áreas coloniais:

[...] certos clérigos letrados e homens de boa vida, os quays por serviço de Deus têm prometido proveza, somente viverem polas esmolos dos fieys christãos e que andam pregando por onde quer que vão [...] e sua tenção segundo se vee [...] he converter infieys; e dizem que aprazendo ao santo Padre, a quem se são offerecidos, e sem cujo mandato nam ham-de fazer nada[...] (1954, p.103).

O voto de obediência ao Papa, a intenção em converter infiéis, seu desprendimento material e abnegação – confirmados pelo prestígio e admiração dos fiéis – levaram o Monarca a aceitar os conselhos dados pelo Dr. Diogo de Gouveia, figura atuante junto à corte francesa,<sup>5</sup> e solicitar a participação dos padres jesuítas nas tarefas de confessionalização e missionação. O próprio D. Mascarenhas confirmara, igualmente, a atitude virtuosa, o “poder” exercido junto aos fiéis das pregações e dos *exercícios* que integram a prática dos jesuítas. Assim foi acordada uma união, assentada sobre o compromisso da Coroa em custear as despesas de locomoção e a manutenção dos padres em terras do Império, que foi capaz de atender aos interesses temporais e espirituais durante os séculos XVI a XVIII.

Entretanto, é preciso que sejam observados alguns dos principais pressupostos que caracterizavam a Companhia de Jesus naqueles primeiros tempos, de modo a apreender as formas com que seu *modus operandi* propriamente operacionalizou o atendimento daqueles interesses. Para tanto, procedeu-se, aqui, a uma sucinta descrição e análise do *nosso modo de proceder* jesuítico, restritos, não obstante, àqueles que foram considerados essenciais para a discussão aqui proposta.

De acordo com os relatos autobiográficos (CÂMARA, 1943, p.7),<sup>6</sup> Inácio de Loyola teria nascido entre os anos de 1491, 1493 ou 1495.<sup>7</sup> Membro de família de posses na região do “país dos bascos”, conquanto não parece ter integrado o conjunto da nobreza mais importante no contexto do reino de Navarra,<sup>8</sup> Inácio se dedicou desde jovem ao aprendizado

---

<sup>5</sup> D. Diogo de Gouveia (1954, p.89) escreveu a D. João III uma carta sobre os interesses de fixação e povoamentos dos franceses em território brasileiro, afirmando que a situação era alarmante e “achara o senhor de olhar as cousas a vir que se lembrar das passadas”.

<sup>6</sup> O texto da autobiografia aqui utilizado é o conjunto das anotações do Pe. Luís Gonçalves da Câmara (português de Lisboa, nascido em 1515 e morto em 1575, ingressou na Companhia em 1545), a partir de relatos ditados por Santo Inácio entre 1553 e 1555. Ainda se conservam os textos de P. Nadal, *Acta P. Ignatii ut primum scripsit P. Ludovicus González, excipiens ex ore ipsius Patris*: “Atos do P. Inácio, como pela primeira vez os escreveu o P. Luís Gonçalves, recebendo-os da boca do próprio Padre”, e junto com outras cópias manuscritas, a tradução latina do Pe. Aníbal Du Coudret, feita entre 1559 e 1561. O texto original do Pe. Câmara só foi impresso em 1904 na coleção *Monumenta Histórica Societatis Iesu*. MHSI, *Fontes narrativas I*. (CÂMARA, 1943, p.7). A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: (AUTO, p.7).

<sup>7</sup> “Perguntar-se-á se, em sua velhice, não fraquejava por vezes a memória de Inácio. Parece que sim, quanto a alguma data, como a de sua própria idade, por ocasião do ferimento de Pamplona, e no momento da narrativa em 1555. Daí as dificuldades para fixar o ano de seu nascimento, que hoje cremos seja 1491, e por seu relato parece ser 1493 ou 1495.” (AUTO, p.6.).

<sup>8</sup> Sabe-se que Inácio serviu em casa de João Velásquez de Cuéllar, contador-mor do Rei Católico. (AUTO, p.61).

do uso das armas e da arte da guerra. Ao que tudo indica, até seus vinte e seis anos de vida, consagrou o seu tempo aos combates freqüentes em função das disputas entre a nobreza francesa e os navarrenses pelo controle da região norte da atual Espanha (RUCQUOI, 1995, p.191-195).

Então, cavaleiro cortês na acepção mesmo do termo (CASTIGLIONE, 1997), durante o início de um período de convalescença no castelo da família, Inácio teria “dedicado” seus pensamentos à dama de sua eleição, sobre a qual não se pode ter nenhuma certeza. Sabe-se apenas que seria uma princesa, cuja denominação aponta para três hipóteses principais: D. Germana de Foix, sobrinha de Luís XII de França; D. Leonor, irmã do imperador Carlos V, esposa sucessivamente de D. Manuel de Portugal e de Francisco I de França; ou Catarina, irmã mais nova de Carlos V, esposa de D. João III de Portugal (AUTO, p.22). Dado o *estado*<sup>9</sup> das damas, tratava-se, como bem requeria a época, de um amor cortês (DUBY, 2001, p.60).

Sem dúvida, Inácio de Loyola encarnava os principais arquétipos que caracterizavam os homens nobres da época em que viveram, quais sejam, o deleite no exercício das armas, as aspirações de honra e glória adquiridas, preferencialmente, em combate (DUBY, 1989). E, talvez, justamente por isso, sua conversão, nas primeiras décadas do século XV, não tenha parecido de toda absurda aos seus contemporâneos. Ora, sabe-se que seu ferimento na batalha da fortaleza da cidade Pamplona foi grave, possivelmente impossibilitando-o para o *mister* cavaleiresco, e que Inácio, como convertido, adotou como divisa o mote “para a maior glória do Deus”,<sup>10</sup> abandonando os combates terrenos para dedicar-se aos combates divinos.

No relato do período inicial da difícil recuperação de Inácio após o ferimento em Pamplona aparece ainda, de forma marcante, a figura do cavaleiro, ou seja, o homem de armas resolvido a continuar suas funções de guerreiro, cujo sofrimento, seu irmão, D. Martín Garcia, também cavaleiro,<sup>11</sup> chegou a declarar que não suportaria. Ressalte-se o modo heróico, para além das formas retóricas que denunciam o estilo dos textos da época, como o “bom cavaleiro” deveria resistir às agruras inerentes ao seu estado, e que, no caso presente, visa, claramente, enaltecer ainda mais a coragem do guerreiro ferido.

Vindo já os ossos a soldar-se uns com os outros, resultou-lhe, abaixo do joelho, um osso cavalgado sobre outro: com isso a perna ficava mais curta, e o osso tão levantando, que ficava feio. Ele não se resignou, **pois determinava seguir o mundo** e julgava que isso o deformaria. Informou-se com os cirurgiões se se podia cortar. Responderam que bem se podia cortar, mas que as dores seriam maiores que todas as

---

<sup>9</sup> A palavra “estado” é aqui utilizada para significar, como termo da época, a caracterização do estilo de vida e/ou da opção de vida adotado pelas pessoas. Desse modo, havia aqueles que viviam sob o estado de casado ou religioso, entre outros.

