

PUC CIÊNCIA

Revista de divulgação científica da PUC-Rio - Nº 6 - 1991

ARGYRIS, C. Personalidade e organização. Rio de Janeiro, Ed. Renes, 1957.

CASSIRER, Ernest. Filosofia de las formas. Mexico, Fundo de Cultura Econômi-

Emile. Educação e Sociologia. São Paulo, Melhoramentos, 1978

EDIE DE LA PLEIADE. Histoire de la Philosophie. Ed. Gallimard. 1974, vol. 3

Jurgen. "Technique et le langage". Ed. Gallimard, 1963, p. 10 e interesse.

Stephen W. Ullmer. Tempo. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, 1988

HIRST, Paul H. "Educação e a Era da Informação". Ed. PUC-Rio, 1988

HOBBES, Thomas. De Libero Arbitrio. Ed. PUC-Rio, 1988

LEVINSKY, Boris. O Homem e a Máquina. Ed. PUC-Rio, 1988

HORKHEIMER, Max. Edições of Reason. New York, Oxford University Press, 1968

Education. Ohio, Ohio State University, 1971

RADNITZKY, Gerard. Escolas contemporâneas de metaciência. Suécia, Scandinavian University

50 ANOS

PUC-RIO



Ad Maiorem Dei Gloriam

HISTOIRE

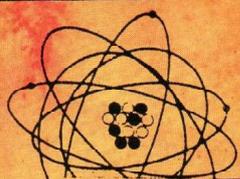
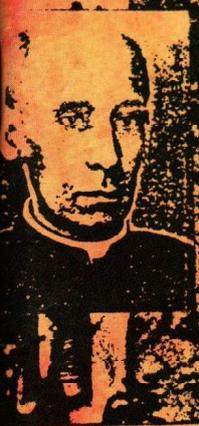
DE

S. Ignace de Loyola



NÚMERO ESPECIAL

Centenários Inacianos



A luta contra o caos

"Ir ao encontro do menino na rua significa..."

Banco  *Boavista*

O apoio do Banco Boavista
permitiu a publicação desta revista

ENTREVISTA

- Pe. Peter-Hans Kolvenbach
O Jesuíta na pós-modernidade: sempre o
'desejo de desejar' 3

ARTIGOS

- Theos-kosmos-anthropos – atualidade
de Inácio de Loyola
Maria Clara Lucchetti Bingemer 7

- Centenário
Pe. F. Machado da Fonseca, S.J. 12

- Sto. Inácio e a libertação
Pe. J.B. Libânio, S.J. 15

- Objetivação do espírito de Inácio em alguns
âmbitos da cultura
Pe. Juan Ochagahia, S.J. 22

- Inácio de Loyola e a escrita do "eu"
Maria Consuelo Cunha Campos 27

- Padre Franca
Américo Jacobina Lacombe 29

- Arte Jesuítica no Rio colonial
Pe. José Maria Fernandes, S.J. 31

- O itinerário inaciano de Teilhard
de Chardin
Pe. Henrique de Lima Vaz, S.J. 35

- Contribuições dos jesuítas à matemática
e às ciências do século XVI ao XVIII
Pe. Paul A. Schweitzer, S.J. 40

- Os jesuítas e os meios de comunicação
Pe. Pedro Gilberto Gomes, S.J. 47

- Os jesuítas na educação brasileira
Clarice Nunes 51

- Os jesuítas e a formação do Brasil
Pe. Laércio Dias de Moura, S.J. 56



PUC-Rio
PONTIFÍCIA
UNIVERSIDADE
CATÓLICA DO
RIO DE JANEIRO

Reitor:

Pe. Laércio Dias de Moura, S.J.

Vice-Reitor Acadêmico:

Pe. Antônio G. Amaral Rosa, S.J.

Vice-Reitor Administrativo:

Prof. Paulo Fiúza Bocater

Vice-Reitor Comunitário:

Pe. Amarelho Checon, S.J.

Vice-Reitor de

Desenvolvimento:

Prof. Eurico de A. Neves Borba

Decano do CCBM:

Prof. Rinaldo de Lamare

Decano do CCS:

Prof. Luiz Roberto A. Cunha

Decano do CTC:

Prof. Humberto Brandi

Decano do CTCH:

Prof. Danilo M. Souza F^o

PUC CIÊNCIA

Editores:

Prof. César Romero Jacob

Prof. Fernando Ferreira

Prof. Miguel Pereira

Diagramação e Produção

Gráfica:

A 4 Mãos Consultoria e

Serviços Culturais Ltda.

Tel: (021) 220-3511

Fotos:

Anibal Mesquita, Pe. José

Fernandes, S.J., Margareth da

Silva Pereira, Ana Maria

Monteiro de Carvalho,

Anuário-Atlas da Companhia

de Jesus/1991, Una Guía para

visitar las habitaciones de San

Ignacio

Capa:

José Paulo Moreira da Fonseca

Secretária:

Rita de Cássia S. Luquini

Redação e Administração:

Rua Marquês de São Vicente,

225, sala 401 - K - Gávea -

Rio de Janeiro RJ - CEP 22450

Tel: (021) 529-9287

Composição:

Formatus

Fotolito:

Mac Collor Stúdio Gráfico Ltda.

Impressão:

Graphos Ltda.

EDITORIAL

Na ocasião em que comemora os seus 50 anos de existência, a PUC-Rio tem mais dois motivos igualmente importantes para celebrar. São dois outros aniversários, de séculos e não mais de décadas: 500 anos do nascimento de Santo Inácio de Loyola e 450 anos de fundação da Companhia de Jesus.

Fundada e dirigida pelos jesuítas ao longo destes 50 anos, esta Universidade sente-se profundamente ligada à comemoração que pelo mundo inteiro se faz destes dois centenários. O espírito que animou a fundação da PUC encontra sua origem mais remota e fundamental na saga do gentilhomen Inigo López de Loyola, convertido, nos albores da modernidade, em peregrino e apóstolo da vontade de Deus, depois conhecido como Inácio e canonizado como santo pela Igreja. A ordem religiosa por ele fundada e hoje espalhada pelos cinco continentes conta, entre os frutos que nasceram de seu trabalho missionário e apostólico, a fundação da Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1941.

Este número de PUC CIÊNCIA quer ser um sinal concreto da comemoração destes centenários inicianos. A primeira parte da revista começa com uma entrevista do Superior Geral da Companhia de Jesus, padre Peter-Hans Kolvenbach, e apresenta alguns artigos sobre a pessoa de Inácio. Certamente a diversidade de ângulos pelos quais os articuladores abordam esta personalidade complexa e plural despertará nos leitores o desejo de conhecê-la ainda mais.

Na parte central da revista encontra-se uma reportagem sobre uma pesquisa que vem sendo realizada no Departamento de História da PUC-Rio sobre a arte e a arquitetura dos jesuítas no Rio de Janeiro. A parte final contém textos sobre a Ordem e sua atuação em diferentes campos do saber, além de artigos sobre jesuítas ilustres ligados ao mundo da ciência e da cultura.

A direção da PUC CIÊNCIA manifesta, aqui, sua gratidão a todos que colaboraram para a concretização deste número especial. Ao pintor-poeta José Paulo Moreira da Fonseca, o reconhecimento e um cumprimento pelo talento e a sensibilidade com que concebeu a capa. À professora Maria Clara Lucchetti Bingemer, doutora pela Universidade Gregoriana, de Roma, com uma tese sobre Santo Inácio de Loyola, o agradecimento pela versátil e entusiástica contribuição, pois sua participação, no projeto da revista, incluiu desde a idealização e a produção de um artigo até a busca de patrocínio e a realização de outras tarefas jornalísticas, sempre com as melhores sugestões e o mais fino espírito iniciano.

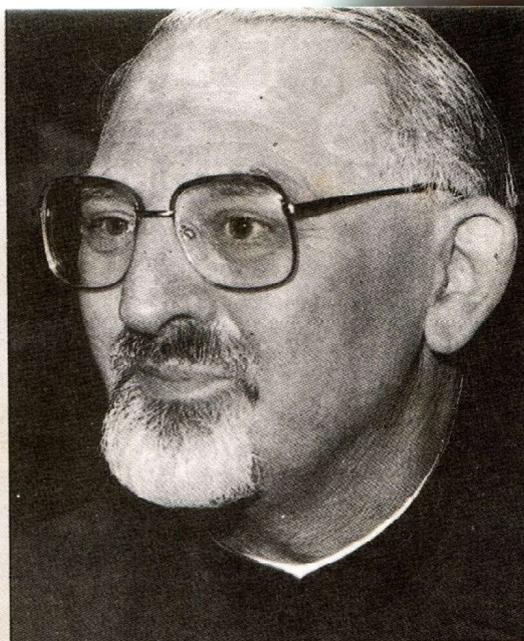
Os Editores

ENTREVISTA

PE. PETER-HANS KOLVENBACH

SUPERIOR GERAL DA COMPANHIA DE JESUS
ABRIL 1991

O jesuíta na pós-modernidade: sempre o 'desejo de desejar'



Com a renúncia do então Superior Geral, padre Pedro Arrupe, S. J., em 1983, assumiu a direção Geral da Companhia de Jesus o padre Peter-Hans Kolvenbach, S. J., então com 55 anos. Nascido na Holanda, em 1928, o padre Kolvenbach é o 28º sucessor de Inácio de Loyola no cargo de Geral da Companhia, para a qual entrou aos 20 anos incompletos e na qual se ordenou sacerdote aos 33 anos. Especialista em lingüística, o padre Kolvenbach foi missionário no Líbano, professor da Universidade Católica de Beirute e Reitor Pontifício do Instituto Oriental, em Roma, cargo em que se encontrava quando da eleição para Superior Geral dos jesuítas, em substituição ao padre Arrupe.

No pronunciamento a seguir, o padre Kolvenbach descreve os campos apostólicos da atuação dos jesuítas, a importância por eles atribuída às universidades católicas e a sua missão evangelizadora, o diálogo com o mundo da pós-modernidade, a reorganização das atividades apostólicas nos países recém-saídos de regimes totalitários, o compromisso assumido pelos jesuítas no processo de libertação das populações oprimidas pela miséria e a desigualdade social. Padre Kolvenbach vê os jesuítas de todo o Mundo sinceramente engajados na tarefa de concretizar as lições de Santo Inácio em seus escritos e ação e de expressar tão forte quanto possível o "desejo de desejar" enunciado pelo fundador e que tantas vezes foi causa de incompreensões e preconceitos.

A entrevista foi concedida a PUC CIÊNCIA, em Roma, por motivo da publicação deste número especial dedicado à comemoração dos 450 anos de fundação da Companhia e aos 500 anos do nascimento de Santo Inácio.

PUC Ciência — A Companhia de Jesus está celebrando o Ano Inaciano. Quais são os motivos e o significado desta celebração?