<sup>10</sup> O texto aqui referenciado corresponde à obra *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola (Tradução de Pe. Francisco Leme Lopes, S.J., 1968). “Não obstante sua ‘sobriedade esquelética’ o pequeno livrinho [...] havia de suscitar através de quatro séculos mais de oitocentos comentários e exposições. [...] Há realmente uma biblioteca de *Exercícios Espirituais*. Em todas as línguas cultas do mundo continuam a aparecer obras sobre o texto inaciano ou nele inspiradas. Não chegou, no entanto, até nós, o original composto por Inácio em espanhol (castelhano escrito por um basco). Temos porém uma cópia manuseada e emendada pela própria mão do autor [...]” (LOYOLA, 1985, p.28). A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: EE. A respeito do lema “para a maior glória de Deus” é frase recorrente tanto no texto dos EE quanto nos relatos da AUTO e, de resto, em todos os escritos de Santo Inácio.

<sup>11</sup> De fato, Martín chegou a Loyola em 1521, encontrando Inácio ferido, sob os cuidados da cunhada, após ter participado no combate da batalha de Noáin, quando os espanhóis impuseram aos franceses sua retirada de Pamplona. (AUTO, p.20).

suportadas até aí, por estar essa parte já sã e ser preciso tempo para cortá-lo. [...] resolveu martirizar-se por sua própria vontade, **ainda que seu irmão mais velho se espantava e afirmava que tal dor ele não se atreveria a sofrer.** [...] Cortada a carne e o osso que ali sobrava, usaram-se os remédios para que a perna não ficasse tão curta [...] estendendo-a continuamente com instrumentos, em martírios de muitos dias. (AUTO, p.21. Grifo meu).

Pode-se afirmar, com alguma margem de segurança, que durante o período mais agudo da convalescença, Inácio não pensasse em levar uma vida de converso. O que se sabe, e pode ser confirmado pelos relatos, é que diante da impossibilidade de se locomover, ele teria solicitado livros de cavalaria, os chamados livros *mundanos*, para ocupar o tempo. Entretanto, como na casa não houvesse tais livros, providenciaram outros, muito provavelmente não tão a seu gosto, os quais, não há dúvidas, muito o influenciaram na opção pela conversão, entre eles: a) uma cópia do *Vita Christi* “Mas tudo o que desejava realizar, logo que sarasse, era ir a Jerusalém.” (AUTO, p.23-24)<sup>12</sup>; b) e um livro sobre a vida dos Santos em vernáculo,<sup>13</sup> a *Legenda Áurea*: “S Domingos fez isto; pois eu hei de faze-lo! S. Francisco fez isto; pois eu hei de faze-lo! [...] Então se lhe ofereciam desejos de imitar os Santos, não olhando outras circunstâncias senão a graça de Deus, com a qual prometia executá-lo como eles tinham feito”.

Há que se considerar, também, outras leituras que podem ter sido feitas durante o período de convalescença e que deixaram vestígios indelévels, sobretudo no texto dos *Exercícios Espirituais*, como é o caso, provavelmente, de Ramón de Lull (1235-1315). Assim, em partes significativas das proposições ali apresentadas, é possível identificar empréstimos do método pedagógico de devoção do misticismo popular espanhol marcado pelas influências de muitos dos aspectos da “cultura” moura. Ramón de Lull, por sua vez, havia sido fortemente influenciado por Abenmasarra, pensador sufi da Península Ibérica. O ponto de encontro entre o método de Loyola e o sufismo se evidencia no fato de que ambos se baseiam no estabelecimento de uma relação privilegiada entre o diretor – aquele que “aplica” os Exercícios – e o aprendiz, com vistas ao desenvolvimento do seu autoconhecimento.<sup>14</sup>

[...] contudo nos tais *Exercícios Espirituais* mais conveniente é e muito melhor, buscando a divina vontade, que o mesmo Criador e Senhor se comunique à sua alma devota, abrasando-a em seu amor e louvor, e dispondo-a pelo caminho em que melhor poderá servi-lo daí em diante. De maneira que aquele que os dá não se fixe nem se incline a uma parte ou a outra, mas ficando no meio como um peso, deixe imediatamente o Criador agir com a criatura e a criatura com seu Criador e Senhor. (EE, 15, p.44).

---

<sup>12</sup> “Santo e piedoso exercício é por certo contemplar a terra santa de Jerusalém, pois todas as igrejas de nosso Redentor não a deixam de acompanhar, nem de noite, nem de dia. Pois o soberano Rei nosso, Cristo, morando nela e iluminando-a com sua palavra e doutrina, a consagrou ao fim com seu sangue. [...] é negócio muito mais delectável vê-la com os olhos corporais e resolve-la com o entendimento, pois cada um de seus lugares o Senhor obrou a nossa salvação.” (SAXÔNIA, 1502, p.9).

<sup>13</sup> Ao que parece, Inácio leu a Vida de Cristo escrita por Ludolfo de Saxônia (1502, p.221). Quanto ao livro sobre a vida dos santos, Inácio leu uma tradução castelhana da Legenda Áurea (VARAZZE, 2003). A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: LA. Tais livros deveriam pertencer à dona da casa, D. Madalena de Araoz (AUTO, p.22).

<sup>14</sup> Rodrigues (1931, p.178-181) destaca que o cardeal Ximenes Cisneiros também era um grande admirador do misticismo de Ramón de Lull. Segundo seu próprio relato, Loyola leu o livro (de 1515) escrito por Cisneiros e foi fortemente influenciado por ele. No caso das semelhanças entre Loyola e Lull, confira Perris (1951, v.I, p.4-6) e Eisenberg (2000, p.34-35).

Inácio de Loyola era propriamente um homem de seu tempo. Àquela época de (re) constituição cosmológica, notadamente para as sociedades ibéricas, o resultado do encontro de tradições e valores de matrizes diversas<sup>15</sup> não estava, obviamente, no nível da percepção cotidiana de todas as pessoas. Mas é razoável pensar que, nem mesmo Inácio às vésperas de adquirir noções e percepções sobre a vida de caráter muito mais elucidativo com relação ao autoconhecimento e, por conseqüência, à apreensão inteligível daquele mundo, tenha podido perceber o próprio movimento de reconstituição que ele ajudou a consolidar.

A conversão é apresentada nos relatos de Loyola como um processo de exercício mental:

[...] quando pensava nos assuntos do mundo [Inácio], tinha muito prazer; mas, quando, depois de cansado, os deixava, achava-se seco e descontente. Ao contrário, quando pensava em ir a Jerusalém descalço, em não comer senão verduras, em imitar todos os mais rigores que via nos Santos, não se consolava só quando se detinha em tais pensamentos, mas ainda, depois de os deixar. [...] colheu então, por experiência, que de uns pensamentos ficava triste e de outros alegre. (AUTO, p.23).

Tal exercício se apresentou como uma opção de vida para Inácio a partir do conhecimento acerca da vida de mortificação e sacrifícios que caracterizaram a história da vida de muitos dos santos descrita na *Legenda Áurea* (2003, p.239-242). E foi justamente a aceitação, a escolha mesmo por uma vida de sacrifícios que os inscrevia no panteão da santidade.<sup>16</sup> No ideal cavaleiresco da época, a aceitação dos sacrifícios – prova incontestada de coragem e heroísmo – era garantia de honras e glórias ao combatente (LE GOFF, 1994, p.123-126). Há, por assim dizer, um certo paralelismo entre os dois *estados*: “para a maior glória e honra de seu senhor” para o cavaleiro, ou “para a maior glória de Deus” para o converso.