Padre Kolvenbach — A 27 de setembro de 1990 comemoramos os 450 anos da aprovação da Companhia pelo Papa Paulo III. Foi o início do Ano Inaciano que será encerrado no dia 31 de julho de 1991, festa do fundador, Inácio de Loyola. Ele nasceu em 1491, há precisamente 500 anos. Esta comemoração está sendo uma bênção para a Companhia e espero que também para a Igreja. Quisemos que fosse uma celebração

sobretudo interior, sem muito ruído, encaminhada à renovação do espírito de cada um de nós, membros da Companhia, de nossas comunidades e de nossa presença apostólica na Igreja e no Mundo, para "em tudo amar e servir". Santo Inácio está se apresentando hoje novamente como o homem que lê e escuta o Evangelho como um chamado personalizado ao seguimento de Jesus no anúncio do Reino de Deus e que dá em sua vida a resposta concreta, encarnada, ao que sente ser em cada momento o que Deus dele espera. Assim Inácio interpela hoje os jesuítas e todos os que se sentem convidados a deixar-se inspirar por ele

em sua própria vida, a fim de dar uma resposta concreta ao apelo concreto do Senhor.

Qual é a situação atual da Companhia de Jesus?

P K — Os jesuítas hoje são cerca de 24 mil. Eles formam um corpo apostólico, espalhado por todo o Mundo, em mais de cem países, para cumprir as missões que nos são confiadas pelo Vigário de Cristo na Terra. A Companhia se caracteriza por uma diversidade desconcertante de línguas e culturas, de tarefas e objetivos, realizados em situações eclesiais e sob regimes políticos muito variados. Não obstante toda esta diversidade, os jesuítas se sentem profundamente unidos num mesmo corpo para o Espírito, por meio dos Exercícios Espirituais e das Constituições, legados por Santo Inácio de Loyola. A disposição do Espírito do Senhor, eles continuam se servindo destes meios para a maior glória de Deus.

Qual o traço que melhor caracteriza os jesuítas hoje?

P K — Visitando pessoalmente os jesuítas por todas as partes do Mundo, constato que há um sincero desejo — Inácio diria, pelo menos, um "desejo de desejar" — de encarnar o chamado do Rei eterno para anunciar e estender o seu Reino, através de tarefas exigentes e delicadas, frequentemente expostas à incompreensão.

Quais são os principais campos apostólicos onde se desenvolve esta missão dos jesuítas?

P K — A Companhia está num processo de planejamento apostólico, que procura seriamente adaptar as suas atividades às novas necessidades do Mundo e da Igreja, nos diversos países, levando em consideração os recursos disponíveis. Para isso, ela conta não tanto com diretrizes prévias, como com opções fundamentais, qual seja, por exemplo, a proclamação da fé, da qual por exigência evangélica é inseparável a promoção da justiça, e com critérios de decisão apostólica tipicamente inicianos: o maior bem, a necessidade mais grave e mais urgente, a esperança de um maior fruto. Partindo das opções fundamentais e do conhecimento e análise, mais exatos possíveis, da realidade, trata-se de descobrir, à luz dos critérios mencionados e, sobretudo, à luz do Espírito, o que a Igreja e o Mundo pedem da Companhia em cada momento e em cada lugar. É um procedimento de "discernimento apostólico", não de planejamento empresarial, puramente técnico e ra-

cional, que culmina nas decisões daqueles que desempenham o serviço da autoridade. Um aspecto ao qual a Companhia hoje pretende dar particular atenção, nesta Igreja que no Concílio Vaticano II reforçou sua consciência de ser comunhão e comunidade, é a colaboração como outros agentes pastorais, a diversos níveis: com os bispos e com o clero diocesano, com os religiosos e religiosas, com os leigos e, como a própria Igreja, com quantos trabalham a serviço do bem integral do homem.

No contexto desse planejamento que importância é dada às universidades católicas?

P K — A Companhia considera as universidades católicas como uma das expressões decisivas do serviço apostólico da Igreja de hoje. É na Universidade que, em nome do Evangelho, a Igreja se engaja seriamente num diálogo intelectual e cultural com o Mundo Contemporâneo, através da investigação, da preparação de profissionais e de publicações científicas. Num mundo onde se confrontam ideologias de direita e de esquerda, onde vigoram sistemas de valores que não abrem qualquer espaço para uma visão integral do homem e da sua transcendência, onde imperam estruturas opressivas, as universidades católicas têm uma função crucial na formação das mentes e dos corações das gerações emergentes de líderes da sociedade. De fato, não nos contentamos de fornecer a formação profissional. Insistimos na reflexão, à luz dos valores evangélicos, sobre o significado do que se estuda, de suas implicações para a pessoa humana, a comunidade humana, e especialmente os mais pobres. Por isso, este trabalho é, a meu ver, parte integrante da missão evangelizadora da Igreja. Recentemente, um jesuíta latino-americano declarou que abandonar o trabalho educativo significaria abandonar a evangelização do Mundo. Eu concordo. Por este motivo a Companhia hoje destina cerca de 6.000 de seus membros à educação católica nas suas várias formas. Muitos destes ensinam e pesquisam nas 177 universidades e colégios universitários que mantemos. Ao todo, aproximadamente 1,8 milhão de estudantes frequentam as instituições jesuítas de diversos níveis em 65 países. Nosso objetivo é ajudá-los a tornarem-se homens e mulheres de ciência e de consciência.

Que coisas tem pedido o Papa atual à Companhia?

P K — Em três ocasiões (a última no mês de setembro passado, início do Ano

Inaciano) João Paulo II renovou o encargo, formulado já por Paulo VI à Companhia, de enfrentar o ateísmo e a descrença em todas as suas manifestações, como a secularização, e de contribuir eficazmente para a efetivação do Concílio Vaticano II, seja mediante a adaptação das atividades tradicionais (educação da juventude, formação do clero, cultivo da teologia e das ciências humanas, evangelização missionária) ao momento presente, seja mediante o desenvolvimento de atividades de certo modo novas, como o diálogo ecumênico, o diálogo interreligioso e a inculturação da fé cristã nas diversas culturas do mundo. Estes encargos pontifícios estão orientando e influenciando de modo decisivo nossas atividades apostólicas.

O Senhor certamente tem tido diversos contatos diretos com João Paulo II. Qual é sua experiência pessoal do Papa?

P K — Quando, às vezes, caminho pelas ruas de Roma e vejo os nomes e figuras de alguns papas da Idade Média e do Renascimento, não posso deixar de agradecer ao Senhor pelo dom dos pontífices de nossos tempos. Homens, cada um com suas características e com seu perfil espiritual e apostólico, mas entregues de corpo e alma, sem descanso nem concessões, ao serviço da Igreja e da humanidade. Concretamente, no Papa atual, apreciei sempre sua acolhida paterna, profunda e cordial, uma atitude de escuta atenta e receptiva, uma abertura total aos problemas atuais do Mundo, particularmente a tudo quanto agride ou põe em perigo a vida, a dignidade e a liberdade da pessoa humana. Suas recentes intervenções, vigorosas e persistentes, em favor da paz no Oriente Médio, sem intimidar-se em nenhum momento, constituíram um testemunho inequívoco de seu firme compromisso com o serviço da humanidade inteira. Muito característica foi a sua iniciativa de convocar a Roma os patriarcas e bispos das regiões mais diretamente implicadas na guerra do Golfo Pérsico, para estudar com eles a possível contribuição da Igreja para a solução do conflito e para remediar as suas trágicas conseqüências.

Que mudanças de caráter pessoal significou para o senhor a eleição para Geral dos jesuítas?

P K — As mudanças mais importantes que experimentei na minha vida ao assumir o atual serviço foram determinadas principalmente pela passagem de um mundo muito fechado, no qual tinha vivido por muitos anos, para um mundo totalmente aberto.

No Oriente Médio, com seus problemas característicos de cunho religioso, político e social e com a tragédia das guerras tão duras e prolongadas em alguns países, problemas como secularização, teologia da libertação, sociedade do bem-estar e da marginalização, modernidade e pós-modernidade, não constituíam as nossas preocupações cotidianas. Sair para um mundo aberto, marcado por estes problemas, com novos desafios, e ter de buscar respostas a tudo isso foi a mudança mais significativa em minha vida.

E quais foram os momentos melhores e os mais difíceis durante estes anos?

P K — O momento pior foi sem dúvida o da eleição como Geral, fora de toda previsão e assumido unicamente graças à força do Senhor, manifestada na acolhida benévola e alentadora dos companheiros e em sua generosa colaboração. Bons momentos houve muitos, graças a Deus: os encontros de todo o tipo que vou tendo com os jesuítas de todo o Mundo, partilhando ao vivo suas iniciativas e projetos, suas esperanças e problemas; a experiência de ver emergir para a luz da liberdade no Leste europeu uma Companhia de Jesus surpreendentemente vigorosa e decidida a afrontar os novos desafios do momento; a onda de afeto e veneração que envolveu recentemente o padre Pedro Arrupe, meu antecessor, em sua despedida deste mundo ... Ainda que doloroso, por um lado, tem sido também fonte de intensa consolação espiritual o testemunho dos jesuítas que nos últimos anos têm dado a vida pela fé, pela justiça e pela paz, como ainda recentemente, o padre Ignácio Ellacuría, Reitor da Universidade Católica de El Salvador, e seus cinco companheiros, todos de algum modo ligados ao trabalho



universitário, mas profundamente comprometidos, a partir de sua fé, com a sorte dos pobres e oprimidos.

E quais são os seus próximos projetos?

P.K — Projetos, felizmente, sempre há. Menciono alguns somente. Atualmente estamos empenhados em ajudar nossos irmãos da Europa Oriental a reconstruir a sua vida pública, a compensar as carências forçadas que tiveram no passado em termos de formação e a reorganizar as suas atividades apostólicas. Durante o período de repressão muitos jovens entraram secretamente na Companhia, sobretudo na Tcheco-Eslováquia, na Lituânia e entre as populações católicas banidas para a Sibéria e o Cazaquistão. Na Lituânia, o Provincial da Companhia era um físico nuclear, Presidente da Comissão de Energia Atômica daquela República. Seus companheiros de trabalho ficaram evidentemente muito surpresos quando, por ocasião da *perestroika*, descobriram a sua identidade. Nos países onde a Companhia tinha sido oficialmente supressa há atualmente quinze noviços na Lituânia, quatorze na Hungria, 22 na Tcheco-Eslováquia, dois na Romênia, onde os católicos constituem uma pequena minoria. Nesse país, restaram apenas um padre e quatro irmãos leigos jesuítas. Recentemente, foram enviados mais dois padres, que estão aprendendo o romeno e deverão abrir um noviciado, para o qual já se apresentam vários candidatos. Outro projeto é a reorganização das Províncias do Extremo Oriente, com o objetivo de aproveitar melhor as oportunidades de ajudar o povo chinês. De um modo geral, está havendo um esforço para manter e aumentar a mobilidade apostólica e a ajuda internacional entre as várias regiões da Companhia, com o fito de concentrar as energias onde as necessidades são maiores — por exemplo na África — e em atividades com maior efeito multiplicador. Alguns jesuítas brasileiros, como aliás membros de outras congregações religiosas masculinas e femininas, já estão trabalhando em Moçambique. No âmbito interno, existe o projeto de convocar em um futuro não muito distante a representação de toda a Companhia em Congregação Geral, com o fim de pôr nossas normas em consonância com a nova legislação da Igreja, como já estão fazendo todos os institutos religiosos, e de realizar uma reflexão global sobre nossas tarefas apostólicas, no contexto da nova evangelização, proposta pelo Papa no limiar do século XXI.

E no Brasil, como o Senhor vê a missão dos jesuítas?

P.K — Estive apenas duas vezes, rapidamente, no Brasil, no Rio de Janeiro e em São Paulo. No próximo ano, pretendo, se Deus quiser, fazer uma visita mais prolongada a esse grande país. Pelas informações que recebo, os problemas sociais têm-se agravado sempre mais, como aliás em outros países da América Latina. De acordo com as orientações da Igreja universal e local, a Companhia não pode deixar de empenhar-se no processo de libertação desse povo de todo tipo de opressão. A nossa luta pela justiça funda-se, porém, na fé e na solidariedade com os pobres, no Espírito de Jesus. A instauração de uma sociedade mais justa e fraterna supõe a conversão das mentalidades e das atitudes. Por isso, uma tarefa básica é a educação da fé e da responsabilidade social, que ela implica, sobretudo naqueles que têm mais peso nas decisões que determinam o destino do país. Esta missão é inseparável do testemunho evangélico de liberdade em relação aos bens materiais e de comunhão com os irmãos, a partir da experiência do amor de Deus, que se manifestou em Jesus Cristo. Trata-se de despertar o sentido de Deus, do qual falava recentemente o Papa João Paulo II, num mundo cada vez mais secularizado, no qual, entretanto, as pessoas não se sentem satisfeitas com o clima de competição selvagem e de consumismo desenfreado. Só assim será possível também consolidar a comunidade eclesial, evitando que os membros da Igreja se extraviem na busca de formas menos autênticas de religiosidade. Por outro lado, os jesuítas não se podem limitar ao cultivo daqueles que freqüentam a Igreja. É necessário entrar em diálogo com o mundo moderno, discutindo os problemas existenciais e sociais, indo ao encontro das preocupações e aspirações de todo o mundo, especialmente dos jovens, iluminando-as com a mensagem do Evangelho. Trata-se de difundir esta mensagem por todos os meios de comunicação, traduzindo os seus valores numa linguagem acessível à mentalidade contemporânea. Mais profundamente ainda, devemos, como instrumentos do Espírito do Senhor, tentar induzir nos homens e mulheres de hoje a experiência libertadora da fé pessoal e comunitária na pessoa Daquele que, pelo seu gesto de amor ilimitado, abriu para a humanidade de todos os tempos e de todas as culturas um caminho de vida plena e eterna na comunhão com seu Deus e nosso Deus. ■

Theos-kosmos-anthropos

Atualidade de Inácio de Loyola

Sem dúvida, é um centenário controverso este agora por nós celebrado. Trata-se dos 500 anos de nascimento de um homem de proporções universais, que certamente mudou a face da Igreja de seu tempo e que — segundo consenso mais ou menos generalizado — é dificilmente enquadrável numa tipologia precisa. O centenário é controverso, portanto, porque o homem — Inácio de Loyola — também o é.

Do militar duro, rígido e inclemente, formado e formador adepto de uma disciplina inflexível, ao místico ardente que chegou a danificar os próprios olhos, tal a quantidade de lágrimas que derramou extasiado na contemplação da Trindade divina, passando pelo hábil articulador político que sabia tratar com príncipes e reis, cardeais e altos dignitários e influir nos rumos de decisões de alcance não só religioso mas também social e político, todas as qualificações parecem adequadas e ao mesmo tempo redutoras para definir sua personalidade.

Não pretendemos, portanto, nos limites deste trabalho, tentar realizar esta tarefa hercúlea e quase impossível: responder à pergunta "Quem foi Inácio?". Vamos, isso sim, tentar apontar alguns traços reveladores e característicos de sua pessoa e personalidade e que conservam ainda hoje toda a sua atualidade. Procurar ouvir algo do que Inácio de Loyola tem a dizer aos homens e mulheres dos anos 90, qual é sua originalidade e atualidade para os tempos que vivemos, social e eclesialmente, é o nosso objetivo aqui.

Dividiremos estas características em três aspectos principais, que separamos apenas por efeito didático, mas que na verdade se entrelaçam, e mesmo, em alguns pontos, se superpõem. São, portanto, três *atualidades* de Inácio, que podem iluminar a *atualidade* nossa de hoje e do futuro imediato que se apresenta à nossa frente. São elas: uma *atualidade hermenêutica* (Inácio como produtor e intérprete de uma linguagem que vai além do texto que é o suporte dessa linguagem); uma *atualidade histórica* (Inácio — homem que tem um pé na tradição e outro na modernidade e que, em sua vida e obra, busca integrar a ambas); a *atualidade de uma visão da realidade integradora e globalizante* (Inácio apresenta uma visão de Deus (*Theos*) onde a pessoa humana (*an-*

thropos) e o elemento cósmico, do mundo e da criação (*kosmos*) não se separam ou contrapõem, mas ao contrário, interagem numa reciprocidade que encontra sua ulterior harmonia passando pela conflitividade do pecado e da história).

INÁCIO AUTOR DE UM TEXTO MÚLTIPLO E ABERTO

O livro dos *Exercícios Espirituais* é, sem dúvida, a mais conhecida obra de Inácio. Trata-se, aparentemente, de um livro pobre literariamente falando e até mesmo simplista em termos de conteúdo. Não há dissertações, longas construções, belas expressões lingüísticas. Apenas alguns parcos parágrafos numerados contendo fundamentalmente instruções práticas que possam ajudar o diretor dos *Exercícios* a conduzir o exercitante da melhor maneira possível pelas vias da experiência de Deus.¹

Pelo simples fato, porém, de haver chamado a atenção de semiólogos do porte de Roland Barthes, já se poderia desconfiar que o texto inaciano não padece de todo esse simplismo. E ao leitor atento, vai-se revelar, em sua abordagem, uma complexidade textual que só se confirmará, progressivamente, do início até o fim de seus pouco mais de duzentos parágrafos.

Pois na verdade não se trata — como pode parecer à primeira vista — de um livro composto simplesmente por uma comunicação bilateral, contendo apenas um emissor (Inácio) e um receptor (o leitor, no caso, o diretor ou o exercitante). Há muitos mais níveis e mediações de emissão e recepção no texto dos *Exercícios* do que se poderia supor à primeira vista.²

A análise que R. Barthes faz do texto dos *Exercícios* inacianos identifica-lhe quatro níveis: 1) O texto que Inácio dirige ao diretor do retiro, ou nível literal da obra; 2) O texto que o diretor dirige ao exercitante, não mais uma relação de simples leitura e assimilação, mas de dom, implicando abertura de quem o recebe e liberdade de quem o dá para prolongar ou encurtar o texto, suavizar ou endurecer as recomendações, etc.; 3) O texto que o exercitante mesmo "escreve", através das orações que dirige a Deus, dos gestos e práticas com os quais cumpre as orientações do diretor; 4) O

MARIA CLARA
LUCCHETTI BINGEMER

DOUTORA EM TEOLOGIA
PELA UNIVERSIDADE
GREGORIANA DE ROMA
PROFESSORA DO
DEPARTAMENTO DE
TEOLOGIA DA PUC-Rio



texto que Deus "escreve", e que constitui a experiência do exercitante. Deus, Aquele que é buscado desde o início, embora só posteriormente "percebido", escreve uma *teografia* na experiência do exercitante que o diretor é chamado a ajudar a decifrar e interpretar.³

Entre o segundo e o terceiro desses níveis, no entanto, existem ainda, a nosso ver, dois outros que poderiam talvez ser incluídos como desdobramentos do segundo nível: a) O *texto bíblico* que "compõe", por assim dizer, o conteúdo de boa parte das quatro semanas ou etapas dos *Exercícios*. Diretor e exercitante deverão experimentar e praticar o texto de Inácio referindo-o e retomando-o constantemente a partir da Palavra de Deus; b) O *texto eclesial*, pois esse texto bíblico é *narrado* dentro da tradição do espaço eclesial, sendo portanto proclamado e constantemente reescrito pela Igreja, como "língua materna" própria à comunidade eclesial e por esta ensinada.⁴

O texto inaciano em questão apresenta, portanto, duas características que o tornam fortemente atual:

— a *circularidade*: o quarto nível remete ao primeiro, uma vez que esse mesmo Deus que "escreve" o texto único e irrepitível da experiência espiritual do exercitante foi o que "escreveu" a experiência originária de Inácio, a qual, por sua vez, lhe possibilitou *escrever*, concretamente, o texto literal por ele dirigido ao diretor do retiro. Trata-se de um texto onde o homem, chegado ao ponto final cronológico da experiência, percebe ter vivido, desde o início, uma "vinda" contínua do Espírito de Deus, ensinando-lhe uma nova linguagem e devolvendo-o agora à vida cotidiana com um desejo dilatado e uma missão a cumprir.

— a *abertura*: liberto da presença corporal do leitor, liberto também do seu autor humano e sua intencionalidade e psicologia, liberto finalmente da relação comunicacional originária que este autor teve com seu primeiro público destinatário, torna-se o texto dos *Exercícios Espirituais* um texto aberto: aberto ao Referencial último, que é sua origem e meta de chegada; aberto a novas e diferentes recontextualizações em cada época e situação.⁵

A própria descontinuidade e fragmentação características do texto inaciano, que marcam sua vocação lingüística, são adequadas a um agir e a um fazer, ou seja, à mística de "serviço" (diferente da mística especulativa de um São João da Cruz, por exemplo) praticada por Inácio. E como não há práxis ou serviço (ou práxis de serviço) sem um código, vale lembrar também que todo código é uma ligação com o mundo.

Todo o texto e a linguagem dos *Exercícios* de Inácio é, pois, uma forma⁶ de um desejo do mundo. Desejo que se vai configurando com a mobilidade e o dinamismo do próprio mundo.

TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Inácio de Loyola está longe de ser um "moderno" no sentido que hoje damos e na "chave" em que hoje entendemos a palavra "modernidade". Não fossem os dados cronológicos que dele temos — seu nascimento provável, em 1491, que o situa temporalmente no início daquele período que é comumente considerado como a "virada" mais explícita para o que se chamou posteriormente de modernidade, com o emergir de suas características principais (antropocentrismo, autonomia das ciências, etc.)⁷ e que, portanto, nos testemunham igualmente, das raízes medievais que o ligavam a toda uma tradição anterior, — aí estão suas obras para demonstrar-nos como, em Inácio, tradição e modernidade conviviam.