Evidentemente, não podem ser creditadas ao acaso a admiração e, mesmo a intenção de emulação, as semelhanças entre as atitudes adotadas por São Francisco de Assis e as opções de vida religiosa feitas por Inácio,<sup>17</sup> as possíveis e não poucas identificações ou similaridades entre eles.<sup>18</sup> Ambos quando jovens se dedicaram aos prazeres do mundo. Segundo Le Goff (2001, p.59), Francisco passava os dias “nos divertimentos de seu tempo, nada mais: nos jogos, no ócio, nos bate-papos, nas canções, e em matéria de roupas andava

---

<sup>15</sup> Adeline Rucquoi (1995, p.17), aponta a existência de um mundo mediterrâneo onde foi possível a sobrevivência e a própria coexistência dos valores gregos, romanos, bizantinos, islâmicos e cristãos legados por Constantino e Teodósio. É imprescindível pensar que tal coexistência, necessariamente, acabou por gerar valores outros. Por outro lado, também é preciso considerar a possibilidade de que “camadas” de tradições aparentemente soterradas criaram a ilusão de substituição quando, na verdade, significaram muito mais superposição. Nesse sentido, a diversidade das matrizes é um aspecto bastante questionável e passível de interessante análise.

<sup>16</sup> Segundo Franco Júnior (2003, p.16), dos 153 santos que são apresentados na *Legenda Áurea*, 91 foram martirizados o que, no limite, “funde todos eles num só personagem-tipo – o mártir que deu a vida pela maior glória de Deus.”

<sup>17</sup> “Se alguns Santos abandonaram a carreira militar e deixaram de enfrentar inimigos terrenos, como fizeram Martinho de Tours e Francisco de Assis, foi apenas para melhor se dedicarem ao combate contra as forças demoníacas.” (FRANCO JÚNIOR, 2003, p.18). Para Santo Agatão, a oração significava um esforço semelhante ao dos guerreiros durante um combate. (LA, p.987).

<sup>18</sup> Tal aspecto parece indicar, de forma inequívoca, a permanência de um conjunto de valores éticos, morais durante, pelo menos, os últimos séculos tradicionalmente “atribuídos” ao período da Idade Média na Europa Ocidental. (LA, p.836-848).

sempre na moda.” Inácio dedicava-se à conquista de glória e honra: “foi homem entregue às vaidades do mundo. [...] Deleitava-se principalmente no exercício de armas, com grande e vão desejo de ganhar honra.” (AUTO, p.19).<sup>19</sup> Foram igualmente homens de saúde frágil. Francisco, segundo a narrativa biográfica de Tomás de Celano, sofre um primeiro abalo, no questionamento acerca de sua vida, durante uma doença que durou meses e sobre a qual nada se sabe, mas “desde logo, revela-se um traço essencial da personalidade física e espiritual de Francisco: trata-se de um homem doente.” (LE GOFF, 2001, p.63). Quanto a Inácio, em diversos trechos dos relatos narrados por Pe. Câmara, foi acometido por febres e doenças as quais também não são passíveis de identificação (AUTO, p.42,43,51,84,93,100). A conversão operou-se como um processo de “reconhecimento” e de “readaptação” diante de situações de insatisfação.<sup>20</sup> Ambos obtiveram o chamamento a partir de visões e largaram os bens materiais para dedicar-se ao trabalho de evangelização.<sup>21</sup>

E Deus disse a Francisco [em San Damiano]: Francisco, vai, reforma minha casa que, como vês, virou só ruína. (LE GOFF, 2001, p.68).

Já se ia esquecendo [Inácio] dos pensamentos passados com a força dos Santos desejos que alimentava, quando uma visita do céu os confirmou desta maneira. Estava uma noite acordado, quando viu claramente uma imagem de Nossa Senhora com o Santo Menino Jesus. Com esta visita, por espaço notável, recebeu consolação muito excessiva e ficou com tanto asco de toda a vida passada [...] que parecia terem-lhe tirado da alma todas as imagens que antes tinha nela pintadas. (AUTO, p.24).

Observe-se ainda, as narrativas que remetem à opção, respectivamente, de São Francisco e de Santo Inácio pelo despojamento das vestes e pela rigidez e castigo do corpo.<sup>22</sup>

Deus fala de novo a Francisco. [...] pela voz do padre que, no humilde oratório de Porciúncula, lê um dia na missa um trecho do Evangelho que Francisco acredita ouvir pela primeira vez. É o capítulo 10 de Mateus: ‘Vai, disse o Salvador, e anuncia por toda a parte que o reino de Deus está próximo. [...] Não carregue nem ouro nem prata no teu cinto, nem saco para a estrada, nem duas túnicas, nem calçado [...]’. Transbordando de alegria, [Francisco] descalça os sapatos, joga fora o seu bordão e não conserva mais do que uma única túnica, que amarra com uma corda à maneira de cinto. [...] (LE GOFF, 2001, p.68).

Assim se determinou a velar armas toda uma noite, sem sentar-se nem encostar-

---

<sup>19</sup> Entretanto, note-se que as diferenças entre “uma vida de prazeres mundanos” de um jovem filho de um rico comerciante na Itália do século XII se distancia, em muita medida, da vida mundana do jovem Inácio no início do século XV em meio às perturbações políticas do norte da Península Ibérica.

<sup>20</sup> No caso de São Francisco, confira Jacques Le Goff (2001, p.62-69). Com relação à Inácio de Loyola, veja AUTO (p. 22-26).

<sup>21</sup> Tanto para Francisco de Assis quanto para Inácio de Loyola, as visões foram muitas, geralmente em sonhos. Entretanto, os biógrafos de São Francisco dão como “definitiva” a visão diante do crucifixo em San Damiano. Nos relatos de sua vida, Santo Inácio parece conferir maior importância, para a conversão, à visão de Nossa Senhora com o Menino Jesus, que teve ainda durante o período de convalescença em Loyola.

<sup>22</sup> É preciso apontar que Le Goff (2001, p.63) destaca: “[...] Francisco não procurou sistematicamente humilhar seu corpo. Sua atitude a respeito do corpo é ambígua ou, melhor, ambivalente. O corpo é a fonte e o instrumento do pecado. Portanto, a esse respeito é o próprio inimigo do homem [...] Mas é também a imagem material de Deus e mais particularmente do Cristo [...] Desse modo, é preciso mortificar o corpo, mas para pô-lo, como a alma, a serviço do amor de Deus.”

se [...] diante do altar de Nossa senhora de Monserrate, onde determinara [Inácio] deixar suas vestes e vestir as armas de Cristo. [...] Véspera de Nossa Senhora e Março, ano de 1522, de noite, foi o mais secretamente que pôde a um pobre, despiu-se de todas as suas vestes, e lhas deu. Vestiu-se de sua desejada túnica e foi fincar-se de joelhos diante do altar de Nossa Senhora [...] A amanhecer partiu logo para não ser conhecido [...] (AUTO, p.30-31).

A tentativa de conversão de Inácio de Loyola no contexto cosmológico das sociedades ibéricas no limiar do século XVI aponta para, pelo menos, três aspectos. O primeiro deles estabelece a relação entre dois estados: religiosos e cavaleiros – *oratores* e *bellatores*. Ao que tudo indica, para aquelas sociedades, ambos representavam a figura do guerreiro, conquanto lutassem combates diferentes ainda que não indissociáveis. Em segundo lugar, há que se pensar nas influências várias que integraram o processo de elaboração dos *Exercícios Espirituais* – o texto/instrumento da conversão de Inácio – que, conseqüentemente, viriam a determinar alguns dos aspectos mais importantes da formação da Companhia de Jesus, aquilo que seria nomeado pelos próprios jesuítas como fator de identificação e diferenciação como *noster modus procedendi*. Finalmente, o fato de que o ideal mendicante dos franciscanos e dominicanos dos séculos XII e XIII ainda era referencial importante no conjunto de valores morais, éticos e religiosos das pessoas que viveram os momentos cruciais daquilo que viria a ser para os ibéricos a conquista do mundo: as grandes descobertas no Atlântico e a constituição dos Impérios ultramarinos de Portugal e Espanha.

## **2. Pedagogia da Prudência e da Persuasão**

Os *Exercícios Espirituais* foram o “instrumento” de conversão de Inácio de Loyola,<sup>23</sup> o suporte pedagógico de sua vida de pregação<sup>24</sup> e, ainda, a base elementar para a elaboração das *Constituições* da Companhia de Jesus, bem como da *Fórmula do Instituto*.<sup>25</sup> Não há como menosprezar a importância do texto para a própria compreensão do *noster modus procedendi* dos jesuítas. Entretanto, para que se possa proceder às análises que poderão possibilitar a apreensão das práticas e ações espirituais dos membros da Companhia de Jesus naqueles primeiros tempos que marcaram sua fundação, é necessário compreender um dos aspectos mais característicos do texto dos *Exercícios Espirituais*, qual seja, o fato de que o rigor de suas proposições não impedia, mas estimulava o próprio exercício da prudência da parte do

<sup>23</sup> Em nenhuma das fontes consultadas foi possível identificar a data exata em que Inácio começou a escrever o texto dos *Exercícios Espirituais*, mas é certo que seu trabalho iniciou-se ainda durante seu período de convalescença em Loyola porque, segundo o relato transcrito pelo P. Câmara, logo que deixou o castelo da família, no início de 1522, chegando em Manresa “determinava ficar num hospital uns dias e anotar alguns pontos em seu livro que já levava muito guardado e que muito o consolava.” Como Inácio permaneceu no povoado até fevereiro de 1523, não se sabe se por escolha pessoal ou por causa da peste em Barcelona, Manresa tornou-se “sua igreja primitiva” onde escreveu os *Exercícios Espirituais*. (AUTO, p.31-34).

<sup>24</sup> Ao retornar de sua viagem a Terra Santa, Inácio dirigiu-se à Barcelona com a intenção de iniciar seus estudos, o que de fato aconteceu sob a direção do mestre em gramática, Jerônimo Ardéval. Ao final de 1525, Inácio já se dedicava à evangelização, conforme descrição da autobiografia. (AUTO, p.63-64). Não obstante a prática e a aplicação dos *Exercícios Espirituais* para vários de seus benfeitores e colegas de estudo, a aprovação do Papa ao texto e, principalmente à prática dos *Exercícios Espirituais*, foi concedida em 31 de julho de 1548. (EE, p.29).

<sup>25</sup> Tal aspecto fica muito claro a partir da leitura do *Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola*, conquanto o texto não contemple o período inicial de sua vida de recém converso. Talvez, assim como boa parte dos escritos que foram entregues pelo Santo ao Pe. Câmara, em 1545, eles não tenham chegado até nós. A partir desta parte, essa fonte será referenciada como se segue: (DE, p.10-15).

diretor:

[...] aquele que dá os exercícios se vir quem os recebe consolado e com muito fervor, deve prevenir-lhe que **não faça promessa nem voto algum inconsiderado e precipitado**. [...] ao que faz exercícios da 1a. Semana aproveita não saiba coisa alguma do que há de fazer na 2a.; mas que trabalhe na 1a. Para alcançar a coisa que busca, como se na 2a. Não esperasse achar nada de bom. [...] segundo o maior ou menor proveito, lhe pode dar alguns *Exercícios Espirituais* **convenientes e conforme** a necessidade da alma [...] segundo a disposição das pessoas que querem fazer *Exercícios Espirituais*, quer dizer, conforme a idade, letras, ou engenho que tem, se não de aplicar tais exercícios; porque não se dêem a quem é rude ou de pouca compleição coisas que não possa suportar sem cansaço e [sem] delas aproveitar.<sup>26</sup> (EE, 11, 14, 17, 18, p.43, 45-46. Grifo meu).

Da parte do aprendiz a vivência da persuasão:

Porque, ainda que fora dos exercícios possamos lícita e meritoriamente mover todas as pessoas que provavelmente tenham a capacidade, a que escolham [...] toda maneira de perfeição evangélica; contudo nos tais *Exercícios Espirituais* é muito melhor [...] que o mesmo Criador e Senhor se comunique à sua alma devota, abraçando-a em seu amor e louvor [...]. Se há de supor que todo bom cristão há de ser mais pronto em salvar a proposição do próximo do que em condená-la, e se não a pode salvar, inquiria como a entende e se a entende mal, corrija-o **com amor**, e se não basta, procure todos os meios convenientes para que, entendendo-a bem, se salve.<sup>27</sup> (EE, 15, 22, p.44, 50. Grifo meu).

No caso do praticante, a condução das práticas propostas pretendia conduzi-lo prudentemente pelos caminhos que deveriam, necessariamente, persuadi-lo sobre as questões da vida espiritual:

O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor e mediante isto salvar a própria alma; e as outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem, e para que o ajudem na prossecução do fim para que é criado. [...] considerar quem é Deus, contra quem pequei, [o praticante] de acordo com seus atributos, comparando-os com seus contrários em mim: sua sabedoria com minha ignorância, sua justiça com minha iniquidade, sua bondade com minha malícia. (EE, p.51-52,68).

A operacionalização dos conceitos aristotélicos de prudência e persuasão que o tomismo do século XIII havia cristianizado, ao que parece, impregnou a literatura da época.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> O conceito de *Prudência* abarca a noção geral de liberalidade, no sentido de que havia de se aplicar os exercícios de acordo com as “condições” específicas do aprendiz. Com relação ao praticante, a própria estruturação dos exercícios implica a adoção da *Prudência* porque persiste uma idéia de continuidade e de “avanço” espiritual que está intrinsecamente ligada ao retorno e à reavaliação em cada uma das etapas propostas para o autoconhecimento e a aceitação da vida espiritual.

<sup>27</sup> Notadamente o conceito de *Persuasão* serve à substituição da “obediência cega”. Fácil de ser conseguida e difícil de ser mantida.

<sup>28</sup> Segundo Pe. Câmara (AUTO, p.65), Santo Inácio teria lido durante seu período de estudos em Barcelona: a Gramática Latina de Antônio de Nebrija, a Eneida de Virgílio, os Provérbios de Sêneca, os Disticha Meralia de Catão, o Contemptus Mundi em verso (373 Hexâmetros), o Doctrinale Pueronrum de Fr. Alexandre de Villedieu e o Enchiridion Militis Christiani de Erasmo.