Nas contemplações da Segunda Semana de seus *Exercícios Espirituais*, sobretudo, Inácio deixa emergir mais claramente o sentido de sua pertença medieval. O fato de denominar o conjunto das contemplações evangélicas sobre a vida de Cristo de "mistérios" <261> demonstrando, ao mesmo tempo, que se trata de um único e grande "mistério", coincide com a exegese medieval da alegoria, de origem paulista (cf. Gal 4,21), que introduz o homem na novidade do Evangelho.⁸

Este pertencimento, no entanto, a uma determinada época histórica, não faz de Inácio um anacrônico, no sentido de ser incapaz de ter olhos e sensibilidade para captar as grandes transformações pelas quais passava o Mundo do seu tempo, ou permanecendo voltado para o passado.

No centro da experiência e da visão de Inácio está o evento Cristo, que embora acontecido muitos séculos atrás (para nós hoje, mas também para Inácio) continua vivo e central. A experiência de Inácio, portanto, não se enquadra na categoria de anacrônica, mas mais bem de catacrônica⁹, ou seja, não lê a história com os óculos de uma determinada época, já acontecida e passada, nem a ela pretende retornar miticamente, mas considera o fato do Cristo como referencial normativo, absoluto e último para essa mesma história, aquilo que a faz girar sobre seus próprios gonzos e determinar, a partir daí mesmo, os tempos cronológicos de passado, presente e futuro.

A análise que faz Roland Barthes dos *Exercícios* aborda quatro níveis, que vão desde o texto de Inácio ao diretor do retiro até o que o próprio Deus "escreve" e que é experiência do exercitante

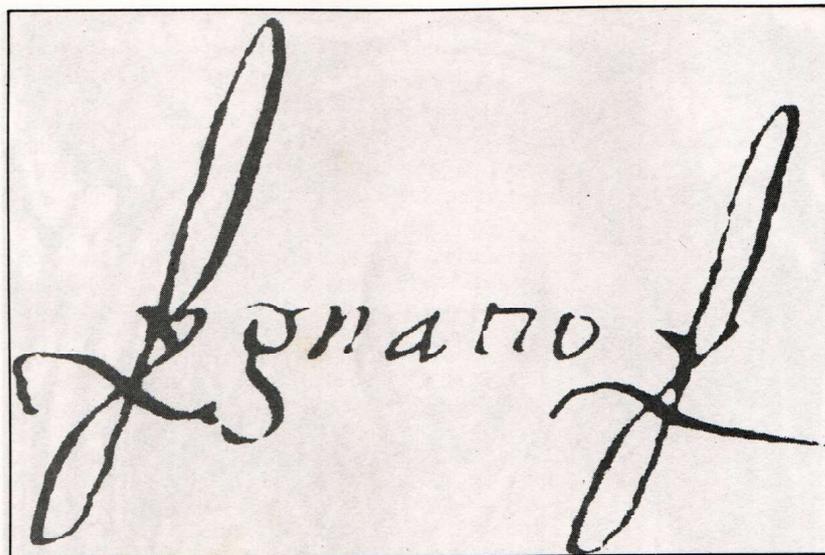
Guiar-se pela catacronia que não se submete ao kronos, mas ao contrário o submete, é o que faz Inácio não hesitar em usar o estilo e a linguagem medieval para suscitar em seus primeiros exercitantes, já cidadãos dos albos da modernidade e estudantes da Universidade de Paris, a experiência profunda de Deus revelada em Jesus Cristo. É também ela, no entanto, que o faz começar o primeiro parágrafo dos seus *Exercícios*, intitulado Princípio e Fundamento <23>, com a palavra homem e não com a palavra Deus, transitando com liberdade entre o teocentrismo medieval do qual é legítimo herdeiro e o antropocentrismo que começa a despontar no horizonte da modernidade nascente do mundo europeu de então.¹⁰

Em Inácio, portanto, tradição e modernidade dialogam e se fecundam mutuamente. E isso implica que hoje todos aqueles e aquelas que nos deixamos inspirar por Inácio tentemos fazer igualmente essa difícil integração entre modernidade e tradição. Aprender a ser modernos por tradição e não modernos contra ou ao arrepio da tradição é o grande e atual desafio que Inácio nos lega hoje. É a própria tradição inaciana que nos obriga a ser sempre mais e mais profundamente "modernos", ou seja, atuais, e a aceitarmos nosso mundo como uma promessa e uma chance.¹¹

Foi amando profundamente esse mundo em que vivia e os homens e mulheres que o habitavam que Inácio cumpriu sua vocação mais característica de mistagogo.¹² Talvez nosso mundo hoje esteja tão carente de mistagogos ou mestres espirituais porque não sabemos fazer a integração entre modernidade e tradição? Pergunta inquietante porém — quem sabe? — pertinente que Santo Inácio nos lança.

THEOS, KOSMOS E ANTHROPOS

Já no seu tempo Inácio faz, em sua experiência de Deus, uma feliz e harmoniosa síntese entre kosmos, anthropos e theos. No livro dos *Exercícios Espirituais*, concretamente na Contemplação para alcançar amor <230-237>, situada no final dos mesmos, pode-se sentir que Inácio integra numa grande e harmoniosa sinfonia o mistério do Deus Criador que vive e deseja viver uma vida de amor e entrega para com as criaturas que são obra de suas mãos. Inácio descreve esse Deus como Alguém que não só habita e anima desde dentro toda a criação, mas



também por ela "trabalha e age", partejando-a sempre mais para tornar-se uma "nova criação", salva, redimida.

Fica aí, nestes sete parágrafos, definitivamente configurado que, para Inácio, o mistério de Deus faz transparente o mundo e a natureza em que se vive, pelo simples fato desse mesmo Deus criá-los e tocá-los permanentemente em sua interioridade com Sua adorável e vivificante presença. É, além disso, mistério de *trabalho e serviço*, que têm seu fundamento no amor.

O exercitante que faz essa contemplação sugerida por Inácio é convidado, então, a lançar o olhar sobre toda a Criação, em todos os seus níveis, contemplando neles a Deus enquanto princípio vital, enquanto sopro que anima e dá "ser", "crescimento" e "sensação" e que em tudo "trabalha e age". Olhando tudo que o circunda e em tudo encontrando a Deus como origem e interioridade mais profunda, o ser humano percebe, então, a natureza e todos os seres como bons e provindos de Deus. Mais que isso: habitados e "trabalhados" pelo próprio Deus.¹³

O valor e o significado último de todas as coisas e de todos os seres provêm, então, não deles mesmos, mas da presença de Deus em seu interior. O mundo e suas "coisas" são relativos — ou seja, subsistem pela relação — à sua origem e finalidade, que é Deus; assim também como são penetrados total e completamente pelo Espírito de Deus que enche a mesma criação. Sua presença está em tudo e sua graça é a vida e o ser das coisas.

Sendo assim santificadas pela presença divina, as criaturas são, elas mesmas, sacramento, sinal visível e sensível da presença divina, transparentes e diáfanas d'Aquele que as criou e as mantém em

Em Inácio, tradição e modernidade dialogam e se fecundam. Ao iniciar o primeiro parágrafo dos Exercícios com a palavra homem, já mostra como transita com agilidade entre o teocentrismo medieval e o emergente antropocentrismo do mundo europeu de então



vida. Devem, portanto, ser respeitadas e contempladas e não agredidas e destruídas em nome de um pretensão progresso que não leva em conta a harmonia do criado e a presença divina em meio à criação.

Apesar da primazia dada por Inácio ao ser humano sobre o restante do criado, chamando-o "templo de Deus" <235>, não se pode acusá-lo de um antropocentrismo radical. Já desde os tempos de Loyola, nos primórdios de sua conversão, o elemento cósmico, do mundo criado, da natureza, está incorporado na oração e na antropologia do então recém-convertido peregrino, em sua experiência de Deus que o faz estremecer de alegria e consolação ao "contemplar o céu e as estrelas".¹⁴ Essa característica o acompanhou até o final de sua vida quando, já Superior Geral da recém-fundada Companhia de Jesus, contemplava o céu desde o balcão da casa onde morava.

A visão integrada da criação onde kosmos (mundo) e anthropos (homem) não se destróem mutuamente nem entram em choque, mas pelo contrário, solidariamente harmonizados, são mediações e condutores para o mesmo Criador que é a origem e o fim de ambos é, portanto, característica de Inácio. Nossa época que se caracteriza pela busca de uma nova ética onde o pensamento ecológico, a preocupação com a natureza e o cosmos ocupam lugar de crescente importância tem certamente algo a aprender de Inácio de Loyola, no sentido de ajudar o cristianismo contemporâneo a libertar-se do antropocentrismo exacerbado que o tem marcado até agora e abrir-se à preocupação com a ecologia integrada no grande plano criador e salvador de Deus.

Essa visão integrada e totalizante da criação, no entanto, para Inácio, não é idílica contemplação de um universo perfeito, pronto e acabado. É, pelo contrário, a lúcida visão de um mundo que, embora saído das mãos do Criador e por Ele habitado, carrega em si a marca mortal e destruidora do pecado e só pode ser sempre de novo salvo e liberto porque o Deus Criador entra na história dolorosa e conflitiva deste mesmo mundo para nela intervir, com misericórdia e compaixão salvadoras.

O DESAFIO DA RE-DESCOBERTA DE INÁCIO DE LOYOLA

Trabalhamos, neste artigo, três aspectos que nos pareciam relevantes para des-cortinar e revelar hoje a atualidade de Inácio de Loyola. Certamente existem muitos mais. Trata-se de colocar-se no encaixe deste misterioso peregrino e procurar descobri-los, libertando-se das imagens preconceituosas que dele fizeram a hagiografia ou as diferentes ideologias dos séculos que dele nos separam.

Se se procura abordar sua pessoa e figura deixando-se enredar nos diversos riscos do anacronismo, do pré-julgamento, do concordismo ou das reações epidérmicas, certamente seremos presa fácil do duplo mal-estar de nos sentirmos estrangeiros a Inácio e de o sentirmos, a ele, estrangeiro para nós, não respondendo às nossas questões e problemas, não falando a nossa língua e não pisando o nosso chão.¹⁵

Talvez, no entanto, se soubermos *passar* por essa experiência, será possível, do outro lado dela, assumir nossa diferença com Inácio, deixando-o ser ele próprio e não uma projeção nossa, mas

também relativizando o que, nele, nos parece diferente e estranho a nós, aprendendo assim a relativizar também os nossos dogmatismos, mesmo inconscientes: dogmatismos que se manifestam no terreno de nossa linguagem, tempo e cultura, e mesmo em nosso estilo de viver a fé cristã.¹⁶

O padre Peter-Hans Kolvenbach, Geral da Companhia de Jesus, na carta que escreve à mesma Companhia por ocasião do início dos aniversários inacianos, diz que "a personalidade de Inácio não se capta plenamente de repente; é preciso descobri-la. Para isso não basta uma observação superficial; é preciso estudá-la a fundo e perseverantemente."¹⁷ A redescoberta de Inácio de Loyola talvez seja uma das tarefas que deveriam constar da agenda da sociedade e da Igreja contemporâneas. ■

NOTAS

¹ Cf. o que diz sobre isso R. Barthes, famoso teórico da comunicação francesa, em seu livro (com recente tradução brasileira) *Sade, Fourier, Loyola*, Ed. do Seuil, Col. "Tel Quel", Paris, 1971, p. 46: "Purificado de todo contato com as seduções e as ilusões da forma, o texto de Inácio, sugere-se, quase não pode ser considerado linguagem; é a simples via neutra que assegura a transmissão de uma experiência mental."