No entanto, conferiam-lhes uma interpretação que, sobretudo na Ibéria, reafirmava a herança greco-romana em detrimento das contribuições do legado dos comentaristas árabes. A maioria dos textos gregos que influenciaram a constituição dos pressupostos teológico-políticos nos estados ibéricos desde os últimos séculos do período medieval tinham sido apreendidos a partir das traduções do árabe para o latim das obras que se encontravam nas “bibliotecas” e coleções dos muçulmanos em Al-Andaluz, sobretudo em Toledo (GUICHARD, 2002, p.642). Mesmo que se diga da aversão dos ibéricos ao necessitarismo, marcadamente árabe, de Averróes,<sup>29</sup> é difícil imaginar que as interpretações daquele que foi o maior dos comentaristas de Aristóteles à época não tenha integrado, em maior ou menor grau, alguns dos textos fundadores daquilo que viria a ser o movimento de (re)organização cosmológica em meio às sociedades de Portugal e Espanha dos séculos XIV e XV (HANSEN, 1996, p.136).

Logo na abertura do texto dos *Exercícios Espirituais*, Santo Inácio parece apontar traços daquelas influências de uma forma quase natural, o que, no limite, significa vislumbrar de que maneira elas foram compreendidas e utilizadas no âmbito da vivência cotidiana dos contemporâneos. Tal aspecto se evidencia quando ele compara os exercícios da alma aos exercícios do corpo:

[...] *Exercícios Espirituais*, se entende todo modo de examinar [alguém] a consciência, de meditar, de contemplar, de oral vocal e mentalmente, e outras atividades espirituais [...] Porque assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira se chamam *Exercícios Espirituais* todos os modos de [alguém] 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. (EE, 1, 1a., p.37-38).

Note-se que a proposição dos *Exercícios Espirituais* não pressupõe, necessariamente, a adoção de uma vida de religioso na acepção da palavra. Ao contrário, a prescrição destaca que é preciso encontrar a vontade divina “na disposição da própria vida”, ou seja, na melhor forma de realizar a vontade divina dentro do *estado* em que vivia o praticante. Daí a noção geral que a prática dos *Exercícios Espirituais* não poderia causar dano algum. Não havia exigência de voto senão aquela de praticar “para o bem da alma”. Observe-se, não apenas para a salvação da alma, mas para bem vivenciar a espiritualidade cotidianamente. Trata-se, portanto, da “saúde” da alma.

Também não se pode dizer que o texto dos *Exercícios Espirituais* apresentasse qualquer comprometimento dogmático ou teológico como o próprio Santo Inácio deixou claro em todas as vezes que foi perseguido pelos doutos e teólogos cada vez que conseguia mais adeptos.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Em linhas bastante gerais, o necessitarismo greco-arábe de Averróes vinculava a criação do mundo à necessidade de Deus e explicava a diversidade da criação como resultado da ação de causas que nem Ele podia controlar ou alterar. A reação dos teólogos cristãos se deu a partir da recuperação da herança judaica do cristianismo em detrimento da tradição clássica grega. A teologia afastou-se do racionalismo e reafirmou a soberania da vontade de Deus e a inteligibilidade plena do cosmos. (PAES, 1999, p.10). No caso dos *Exercícios Espirituais*, o que se percebe é a instrumentalização de um racionalismo pragmático com o objetivo de proporcionar o autoconhecimento e, por consequência, o “contato” da alma com seu Criador.

<sup>30</sup> A primeira investida da Inquisição parece ter acontecido quando da estada de Inácio em Alcalá. Naquela época, já tinha seguidores, irmãos que aderiram à prática dos *Exercícios Espirituais* e se dedicavam à sua propagação. O processo de averiguação foi instalado, mas Inácio e seus companheiros foram inocentados. (AUTO, p.68-69).

Nós [Inácio e os companheiros] queríamos saber se nos encontraram alguma heresia. Não, disse Figueroa [vigário a quem havia sido destinada a direção do processo]; se a tivessem encontrado, vos teriam queimado. Também vos teria queimado a vós, disse o peregrino [Inácio], se vos tivessem encontrado heresia. (AUTO, p.69).

As perseguições se intensificaram,<sup>31</sup> sobretudo quando os neófitos eram jovens oriundos de famílias importantes ou integrantes do clero propriamente dito. À época em que estudou em Paris, após sua volta de Flandres, Inácio deu os Exercícios a Peralta, ao bacharel Castro e a um estudante chamado Amador de Elduayen da diocese de Pamplona que estudava no Colégio de Santa Bárbara. Logo, os três vivenciaram grandes mudanças: deram tudo o que tinham para os pobres e começaram a pedir esmolas por Paris. Tais acontecimentos causaram muitos rumores na Universidade, principalmente porque o Dr. Pedro Peralta<sup>32</sup> e o bacharel Castro eram pessoas muito conhecidas. Entretanto, foi Mestre Diogo de Gouveia, reitor do Colégio de Santa Bárbara, quem se levantou contra Inácio, acusando-o de ter tornado louco a Amador e decidindo castigá-lo com a ameaça de lhe mandar dar uma “sala” sob a acusação de “sedutor de escolares”. De acordo com o relato de Pe. Câmara:

A ameaça da ‘sala’ ocorreu no verão de 1529.[...] Sabemos que Gouveia esteve para realizá-lo, não fora a atitude de Inácio. [...] Inácio pôde provar a Gouveia sua inocência, de tal forma que reunidos todos para o espetáculo, o diretor, de joelhos, lhe pediu perdão do seu engano. O castigo da sala consistia em açoitar o aluno que transgredia gravemente os estatutos do Colégio. O castigo se aplicava numa sala (daí seu nome) em presença de professores e discípulos. (AUTO, p.87).

A partir do final da década de 1530<sup>33</sup> (não obstante o fato de 1538 ter sido o ano em que Inácio sofreu as mais fortes perseguições) até 1547 – ano em que se dedicou com afinco à elaboração das *Constituições* do que viria a se constituir como a Companhia de Jesus, a Ordem dos jesuítas–, Loyola dedicou-se à realização de obras pias e à direção dos *Exercícios Espirituais* a quantos os quisessem praticar. Entretanto, foi período de grande turbulência interior, conforme podem informar os relatos autobiográficos e os escritos do Diário Espiritual. Período marcado pelas narrativas das visões que Inácio teria presenciado e que acabaram por determinar a própria formação da Companhia de Jesus sob a égide dos “soldados de Cristo” na tarefa de evangelização e, depois de Trento, na consolidação da Fé católica no mundo.

### **3. A milícia de Cristo**

Ao que parece, Inácio considerava dois caminhos a seguir ao final de seus estudos. O primeiro deles seria a continuidade da ação evangelizadora como peregrino solitário. Se não isso, preferia engajar-se em uma comunidade religiosa, mas “quando lhe vinham pensamentos de ingressar em Ordem religiosa, logo lhe acudia desejo de entrar numa estragada e pouco reformada, para poder padecer mais nela, e também **esperando que talvez**

---

<sup>31</sup> Paris (1529), Veneza (1536), Roma (1538). De todos os processos instalados, Inácio e seus discípulos e companheiros foram inocentados. Confira AUTO (p.90, 104, 112).

<sup>32</sup> Pedro Peralta era da diocese de Toledo, onde foi depois cônego e reconhecido pregador. Anos mais tarde, permaneceu simpático à Companhia e a Inácio (AUTO, p.86).