² Para um maior aprofundamento deste estudo hermenêutico do texto inaciano, v. nosso livro *Em tudo amar e servir*. Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, Loyola, São Paulo, 1990, pp. 251-260.

³ Cf. R. Barthes, op. cit., pp. 47-48

⁴ Cf. o que diz sobre a língua materna que a Igreja ensina no processo dos *Exercícios Espirituais*, U. Vazquez Moro, *A orientação espiritual e seu processo*, texto mimeografado e inédito, Belo Horizonte, 1987, p. 7.

⁵ Cf. P. Ricoeur, *Nommer Dieu*, in *Etudes Théologiques et Religieuses* 52 (1976) p. 490.

⁶ R. Barthes, à p. 73 de sua obra já citada aqui, diz "é a forma mesma" (grifo nosso).

⁷ Cf. sobre essa "situação cronológica" da modernidade o excelente artigo de H. C. de Lima Vaz, *Religião e Modernidade Filosófica*, a ser publicado proximamente em *Síntese*, vol. 18, nº 53 (1991). Aí o autor vê raízes muito mais remotas no tempo da modernidade.

⁸ V. a esse respeito, H. de Lubac, *Exegèse médiévale*, Aubier, Paris, 1961, I c. I-II, cap VIII, pp. 489-548, que diz que (a alegoria), o mistério é o sentido da fé que vai mais além da história e do fato bruto. É a profecia inscrita na história, é o mistério, o sacramento, o espírito que se acha oculto na humildade da letra, da carne e da história. O objeto da alegoria é o mistério de Cristo e da Igreja, o grande desígnio da salvação em Cristo e na Igreja. V. sobre isso também meu livro *Em tudo amar e servir*, p. 215.

⁹ A terminologia é usada por H. C. de Lima Vaz, no artigo acima citado, ao comparar a anacronia do pensamento mítico com a catacronia do Cristianismo. Este texto, juntamente com o debate a que ele se seguiu no seminário "O impacto da modernidade sobre a Religião", org. Centro João XXIII - ISER, 1990, será publicado proximamente em livro pelas Ed. Loyola, São Paulo.

¹⁰ "O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus e mediante isso salvar sua alma." Há muitas outras características em Inácio, sua experiência, seu estilo de viver e sua obra que relevam da modernidade: a ênfase no "fazer", no "servir", no "ajudar" as pessoas como parte integrante da vivência da fé; o desejo e a tentativa de colocar a experiência de Deus dentro do mundo, "em todas as coisas", integrando contemplação e ação, dispensando mesmo seus jesuítas do coro e do ofício em comum, elemento comum a todas as ordens religiosas de então, dando prioridade indiscutível ao apostolado e à missão, etc. Para uma reflexão original e interessante sobre a mística inaciana, a modernidade e a pós-modernidade, v. P. F. C. de Andrade, "Modernidade, pós-modernidade e ensino religioso", mimeo, Rio de Janeiro, abril 1991.

¹¹ Cf. sobre isso o belo trabalho de U. Vazquez Moro, *O homem diante de Deus. Liberdade e responsabilidade*, in *Primeiro Congresso Inaciano de Educação*, Col. Documenta SJ, Loyola, São Paulo, 1991, pp. 77-78. A expressão modernos por tradição, aqui usada, é de sua autoria.

¹² Cf. meu livro *Em tudo amar e servir*, pp. 325-328. V. também meu artigo "Teologia e espiritualidade". Observações metodológicas sobre a abordagem teológica da obra de Inácio de Loyola, in *Perspectiva Teológica*, 22 (1990) sobretudo às pp. 213-215. Cf. tb. U. Vazquez Moro, "O homem diante de Deus. Liberdade e responsabilidade", p. 85: "esse jeito... faz de Inácio um mistagogo e dos seus *Exercícios* uma mistagogia. Um livro de iniciação, uma viagem ao mistério."

¹³ Inácio encontra aí correspondência com os mais famosos teólogos da atualidade. Cf. a recente obra do teólogo protestante alemão J. Moltmann, *God in creation*, San Francisco, Harper and Row, 1985, que se dispõe a pensar a problemática da ecologia com relação ao conceito trinitário de Deus. À página 14 da edição inglesa de seu livro, Moltmann diz: "Uma doutrina ecológica da criação hoje deve perceber e ensinar a imanência de Deus no mundo." Cf. tb. J. Vives, *Trinidad, creación y liberación*, in *Revista latinoamericana de teologia* 7 nº 19 (1990) pp. 41-67.

¹⁴ Cf. *Fontes Narrativas IV*, 743, nº 7. V. tb. sobre isso meu livro *Em tudo amar e servir*, pp. 35-38. V. ainda meu recente artigo "Deus e o mundo na experiência de Inácio de Loyola", in *Primeiro Congresso Inaciano de Educação*, pp. 39-62.

¹⁵ Cf. sobre isso, U. Vazquez Moro, "O homem diante de Deus. Liberdade e responsabilidade", pp. 69-70.

¹⁶ Cf. *Ibid*

¹⁷ Cf. Col. Ignatiana nº 33, Loyola, São Paulo, 1990 p. 6



evangélica. Lutero teve êxito. Fora daí era um mundo pagão, um mundo que os cristãos caracterizavam como de trevas, de perversão, de maldade, enfim, uma espécie de reino do demônio. Foi nessa época de divisão que viveu Santo Inácio de Loyola. O espanhol animado pelo exemplo dos santos que ele lera quando convalescente era atraído para uma vida de penitência e de oração. Na oração, na união com Deus, no desejo de imitar o Cristo, pouco a pouco Inácio elaborou um projeto de vida que ia produzir resultados notáveis. Inácio era pouco mais do que analfabeto e já tinha 30 anos. Começou por estudar as primeiras letras. Foi para a Universidade, primeiro em Alcalá na Espanha, depois em Salamanca e finalmente, em Paris. Loyola viu que o estudo era indispensável no seu projeto de vida. Aliás, a Igreja já o prevenira com a fundação das Universidades no Século XIII. Inácio em Paris era, no início, um solitário, como praticamente fora um solitário na Espanha. A medida que estudava em Paris, foi se aproximando de alguns jovens, professores ou estudantes que partilhavam com ele algumas idéias. Formou-se um grupo, no qual se contava, por exemplo, Francisco Xavier, da Navarra, Diogo Laynez, Afonso Salmeron, Pedro Frabro etc. O grupo de amigos era constituído não só para o estudo mas, principalmente, para a oração. Rezavam juntos, pensavam juntos, sonhavam juntos. Preparavam-se, contudo, para enfrentar um mundo novo que já se achava às voltas com concepções diferentes da vida. É a época de Copérnico e Galileu. A Terra deixa de ser o centro do universo, torna-se um planeta pequeno, quase insignificante, a nadar no infinito, em torno do Sol. Perceberam os companheiros de Inácio que o Mundo tornava-se outro diante de seus olhos. Embora fossem filósofos ou teólogos perceberam logo que deviam lutar num mundo diferente daquele de seus antepassados. A ciência nascente devia tornar-se um instrumento do Evangelho na formação do Mundo novo. Newman na sua *Apologia* apresenta Salmeron, um dos companheiros de Santo Inácio, como o teólogo mais influente do Concílio de Trento. Exagero, talvez, mas que serve para mostrar o quanto Newman prezava na Companhia de Jesus o espírito de luta baseado numa ciência teológica profunda. Santo Inácio foi um santo canonizado pela Igreja. Santo pouco popular, mas que foi assinalado por Maritain como o santo mais católico da Igreja. Sem adotar a forte expressão de filósofo, creio que Santo Inácio foi um catalisador do espírito evangélico na época da Reforma. So-

freu por isso. Sofreu muito. A própria fundação da Companhia representou um árduo esforço, nos meios romanos, de contrariar certos hábitos que pareciam inestirpáveis. Santo Inácio não abriu mão de suas idéias, quis e conseguiu uma ordem religiosa de arcabouço jurídico diferente das ordens tradicionais então existentes. Sem clausura fechada, sem o ofício coral, homens formados, livres de quaisquer peias institucionais, saudáveis e dispostos a qualquer coisa. O exemplo mais gritante é o de Francisco Xavier que parte para as Índias conhecendo apenas a sua própria língua. Esteve na Índia, na Indonésia, no Japão e preparava-se para entrar na China quando morreu com pouco mais de quarenta anos de idade. Outros vieram depois que aprenderam o chinês e viveram na China como astrônomos, utilizando a ciência como meio de alcançar o respeito intelectual do missionário.

Foi um meio utilizado pelos discípulos de Santo Inácio. Para o serviço de Deus, para a maior glória de Deus vale o esforço de penetrar meios difíceis com uma armadura mais difícil ainda de conseguir.

Newman, no Século XIX, encontra um mundo diferente mas com analogias impressionantes. O Século XIX é, como o Século XVI, um período de transformações. Segue-se à época da ilustração, um período de hostilidade para com qualquer tipo de religião, especialmente contra aquela religião que se apresenta munida da palavra de Deus, o Cristianismo. O Cristianismo é o grande inimigo. Inimigo da ciência, da inteligência, do povo. O trabalho intelectual da época é centrado neste campo. A Igreja é a inimiga por excelência. Representa um mundo de trevas ultrapassado. A Igreja, ameaçada, concentra-se cada vez mais no Vaticano. Caminha para o Concílio Vaticano que, afinal, não é mais do que uma trincheira de recuo. Aparecem as ciências humanas que, talvez, ameacem mais seriamente a religião do que as ciências físico-matemáticas. A sociologia, a antropologia, a história, mais tarde o freudismo são ainda hoje os espantalhos da Igreja Católica. Newman não é um fundador de ordem religiosa. Na sua conversão deliberou durante algum tempo ingressar em uma ordem já existente, dominicana ou jesuíta. Acabou excluindo-as todas. Abraçou uma comunidade de padres fundada por São Filipe Nery, um pároco de grandes virtudes, contemporâneo de Santo Inácio. O Oratório de São Filipe Nery não é uma ordem nem congregação religiosa, e sim uma sociedade de vida comum, onde os sacerdotes encontram todo apoio divino e humano para as suas atividades apostóli-

Santo pouco popular, Inácio foi assinalado por Maritain como o mais católico da Igreja. Foi, na época da Reforma, uma força catalizadora do espírito evangélico, e sofreu muito. Mas não abriu mão de suas idéias



O Cardeal Newman deixou o anglicanismo por coerência. Como Inácio, não teve vida tranqüila na Igreja e foi acusado de heterodoxo. Mas de Leão XIII recebeu a consagração definitiva de seu gênio

cas. Newman ordenou-se sacerdote no Oratório e levou-o para a Inglaterra. É bom notar que em meados do século XIX, os católicos na Inglaterra viviam praticamente em guetos. Eram uma minoria que não podia sequer freqüentar as universidades mais importantes. Recorriam ao continente para se prepararem melhor para a vida. A situação do catolicismo na Inglaterra na época vitoriana era uma verdadeira lástima. Newman quando abraçou a Igreja Católica deu um salto no escuro. Não conhecia a Igreja, não tinha relações com nenhum membro da Igreja. Conheceu apenas o futuro Cardeal Wiseman numa viagem a Roma. De fato, fora a Roma na companhia de alguns amigos, entre os quais Richard Hurrell Froude. Na volta, enquanto Froude tomava o navio em Nápoles, Newman resolveu voltar, passando pela Sicília. Ia sozinho, atravessando uma região meio desértica quando caiu doente e chegou às portas da morte. Só, na companhia de um criado, ele delirava e exclamava que não poderia morrer porque tinha uma missão a cumprir na sua pátria. Voltou para a Inglaterra e, realmente, entrou numa controvérsia suscitada pelo seu amigo Keble. O que passou para a história religiosa da Inglaterra com o nome de Movimento de Oxford, ou Movimento Tractariano. Professores de Oxford animados por Newman tiveram a idéia de levantar a Inglaterra em nome da fé e da pureza evangélica. A Igreja na Inglaterra era chefiada pela própria rainha, anquilozada, parada, corrompida, os bispos e sacerdotes não passavam de funcionários do Estado. O Movimento de Oxford era precisamente isso: dar vida a um organismo moribundo. Newman foi o autor de um grande número de folhetos até o chamado Tract 90 que encerrou o movimento. De fato, a Igreja anglicana reviveu com as bordoadas dos oxfordianos. Reagiu e Newman viu-se obrigado pela coerência, pelo desejo da luz e da verdade a abandoná-la. Abraçou a Igreja Católica e ordenou-se sacerdote em Roma. Como Santo Inácio, não teve uma vida tranqüila na Igreja. Nomeado Reitor e Fundador da Universidade Católica de Dublin, depois de um trabalho diuturno de anos, de conferências por toda a Irlanda, foi obrigado pelas circunstâncias a demitir-se. Nomeado Diretor de um jornal católico inglês, o "Rambler", depois de três artigos por ele aí publicados foi acusado de defender doutrinas heterodoxas e praticamente obrigado a abandonar a direção do jornal. Outras provações foram um percalço considerável na sua vida de católico. Chegavam a dizer dele que se havia arrependido de

converter-se, e que pretendia voltar ao anglicanismo. Os católicos ingleses na época eram extremamente conservadores e mesmo integristas. Newman não foi compreendido por alguns dos seus próprios amigos. Somente em 1879, com a elevação à cátedra de São Pedro do Cardeal Joaquim Pecci, que tomou um nome de Leão XIII, é que Newman recebeu a consagração definitiva do seu gênio e da sua importância no mundo moderno. Foi elevado ao cardinalato.

O filósofo Jean Guitton, amigo de Paulo VI e convidado pelo Papa João XXIII para o Concílio Vaticano II como observador leigo, num belo artigo para a revista "30 Dias" (5 de julho de 1990), afirma que no seu contato com o Papa Paulo VI soube dele que era um admirador de Newman e o considerava como o inspirador das idéias do Vaticano II. Segundo Guitton, Paulo VI costumava repetir que nas várias épocas da Igreja os concílios ecumênicos foram animados por uma grande figura da Igreja. Assim Santo Inácio no Concílio de Nicéia; Santo Agostinho, o inspirador da Idade Média Cristã; Santo Tomás, de certo modo a alma do Concílio de Trento, e no Concílio Vaticano II a maior inspiração, talvez, tenha sido do Cardeal Newman.

Assim, um santo do Século XVI, fundador de uma ordem que foi expulsa de várias regiões por cerca de 60 vezes e finalmente abolida pela própria Igreja Católica, pelo Papa Clemente XIV, e depois restaurada pelo Papa Pio VII, apresenta analogias com um cardeal inglês do Século XIX que não fundou ordem religiosa alguma, ou pertenceu a nenhuma das grandes ordens, porque ambos foram autênticos reformadores da Igreja. Conseguiram, com a sua fidelidade a Deus, à Verdade, à Luz, trabalhar pelo progresso e pela propagação da fé num mundo que, se era complexo no tempo de Santo Inácio, é ainda mais misterioso e difícil.

Newman conseguiu o prodígio de reunir pedaços de verdade dispersa em Lutero para compor um quadro harmônico adaptado, aos tempos modernos, da própria doutrina de Lutero. Um exemplo desta inspiração, vejo na recente conversão do pastor e teólogo luterano americano Richard John Neuhaus que praticamente seguiu um caminho semelhante. É o que me faz entender as palavras de Paulo VI através do testemunho de Jean Guitton. Afinal as palavras "*ex umbris et imaginibus ad lucem et veritatem*", escritas no túmulo de Newman, correspondem exatamente ao "*ad maiorem Dei gloriam*" que inspira a vida de santidade de Inácio de Loyola e da Companhia de Jesus. ■

Santo Inácio e a Libertação*



PE. J.B. LIBÂNIO, S.J.

PROFESSOR DE TEOLOGIA DA FACULDADE DE FILOSOFIA DO CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DA COMPANHIA DE JESUS, EM BELO HORIZONTE

* Este texto foi produzido originalmente para a Revista *The Way Supplement* 1991.

Temas fascinantes não raramente encobrem armadilhas. Todo salto hermenêutico exige cautela. Falar de Santo Inácio de Loyola e da libertação é fascinante, mas postula gigantesco vôo hermenêutico, já que quase cinco séculos separam o movimento iniciado por Inácio e a corrente da Teologia da Libertação (TdL).

Concordismos artificiais, anacronismos aberrantes, fundamentalismo a-crítico, mistura semântica, nominalismo vazio são, entre outros, os percalços que assediavam o tema desta reflexão. Entretanto passa por dentro da Igreja maravilhosa correnteza espiritual, conduzida pelo Espírito, que consegue aproximar metahistoricamente barcos de longitudes históricas distantes, permitindo, por conseguinte, ousar este tema.¹

Tanto mais é atraente essa aproximação entre Inácio e a TdL, quanto um dos corifeus principais dessa teologia reconhece que suas intuições fundamentais derivam da espiritualidade inaciana.² Contudo tão importante testemunho permanece extrínseco à temática. A coerência entre ambos os temas deriva, na verdade, da sua articulação in-

terna e de certa homologia epocal.

Tal homologia, percebera bem J. Sobrino, ao ver em Inácio e na TdL uma mesma direção no processo de conversão. Ambos se apaixonam por encontrar em verdade através da superação do antigo transmitido na correnteza histórica tradicional uma vontade de Deus que é maior e distinta.³ Ambos significam um *kairós* no seu momento histórico, rompendo certo conformismo eclesialístico e despertando novo vigor espiritual, mesmo que conflitiva e incompreendidamente.

Toda teologia arranca de uma experiência fundante de Deus. Articula-se com um tipo de espiritualidade. O tema desse artigo é aproximar a temática da libertação, vista na perspectiva da TdL, e a experiência fundamental inaciana, especialmente retratada nos *Exercícios Espirituais*, de Santo Inácio. Consciente da distância cultural que separa ambas as experiências, o método de reflexão se desenvolve sob o binômio da proximidade e distância. Na proximidade se atende a distância. Na distância, se aponta a proximidade.

Do interior de ambas as experi-

ências se pode perceber quantidade de pontos de cruzamento e afastamento. Pretende-se trabalhar somente três que parecem ser fundamentais tanto para a espiritualidade inaciana como para a TdL.

1. A centralidade da pobreza e do pobre

A historiografia moderna vai descobrindo-nos com maior rigor e exatidão o quadro de pobreza e miséria que se vivia na Europa medieval e do Renascimento.⁴ Inácio, freqüentador da corte espanhola do Século XVI desde a adolescência, certamente terá sofrido o terrível contraste entre o luxo da corte e a gama enorme de pobres, que são, no início do Século XVI, "mais diversos, mais numerosos, sempre no último lugar, mas sempre presentes".⁵ Mas não foi este encontro o decisivo para sua experiência espiritual, como foi o caso para a TdL.

Inácio vive o processo oposto da TdL. Da experiência do Cristo pobre vai aos pobres. A TdL da experiência dos pobres vai ao Cristo pobre. Inversão de caminho. Identidade de experiência.



A experiência fundamental inaciana, retratada nos Exercícios, contagiou muito a temática da libertação e sua consciência da centralidade da pobreza

Nos dois casos, é Cristo que ilumina a experiência no nível da fé.

O Inácio ferido e convalescente no Castelo de Loyola confronta sua vida de corte, de vaidades, de esquecimento da pobreza e dos pobres, com a *Vita Christi* e com os exemplos dos santos. Em vez de nutrir sua fantasia com os desejados livros de cavalaria, sofre o impacto da vida de Cristo e dos santos. Momento de graça e de conversão.

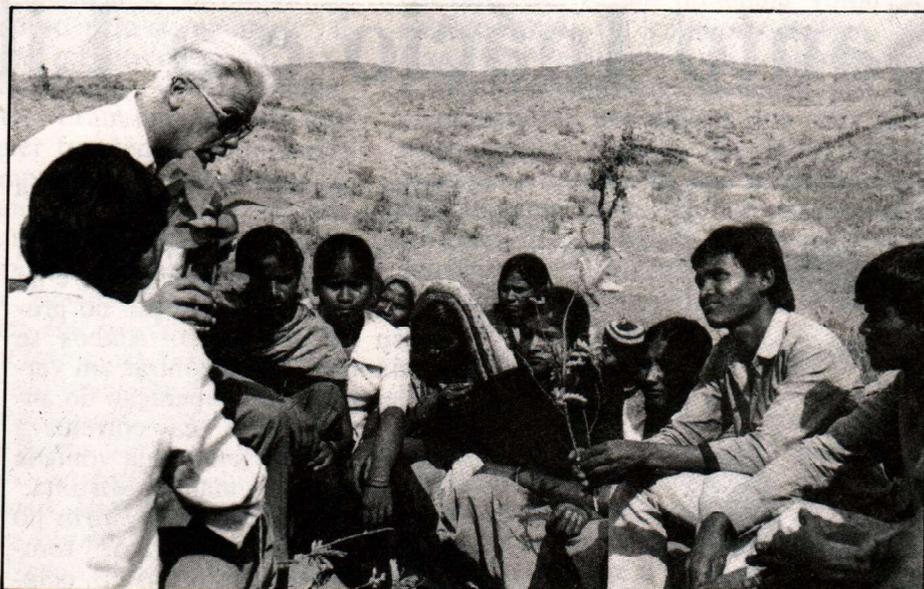
Quando for traduzir tal experiência no livro dos *Exercícios*, colocá-la-á sob a forma das meditações do Reino e das Duas Bandeiras, e da consideração sobre os Três Graus de Humildade. Se se pergunta pela chave unificadora dessas três criações de Inácio, certamente está a experiência do seguimento de Cristo pobre. Na contemplação do Reino, o exerci-

"A relação com o pobre tinha, para Inácio, também um caráter prático e, nos albores da Companhia, várias obras dirigiam-se à melhoria da condição material e espiritual dos pobres. No horizonte do tempo, uma dimensão política"

tante é convidado a ouvir o apelo de Cristo que o chama a segui-lo nos trabalhos, fazendo uma oblação de maior estima de suportar injúrias, ignomínias e pobreza tanto material como espiritual. Mais claramente, aparece nas Duas Bandeiras a intuição inaciana, de que o binômio pobreza/riqueza está na origem da dupla bandeira, de Cristo e de Lúcifer, respectivamente.⁶ No Terceiro Grau de Humildade, o exercitante é convidado a assemelhar-se a Cristo Nosso Senhor escolhendo antes a pobreza com Cristo pobre que a riqueza.⁷

É impressionante a força dada por Inácio à experiência de assemelhar-se a Cristo pela prática da pobreza. Não se trata de praticar a pobreza, como simples desprendimento ascético, monacal, mas de seguir o Cristo pobre.