<sup>33</sup> Em junho de 1537, Inácio e vários de seus companheiros foram ordenados (AUTO, p.127).

**Deus o ajudaria a fazer bem** aos da tal Ordem.” (AUTO, p. 80-81. Grifo meu). Observe-se que as proposições dos constantes exames de *eleição*, frequentes nos *Exercícios Espirituais*, pressupunham a busca e a descoberta das obras que a vontade divina desejava realizar por meio de sua pessoa. Nesse sentido, o homem era a criatura do Criador *strito sensu*.

O que se poderia designar como “dúvida” se apresentava, para Inácio, como “reflexões”, uma vez que a vontade divina se manifestaria a partir da prática dos *Exercícios Espirituais*. É interessante notar que tal pressuposto deveria agregar um caráter extremamente consolador para as perturbações que se apresentavam no cotidiano mesmo dos que lhes eram contemporâneos. Afinal, de fato, não havia o que temer porque o pecado (a má ação) podia ser evitado na medida em que era possível apreender a vontade divina e perseverar na sua observância. Essa característica providencialista<sup>34</sup> se faz presente desde o início do processo de conversão de Inácio, o que não é inusitado, evidentemente, dado o contexto cosmológico da época. O que parece importante destacar é o modo como essa questão é proposta no texto dos *Exercícios Espirituais*. Não se trata de “deixar” todas as coisas do mundo à providência divina, mas de compreender a vontade de Deus para poder executá-la. Tal caráter é essencial na vida de Santo Inácio e talvez tenha sido um dos maiores instrumentos de persuasão de sua proposta de vida religiosa. De todo modo, os aspectos relacionados a essa questão requerem estudos muito mais aprofundados. Aqui interessa investigar, minimamente, os “propósitos” da vontade divina que se apresentaram a Inácio quando da opção pela fundação da Companhia de Jesus a partir de meados do século XVI.

De acordo com os relatos autobiográficos de Santo Inácio, as visões de Nossa Senhora e, notadamente, de Jesus Cristo ocorriam frequentemente. “Sempre a qualquer hora que queria encontrar a Deus, o encontrava. Ainda tinha muitas visões, principalmente [...] de ver a Cristo como sol.”<sup>35</sup> Isto lhe sucedia frequentemente, quando estava tratando assuntos importantes e aquilo lhe vinha em confirmação.” (AUTO, p.114). Tais visões foram norteadoras tanto da opção de formação da Companhia de Jesus, quanto para a escrita das *Constituições*.

No legado inaciano, a criação da Companhia de Jesus não foi uma decisão nem uma

---

<sup>34</sup> Segundo o relato autobiográfico (AUTO, p.29-30), caminhando após sua recuperação, logo que partiu para a vida de peregrino, Inácio encontrou-se com um mouro. Em conversa, o mouro disse que achava crível o fato de que Nossa Senhora pudesse ter concebido sem a interferência do homem, mas que não podia acreditar que tivesse dado à luz continuando virgem. Inácio tentou, sem sucesso, fazê-lo mudar de opinião. O tal mouro foi se adiantando no caminho até que se perdesse de vista. Loyola começou a sentir que não procedera bem ao deixar que o mouro dissesse tais coisas e veio uma vontade de alcançá-lo para dar-lhe umas punhaladas. Ele havia dito que ia a uma vila pouco adiante no mesmo caminho que Inácio deveria seguir. Pensando, acabou por não saber qual era a sua obrigação. “Depois de cansado de examinar o que seria bom saber fazer [...] resolveu deixar a mula [na qual estava montado] com rédea solta até o lugar onde se dividiam os caminhos. e a mula fosse pelo caminho da vila, buscaria o mouro e lhe daria punhaladas. Se não fosse para a vila, mas pela estrada real, o deixaria em paz. [...] Quis Nosso Senhor que a mula tomasse a estrada real, ainda que a vila estava pouco mais de trinta ou quarenta passos e o caminho para ela era muito largo e muito bom.”

<sup>35</sup> É interessante observar a permanência da correspondência entre a figura de Cristo e o sol nas diversas representações místicas na Península Ibérica, acentuadamente até o século XVIII. Durante o reinado de D. João V de Portugal (1707-1750), a representação da figura real estava ligada à cuidadosa construção da analogia entre D. João V e o Santíssimo Sacramento exposto – corpo de Cristo – a partir da metáfora do sol, símbolo e signo. Note-se que a hóstia consagrada não representa, ela é o corpo de Cristo. (PAES, 2000, p.91-92). A relação de semelhança que tornava possível a analogia entre Cristo e o sol remetia ao fato de que Deus foi aquele que criou a Luz e se apresentava como Luz. Tal concepção metafórica percorre todo o texto bíblico. Do texto teológico, a metáfora migrou, segundo a tópica horaciana do *ut pictura poesis*, para outros discursos: as artes plásticas, a poesia, a música: “tu, a quem por completo me entrego, pois é luz clara que tudo ilumina, conduz-nos, pelo caminho que melhor se oferece, aclarando o recinto. És quem aquece o mundo, luzindo sobre ele”. (ALIGHIERI, 1997, p.162).

opção de caráter pessoal.<sup>36</sup> Como não poderia deixar de ser, a formação da Ordem religiosa é apresentada como resposta a um “chamamento”, a uma missão delegada pela vontade divina, que, no caso de Inácio foi obtida através de algumas visões. Segundo o *Diário Espiritual*, foi no dia 23 de fevereiro de 1544 que Inácio teve a definitiva confirmação sobre como deveria ser criada a Ordem religiosa (DE, 1a., 21, 22, p.37-38).

Inácio escreverá duas vezes à margem do manuscrito ‘Confirmação de Jesus’. Cristo se lhe apresentara como Cabeça da Companhia [...] A união mítica não tem no Diário o aspecto de matrimônio espiritual, como em outros Santos, mas de junção dos membros do corpo da Igreja, do qual Jesus Cristo é a cabeça. (CARDOSO, 1977, p.11).<sup>37</sup>

Daí a noção geral de que os membros da Companhia deveriam se constituir como “soldados de Cristo”, fosse na missão evangelizadora junto aos gentios, fosse na luta contra os heréticos.

Uma vez confirmado pelas visões o teor da vontade divina para a Ordem jesuítica, cabia cuidar dos aspectos de caráter formal. Era preciso instituir as *Constituições* da nova Ordem religiosa começando pela própria elaboração da *Fórmula do Instituto*.<sup>38</sup> Para essas deliberações, Inácio utilizou aquilo que no texto dos Exercícios ele denominou “discernimento espiritual”. Assim, “o modo que o Padre guardava, quando escrevia as *Constituições*, era celebrar missa cada dia, apresentar o ponto tratado a Deus e fazer oração sobre ele.” (AUTO, p.115. DE, 1o., 57, p.74). Contava, além disso, com as confirmações obtidas nas visões: “Quando celebrava missa, tinha também muitas visões e quando escrevia as *Constituições* as tinha também com muita frequência. [...] O mais eram visões que ele via em confirmação de alguma das *Constituições*.” (AUTO, p.114-115). Segundo Pe Câmera, Inácio ter-lhe-ia dito que durante quarenta dias celebrou missa a cada dia para tratar se as igrejas da Companhia teriam alguma renda e se os padres poderiam tirar delas o seu sustento.<sup>39</sup> Para o “discernimento” sobre as questões diretamente relacionadas ao trabalho missionário dos membros da Companhia de Jesus, também prevalecia a celebração de missas e visões confirmatórias como método eletivo enunciado no texto dos *Exercícios Espirituais* (DE., 2o., 1, p.65).<sup>40</sup>

Ao iniciar-se a década de 1540, começaram as ações missionárias. No mesmo ano, antes mesmo da bula pontificia confirmando a Companhia de Jesus, Francisco Xavier viajou em missão para as Índias. Em 1549 chegaram ao Brasil, na esquadra do primeiro Governador

---

<sup>36</sup> Entre março e meados de junho de 1539, Inácio e alguns de seus companheiros começam as deliberações sobre a formação de uma Ordem religiosa. (AUTO, p.128).