Inácio indica com clareza o objetivo principal dos *Exercícios*



A proximidade com o pobre não termina, para o inaciano, na contemplação do Cristo pobre. Provoca a práxis, como exemplifica o padre Sanchez-Guardianino, S.J., diretor de um programa de reflorestamento entre populações pobres, em Sabarkantha, Gujarat, na Índia

Espirituais: procurar e encontrar a vontade divina, afastando de si as afeições desordenadas.⁸ Para isso conduz o exercitante a criar a condição fundamental para tal busca e encontro: desejo de seguir a Cristo pobre. A chave *kenótica* do seguimento de Cristo pobre permite ler toda a trama desse pequeno livro e da experiência que ele tematiza.⁹ O *magis* de Inácio não significa nenhuma grandeza humana, nenhum grande empreendimento, nenhuma busca de maior poder, nenhum gigantismo na obra, mas a identificação maior com Cristo pobre e humilhado. É desde esta identificação que se deve ler a história, a realidade pessoal e social, os empreendimentos, os valores, as obras.

Inácio temia muito que a riqueza e as honras viessem um dia corromper e destruir a Companhia de Jesus. Vai precaver-se de tais perigos recomendando que "a pobreza, como sólida muralha da vida, religiosa, dev(a) amar-se e conservar-se em sua pureza, tanto quanto for possível, com a graça divina"... Por isso "todos os que n(a) Companhia fizeram a profissão não-de prometer nada alterar do referente à pobreza nas Constituições, a não ser para a tornar mais rigorosa".¹⁰ E em relação às honras, também coloca para os professos um voto de nunca pretender nem procurar dignidades

ou prelaturas fora e dentro da Companhia.¹¹ Como pessoa vivida, experimentada e sagaz, sabia quantos males causaram à Igreja as riquezas e honrarias de dignatários eclesiásticos nesse tempo do Renascimento. Quis então defender os jesuítas de tais riscos para a salvação de sua alma e o conjunto da Companhia na sua missão, julgando que aceitar tais dignidades seria a melhor maneira de destruir a Companhia de Jesus.¹²

Mais. Inácio vê que o seguimento de Cristo pobre está ligado com uma opção não só pela pobreza, mas também pelos pobres. Como recém-convertido, realiza ambas de maneira simbólica, despojando-se de seus trajes de nobre, dando-os a um mendigo e vestindo-se de seus andrajos. Em belíssima carta sobre a pobreza, depois de afirmar a intuição espiritual básica da opção pelos pobres — amor a Cristo pobre —, chama os pobres dos maiores amigos de Cristo e acrescenta que "são tão grandes os pobres na presença divina, que principalmente para eles foi enviado Jesus Cristo à Terra"... que "tanto os preferiu aos ricos que quis Jesus Cristo escolher todo o santíssimo colégio de entre os pobres, e viver e conversar com ele"...e que "a amizade com os pobres nos faz amigos do Rei eterno". Os po-

bres, continua Inácio, não só são "reis, mas fazem participantes aos outros do Reino".¹³

Esta centralidade dos pobres no Reino é dos temas centrais da TdL. É precisamente por causa de eles serem os privilegiados do Reino, nossos guias, mestres e juízes¹⁴ que pensar a fé desde os pobres é o lugar teológico mais pertinente, mais correto, mais evangélico. Pode-se dizer que a experiência fundante da TdL é a experiência de Deus nos pobres.¹⁵ Nisso há uma proximidade enorme com a experiência inaciana.

Tanto mais importante é tal proximidade que para Inácio esta experiência não termina na contemplação de Cristo pobre ou do pobre. Mas provoca a práxis. Os *Exercícios* visam a buscar e encontrar a vontade de Deus para realizá-la. A pergunta que se segue à meditação do pecado é paradigmática para toda a experiência dos *Exercícios*: que tenho feito por Cristo, o que faço por Cristo e o que devo fazer por Cristo.¹⁶

A TdL parte de uma opção pelos pobres, evangélica na motivação e inspiração última, sabendo que no fundo ela é graça, mas também dialética e política. A dimensão política e dialética marca a distância com a experiência de Inácio. Dialética no sentido de que os pobres que conhecemos no Terceiro Mundo são empobrecidos. "Há pobres, *porque* há ricos".¹⁷ Percebe-se e afirma-se uma causalidade entre a existência dos pobres e a acumulação de riqueza dos ricos. A percepção desta causalidade não nasce necessariamente de uma análise marxista. É anterior ou pode prescindir dela. A análise marxista tenta oferecer uma explicação racional pela via da expropriação da mais-valia. Mas para a TdL é o nexos causal entre ambas que é fundamental. Ela se alimentou no início com a explicação da Teoria da Dependência.¹⁸ Mas, mesmo assim, pode prosseguir tal intuição, sem recorrer a tal teoria. O papa João Paulo II e o documento de Puebla fazem também esta relação praticamente causal entre enriquecimento de uns poucos e empobrecimento de muitos.¹⁹

A relação com o pobre para Inácio tinha certamente também um caráter prático. Nos albores da Companhia, várias obras dirigiam-se diretamente à melhoria da condição material e espiritual dos pobres.²⁰ Tinham no horizonte do tempo uma dimensão política. Mas esta dimensão adquire nova configuração no contexto da TdL. O caráter político da opção pelos pobres da TdL se manifesta na importância que se atribui ao po-

Ao contrário de teologia de caráter negativista em relação aos bens criados, Inácio os vê "para o homem e para ajudarem na consecução do fim para o qual é criado". Daí segue o seu uso ou renúncia

bre como sujeito de seu próprio processo de libertação da situação de pobreza e desumanidade. M. Mollat concluía no seu estudo sobre os pobres na Idade Média até o início da modernidade — portanto esbarrando no tempo de Inácio — que o pobre tinha a consciência de que "todos, entretanto, participam da mesma impotência para superar o infortúnio sem ajuda do próximo, ao preço de uma dependência moral e material"²¹. A TdL aposta exatamente no contrário. Só eles são capazes de superar este infortúnio, depois que emitiram um "clamor surdo... pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte".²² Este aspecto político aparece também nos discursos de João Paulo II no Brasil, ao incentivar os oprimidos pela pobreza a não "abdicar das próprias capacidades" e a fazer "tudo para superar a má pobreza e seu cortejo de malignidades, não para aspirar à riqueza da iniquidade, mas à dignidade de filhos de Deus".²³

O exercitante de Inácio é chamado a sair entusiasmado a entregar sua vida pelo Reino de Cristo, abraçando não uma pobreza ascética, mas a pobreza dos companheiros de Cristo pobre, presente nos irmãos pobres. O cristão, animado hoje pelo projeto libertador, é chamado à

"identificação afetiva e efetiva com a situação dos pobres, e por conseguinte à opção de comprometer-se pela instauração da justiça social e pela libertação dos oprimidos. Esta é, em nossos dias, a nova exigência apostólica e social da pobreza inaciana como 'pobreza com Cristo pobre', e portanto em último termo exigência da pobreza que viveu e ensinou Cristo".²⁴

Por conseguinte a proximidade entre a experiência pessoal de Inácio, a experiência provocada pelos *Exercícios Espirituais* e a intuição espiritual fundamental da TdL, malgrado a distância de tempo e diferença de contexto, é muito marcante.

2. A questão das mediações históricas

O termo "mediação" se deve a nosso filosofar moderno. Mas a intuição de que a experiência do seguimento de Cristo pobre necessita concretizar-se, mediatizar-se, fazer-se carne na história é de Inácio e de hoje. De novo dá-se profundo encontro entre a experiência inaciana e a TdL para além das longuras históricas.

Num momento eclesial em que rondava a Igreja o perigo do quietismo, Inácio, com suas profundas experiências espirituais e místicas, supera-o soberanamente, precisamente por causa de sua percepção aguda da importância da práxis, do uso das criaturas. Se, de um lado, faz jus ao dogma, atribuindo a Deus toda iniciativa no processo de salvação, de outro, organiza toda a pedagogia dos EE. EE. para que o exercitante descubra a vontade concreta de Deus, para realizá-la.

A conhecida fórmula atribuída a Sto. Inácio revela esse sentido da mediação humana: "Deposita tua confiança em Deus, como se todo o êxito do assunto não dependesse de ti, mas apenas de Deus; aplica-te todo inteiro à tua obra, como se Deus não devesse fazer coisa alguma, mas como se tu devesse tudo fazer sozinho".²⁵

Esta atitude positiva diante das criaturas e sua orientação antropocêntrica já aparece no Princípio



A atitude positiva do pensamento de Santo Inácio diante das criaturas percebe a sua luminosidade como "bens e dons que descem do alto". Isto ainda hoje influencia o conceito de evangelização jesuítico, como entre esses Indígenas, vistos em sua dança ritual, no interior do Brasil

e Fundamento e alcança seu mais elevado nível na Contemplação para alcançar amor, onde Inácio percebe a luminosidade das criaturas, como "bens e dons que descem do alto".²⁶ Diferente de teologias de caráter mais negativista em relação aos bens criados, Inácio os vê "criados para o homem e para o ajudarem na consecução do fim para o qual é criado".²⁷ Daí segue o seu uso ou a sua renúncia na medida em que eles ajudem o homem para alcançar seu fim. E avança a reflexão colocando como necessária a atitude de indiferença, que, na tradução moderna de K. Rahner, é um sentido espiritual agudo da caducidade de tudo, exceto de Deus, o único absoluto. Deus não se identifica com nenhum caminho determinado. É sempre maior.²⁸

Esta intuição inaciana vivida no nível das mediações históricas é uma das colunas vertebrais da TdL. De um lado, uma liberdade enorme diante dos processos históricos. Nenhum é absoluto. A partir daí a TdL desencadeia violenta luta contra os ídolos que ameaçam certa forma católica tradicional. "O problema central hoje na América Latina não é o problema do ateísmo, o problema ontológico, existe ou não existe Deus... O problema central é a

idolatria, como culto aos deuses falsos do sistema de opressão"²⁹ Isto se faz consenso entre teólogos do Continente. Esta atitude de indiferença inaciana, vivida dentro do mundo dos pobres, permite perceber a perversidade dos ídolos na atual situação. Ídolos que se alimentam de milhares de vítimas, os pobres. Tanto mais importante essa atitude religiosa, quanto esses ídolos do sistema se vestem de capa religiosa.