<sup>37</sup> É importante destacar a noção obviamente tomista que, reinterpretada no âmbito do poder político pelo jesuíta Francisco Suárez, serviu à constituição da teologia política que, como razão de Estado, pôde garantir a legitimidade dos monarcas portugueses diante da sociedade. Confira Santo Tomaz de Aquino (1959, III, q. VII, a 1, ad 2) e Hespanha & Xavier (1993, p.123).

<sup>38</sup> Ainda em 3 de setembro de 1539, o papa Paulo III aprovou a Fórmula do Instituto. Entretanto, a confirmação da Companhia de Jesus só ocorreu em 27 de setembro de 1540 através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*. Em 1544, a bula *Iniunctum Nobis* confirma novamente a Companhia de Jesus. (AUTO, p.128-129).

<sup>39</sup> Refere-se aqui ao princípio do *Diário Espiritual*, que tratava da pobreza das igrejas da Companhia de Jesus. Inácio chegou à conclusão de que não deveriam ter rendas fixas. Confira DE (2o., 29, 30, p.59-62).

<sup>40</sup> Aqui, o texto de Inácio se refere às missões de caráter, principalmente, pontificias: “estar disposto a ir onde queira o Papa, sem escusa alguma, onde julgar ser conveniente para maior glória divina e bem das almas, quer entre fiéis, quer entre infieis.”

Geral do Brasil, os primeiros missionários para a América Portuguesa. Entre eles estava o Pe. Manuel da Nóbrega, ícone do primeiro século das missões jesuíticas na Terra dos *brasis*.

A título de sistematização das primeiras análises aqui apresentadas pode-se dizer, grosso modo, que a Companhia de Jesus foi instituída para o “aperfeiçoamento” das almas na vida e na doutrina cristã e para a propagação da Fé.<sup>41</sup> Desse modo, o principal objetivo da Ordem era a tarefa de persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem de acordo com a moral cristã, guiados pela luz divina. O caráter marcadamente missionário acabou por imprimir à Ordem dos jesuítas uma prática distanciada dos mosteiros.<sup>42</sup> A opção por um cristianismo “militante” já aparecia expressa nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. A interpretação dessa proposta de prática missionária pelos irmãos da Companhia constituiu-

se na noção de que a especificidade dos jesuítas residia no fato de que eles possuíam um “modo de proceder” próprio.

A doutrina de Inácio de Loyola expressava um duplo objetivo: a santificação pessoal e a atividade apostólica. Conquanto a origem de tal objetivo possa ser identificada no ideal mendicante inaugurado pelos franciscanos e posteriormente adotado pelos dominicanos, a proposta inaciana libertava o devoto da vida monástica ao instituir um método introspectivo de devoção que, praticado de forma pessoal, viabilizava-se na prática dos *Exercícios Espirituais*. Ao levar adiante seu projeto religioso, Inácio de Loyola transformou esse método em instrumento para a boa administração da Companhia de Jesus.

Por terem sido escritos após o ferimento em combate que acabou por levar Loyola a abandonar a carreira militar, o texto dos *Exercícios Espirituais* refletia uma cosmologia medieval tributária da atuação das ordens militares, sobretudo na questão da obediência à Igreja. Os jesuítas da primeira leva viam-se como “soldados de Cristo” e, por associação, soldados de seu representante na terra, o papa.<sup>43</sup> Entretanto, ao contrário dos votos de admissão feitos pelos integrantes das ordens monásticas medievais, ao fazerem o juramento a Deus, de conduzir as missões para aonde quer que o papa ordenasse, o voto dos jesuítas transmutava o enclausuramento em mobilidade. Note-se, também, que o voto de obediência direta ao papa acabou por conferir aos padres jesuítas autonomia, em relação ao poder temporal dos reis cristãos, que sem demora passou a significar a ingerência desses padres sobre o próprio poder temporal. Por deverem obediência apenas ao papa e aos seus superiores na hierarquia da Ordem, os jesuítas posicionavam-se ao largo da jurisdição das autoridades religiosas locais,<sup>44</sup> o que também reafirmava a noção de que a especificidade dos jesuítas residia no fato de que eles possuíam um “modo de proceder” próprio.

A estrutura institucional e hierárquica da Companhia de Jesus foi consolidada com

---

<sup>41</sup> Como se sabe, a bula *Regimini Militantis Ecclesiae* foi promulgada pelo papa Paulo III em 1540. Em 1551, o mesmo texto, com algumas revisões, foi confirmado na bula *Exposcit Debitum* pelo papa Júlio III (LOYOLA, 1997 p.22). A partir desta parte, essa fonte, Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares, será referenciada como se segue: CCJ.

<sup>42</sup> A proposta anti-monástica feita por Inácio de Loyola para a institucionalização da Ordem da Companhia de Jesus provocou reações negativas da parte da Cúria papal. Alguns integrantes da alta hierarquia da Igreja manifestaram-se contra a sua fundação. Nesse sentido, o exemplo mais notório foi a posição defendida pelo cardeal Caraffa que, mais tarde, se tornou o papa Paulo IV. (EISENBERG, 2000, p.32).

<sup>43</sup> Além dos tradicionais votos de pobreza, castidade e obediência, os jesuítas introduziram o voto de obediência direta ao papa. Através desse voto, os membros da Ordem juravam a Deus realizar trabalho missionário em qualquer local que o papa mandasse. (CCJ, p.25).

<sup>44</sup> Nesse ponto, evidencia-se a principal diferença entre a concepção de obediência dos jesuítas e dos dominicanos. Os dominicanos deveriam obedecer ao clero secular, bem como acatar as determinações das autoridades eclesiais locais. (EISENBERG, 2000, p.37).

a publicação das *Constituições da Companhia de Jesus*, em 1558-1559, alguns anos depois, portanto, da chegada dos primeiros padres jesuítas à terra dos *brasis*.<sup>45</sup> As *Constituições* estabeleceram uma similaridade entre o papel do diretor nos *Exercícios Espirituais*, nos quais se espelhavam, e aqueles que passaram a integrar os cargos superiores dentro da Ordem. Os *Exercícios Espirituais* também cumpriam a função de manual de instruções práticas, tanto para o aprendiz quanto para o diretor, o qual deveria guiar o irmão aprendiz através da prática, sem transmitir-lhe qualquer conhecimento mais substancial. Nesse sentido, a matriz dessas prescrições inicianas era a aplicação aristotélica do meio termo entre o entusiasmo cego e a ignorância extrema que cabia ao praticante encontrar.

A experiência dos primeiros anos de administração das atividades missionárias no ultramar evidenciou que a obediência cega, conforme prescrição dos *Exercícios Espirituais*, não era o melhor meio de conduzir a instituição religiosa idealizada por Loyola.<sup>46</sup> No rápido contexto de desenvolvimento no qual a Ordem se viu inserida nos primeiros anos da década de 1550, a obediência cega tal como pregada nos *Exercícios Espirituais* mostrou-se de pouca utilidade. Diante da constatação de que os meios materiais de controle da atividade missionária, dispersa em localidades por demais distantes, eram insuficientes, fazia-se necessário que os irmãos acatassem e aceitassem as ordens como resultado de suas próprias deliberações conscientes (CCJ, p.175). Nesse sentido, a inclinação dos irmãos a obedecerem cegamente às ordens de seus superiores passou a ser de pouca valia, posto que doravante a aceitação vinculava-se à compreensão das razões que justificavam a obediência. A questão ficou, então, intrinsecamente ligada ao consentimento daquele que obedecia, de modo que, por um lado, cabia aos superiores a construção de uma racionalidade capaz de justificar suas ordens, mas, por outro lado, os irmãos também deveriam elucidar as razões pelas quais foram persuadidos da utilidade e da justiça das ordens.

Percebe-se aí que o ponto central era o princípio da persuasão – amplamente empregado na própria atividade missionária dos jesuítas – ou práticas de justificação inseridas no “modo de proceder” jesuítico, que requeriam, necessariamente, a operacionalização da prudência, tanto da parte dos que davam as ordens quanto daqueles que as recebiam. A chamada arte da casuística, ensinada no curso de estudos de casos de consciência, integrado à estrutura organizacional da Companhia, constituía-se como um método complexo de treinamento dos irmãos na virtude da prudência, englobando o estudo da retórica e da persuasão, assentado em uma ética de procedimentos cujo objetivo era dotar os irmãos de um caráter virtuoso.

Ao tornar a atividade missionária uma atividade apostólica de magnitude internacional, Loyola utilizou o conceito de prudência para minimizar a dependência dos padres jesuítas espalhados pelo mundo, diante da rigidez da doutrina católica face aos desafios cotidianos. O objetivo era oferecer condições para que os irmãos da Ordem pudessem exercer seu espírito de tolerância e adaptar as normas, decidindo sobre os casos de perdão relativos à violação das mesmas. Durante a fase de consolidação da Companhia de Jesus, muitas normas que regularam a atividade missionária foram produzidas nos locais onde os irmãos estavam trabalhando e justificadas nos conteúdos das cartas que deveriam ser, periodicamente, enviadas aos superiores nas casas jesuíticas na Europa. É justamente a análise dos procedimentos de produção de normas em meio ao cotidiano dos missionários jesuítas no Brasil do século XVI que poderá elucidar os pontos de articulação entre a elaboração de uma teologia política do

---

<sup>45</sup> Os primeiros padres e irmãos da Companhia de Jesus chegaram ao Brasil em março de 1549 na Armada do governador Tomé de Souza. (LEITE, 1993, p.2).

<sup>46</sup> Em 1553, Loyola “atualizou” seu conceito de obediência em uma carta enviada aos irmãos da escola jesuítica de Coimbra. Tal documento ficou conhecido como “Carta sobre a obediência”. (AUTO, p.133).

Estado português e os processos de conversão e de conquista protagonizados pelos primeiros missionários/colonizadores na terra dos brasis.

**ABSTRACT** This article presents some important reflections for an elucidation, although in a little deepened way in the present text, concerning specific aspects of Jesus' Company as well as its missionary works in the colonial areas overseas. When in the middle of the XVIth century the viragem to the Atlantic Ocean established larger investments for controlling and dominating the colonists in America, D. João III chose the Jesuits priests as agents of the confession and missionary process. Already started in the Kingdom, this was the process which the monarch intended to see consolidated in the immense dispersed areas of his foreign Empire.

**Key-words:** Company of Jesus, Jesuit practice, Missionary process

### **Referências**

- ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia* (1298), São Paulo: Tecnoprint S.A., 1997.
- AQUINO, Santo Tomás. *Summa Theologica*. São Paulo: Indústria Gráfica Siqueira, 1959.
- ASSUMPCÃO, Pedro. *A terra dos brasis: A natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000.
- CÂMARA, Luís Gonçalves da. Autobiografia de Santo Inácio de Loyola. In: *Fontes Narrativi*. São Paulo: Edições Loyola, 1943, v. I.
- CARDOSO, Armando. "Introdução". In: *Diário espiritual de Santo Inácio de Loyola*. SÃO PAULO: EDIÇÕES LOYOLA, 1977.
- CARTA de D. João III a D. Pedro de Mascarenhas Lisboa, 4 de agosto de 1539, In: LEITE, Serafim. S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, v. I.
- CARTA do Doutor Diogo de Gouveia "o Velho" a D. João II Rei de Portugal. In: LEITE, Serafim, S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, v. I.
- CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DUBY, Georges. *Idade Média: idade dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DUBY, Georges. *A sociedade cavaleiresca*. Lisboa: Teorema, 1989.
- EISENBERT, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo de. *A Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GUICHARD, Pierre. Islã. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSP, 2002, v. I.
- HANSEN, João Adolfo. Razão de Estado In: NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. São

Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (org.). *História de Portugal – O Antigo Regime*. Lisboa: Estampa, 1993.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760*. Braga: Livraria A. I., 1993.

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*, São Paulo, Edições Loyola, 1997.

LOYOLA, Inácio de. *Diário espiritual de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Tradução de Pe. Francisco Leme Lopes, S.J., Rio de Janeiro: Agir, 1968.

PAES, Maria Paula Dias Couto. *A constituição do Estado teológico-político em Portugal*, Departamento de História, Belo Horizonte, UFMG, 1999.

PAES, Maria Paula Dias Couto. De Romanitas a Christianitas: o Humanismo à portuguesa e as visões sobre o reinado de Dom João III, O Piedoso. *Varia História*, Belo Horizonte, UFMG, vol. 23, n. 38, 2007, p. 500-514.

PAES, Maria Paula Dias Couto. *Teatro do controle – Prudência e Persuasão nas Minas do Ouro*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

PERRS. *Studies of the Spanish mystics*, New York, Macmillan Co., 1951, v. I.

RODRIGUES, Francisco, S. J. *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Porto: Empresa Editora, 1931.

RUQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

SAXÔNISA, Ludolfo de. *Vita Christi*. Traduzido por Ambrósio Montesino, Alcalá, 1502. In: CODIMA, A. *As origens dos Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

TAPAJÓS, Vicente. *A política administrativa de D. João III*. Brasília: FUNCEP, 1983.

THOMAZ, Luís Filipe. A crise de 1565-1575 na história do Estado da Índia. In: *O Estado da Índia e a Província do Norte. Actas do VII seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Goa (20-24 de Janeiro de 1994), 1995.

VARAZZE, Jacopo de. *A Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José. Processo e procedimentos de institucionalização do Estado português no Brasil de D. João III: 1548-1557. In: *D. João V e a formação do Brasil*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2004.

WETZEL, Herbert E. *Mem de Sá: terceiro governador geral do Brasil*. Rio de Janeiro: CFC,

1972.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença: IUE, 2003.