O outro aspecto da intuição inaciana é o emprego das mediações humanas. A atitude de liberdade e a visão positiva das realidades humanas aproximam o teólogo da libertação dos instrumentos sócio-analíticos e o fazem valorizar as mediações políticas no processo de libertação. Não teme interpretá-las em articulação com o Reino, vendo um sentido teológico nas libertações sócio-históricas, reais antecipações e ensaios do Reino.³⁰ Os dois momentos fundamentais e mais originais da TdL consistem precisamente em analisar a realidade social com olhos sociológicos a fim de ler nesse texto humano os traços grafológicos de Deus. E em momento ulterior, devolver tal reflexão à práxis, no sentido de levar o cristão a rever, modificar e purificar ou reforçar, confirmar

sua prática anterior. Em todos os casos, a reflexão nasce da práxis e termina na práxis. Este movimento só é possível acreditando na positividade da práxis humana histórica e sua possibilidade de ser construtora do Reino. Difere portanto de espiritualidades de distanciamento do mundo — *fuga mundi* —, de desconfiança do social e das práticas conflitivas. Se Inácio não pensou a positividade nesse campo, deixou, porém, o critério do "*tantum quantum*", da "*indiferença*", do "*magis*", que respondem, em outro contexto, a essa mesma inspiração da TdL.

O deslocamento principal, mas não deturpador da TdL, em relação a Inácio, está em mudar para a chave social e política, aquilo que Inácio tinha pensado na chave individual. Mas a melodia é a mesma. Para Inácio, a nossa existência na Terra não é precisamente o tempo da contemplação, mas da militância. Na militância, encontra-se a contemplação. A oração inaciana é voltada para a vida, para a ação, para a práxis. "*In actione contemplativus*".³¹ Esta fascinante síntese entre contemplação e ação, esta capacidade

O deslocamento principal, mas não deturpador da TdL, em relação a Inácio, está em mudar para o social e político aquilo que Inácio tinha pensado na chave individual. Mas a melodia é a mesma

de encontrar a Deus em todas as coisas, constitui para a TdL a mais crucial busca. E o campo privilegiado de tal presença são os movimentos sociais libertadores. Por isso, a máxima inaciana na versão latino-americana soaria "*in liberatione, contemplativus*".³² Ela responde também muito à nova leitura e meditação bíblica cultivada nas comunidades de base. Faz-se dentro do tripe — texto, contexto e pré-texto. O texto é a palavra da Bíblia, o contexto constitui-se pela vivência de fé na comunidade e o pré-texto é a inserção na realidade de vida do povo, suas lutas, seu cotidiano de sofrimento e esperança.³³

Pode-se dizer que este caráter universal da atividade apostólica e a preocupação com a eficácia tenham sido uma das novidades inicianas. Se é verdade que "ser útil" não é uma palavra de ordem nova na Igreja, adquire, porém, no início dos tempos modernos caráter de urgência. Inácio vai ser o homem que na sua obra — a Companhia de Jesus — privilegiará o método e a organização, colocando-as a serviço do apostolado.³⁴

J. Nadal crê que é uma graça especial de Inácio e que Deus comunica a Companhia e por meio dela aos outros de ter uma oração vinculada com a ação, uma capacidade de descobrir Deus em todas as coisas, mesmo nos "ministérios exteriores".³⁵ Os *Exercícios Espirituais* são este "método conquistador que queria tornar o fiel indiferente a tudo que não seja Deus e se revelará eminentemente capaz de ajudar almas de elite ainda hesitantes a consagrarem-se ao apostolado".³⁶

3. Problema da libertação

O universo existencial do jovem Inácio foi a vida de corte. Dentro dela experimenta o pecado, "a bandeira de Lúcifer, o inimigo mortal de nossa natureza humana".³⁷ O binômio opressão-libertação da TdL pode ser traduzido na linguagem de Inácio com os seus três binômios: riqueza/pobreza, honra/desonra, soberba/humildade. A trajetória da opressão vai da riqueza à soberba. A da libertação parte da pobreza até a humildade.

Evidentemente tal estrutura retrata a experiência de Inácio da vacuidade, vaidade e exibicionismo esbanjador das cortes do século XVI. Percebeu com muita acuidade a força corruptora e destruidora do cerne da vida cristã desta perversa vida de riqueza, honras vãs e auto-suficiência soberba. Para rompê-la, propõe antes de tudo a meditação do pecado. Aí revela seu gênio espiritual. O pecado é visto dentro de um processo histórico que afeta a humanidade geral — Adão e Eva —, aquele que está a meu lado — um caso particular — e por fim a

mim mesmo. A saída não se faz por nenhuma auto-análise, mas situando-se diante do corpo morto de Cristo na cruz. É o cadáver do Filho de Deus que tem a força de romper este círculo infernal, que mais tarde ele explicitará como — riqueza, honra e soberba. Inácio não deixa o exercitante deter-se no passado, numa consideração morbosa de seus pecados. Impulsiona-o para frente, para o futuro, para reconstruir, de dentro de seu mundo de pecado, um mundo novo para Cristo. A meditação do Reino, das Duas Bandeiras são a resposta à meditação do pecado. Porque é confiado na misericórdia de Deus que perdoa, mas provoca, que o exercitante enfrenta o pecado do mundo e seu pecado inserido nele.

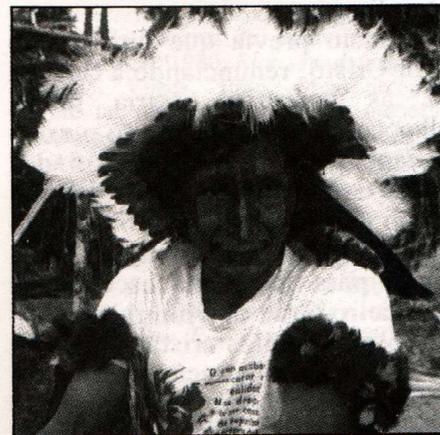
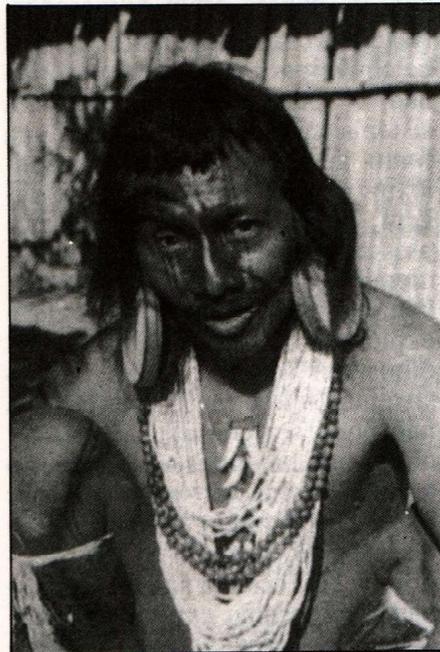
A TdL parte dessa mesma intuição. Só diante dos crucificados da história — os pobres e oprimidos de nosso mundo —, que continuam hoje a história do Crucificado de Jerusalém, pode-se tomar consciência do círculo infernal da opressão: riqueza acumulada, consumismo ofensivo e poder opressivo. É a riqueza que se acumula à custa dos pobres, que permite a expressão moderna da honra — o consumo esbanjador — e termina na soberba do poder opressivo que destrói qualquer

Inácio previu que a opção por Cristo levaria a humilhações. O Terceiro Grau de Humildade do ensinamento iniciano tem sido, muitas vezes, para cristãos que optaram pela libertação, não a humilhação, mas o martírio

possibilidade de organização dos pobres em vista de sua libertação. Também a meditação desse pecado, não termina em simples confissão, mas em busca de alternativa de ação, para reconstruir o que o pecado desfizera do projeto de Deus.³⁸

A meditação do pecado e das Duas Bandeiras terminam perguntando e pedindo. Perguntando, pelo que se fez, faz e fará por Cristo pobre. Em termos latino-americanos, por Cristo nos po-

Geraldino Marti, patriarca da cultura rikkaktsa, no Brasil, e Gregório Wada (de cocar), querem salvar a própria terra e têm o amparo de missões evangelizadoras jesuítas



bres. Responder a esta tríplice pergunta — passado, presente e futuro — constitui a estrutura básica da TdL. Do passado, analisando a realidade social como chegou até agora. No presente, discernimento do jogo de força presente que oprime e mata a Cristo nos pobres. No futuro, pensando práticas libertadoras, projetos que sejam dos, pelos e para os pobres. A meditação das Duas Bandeiras coloca o cristão latino-americano frente à inevitabilidade da opção por Cristo nos pobres — expressão evangélica da opção pelos pobres — ou contra Cristo, deixando os pobres no reino da opressão e da morte.

Evidentemente a diferença de situação do capitalismo no tempo

de Inácio e na América Latina é responsável pela urgência, peso e natureza diferentes da concepção de libertação. No tempo de Inácio, os pobres eram numerosos. Nasceram como cogumelos depois de chuva por todas as partes. Mas não se percebia facilmente um sistema sócio-econômico na sua fonte geradora. Em nosso contexto de um capitalismo selvagem, dependente, tardio, os pobres surgem em multidões, aglomerados em torno às megápoles, como força de trabalho barata e explorada. A exploração salta aos olhos em íntima relação com o sistema. A libertação, por isso, já não pode ser pensada através de obras assistencialistas, como no tempo de Inácio, mas sim por meio de profunda transformação do próprio sistema. Nesse sentido, a TdL orienta sua reflexão, a partir da mesma experiência inaciana, mas desenvolvendo-a noutra direção.

Inácio previa que uma opção por Cristo, renunciando à riqueza e às honrarias, traria humilhações. Prepara para isso o exercitante com a consideração dos Três Graus de Humildade durante todo um dia. Assimilado a Cristo humilhado, o exercitante está apto para fazer sua escolha. O Terceiro Grau de Humildade tem sido para muitos cristãos que optaram pela libertação, não simples humilhações, mas o próprio martírio. Uma séria reflexão sobre esta temática não pode deixar de lado essa realidade cada vez mais presente na vida do cristão e de não-cristãos, que optaram por estar ao lado dos pobres em suas justas lutas.

A geografia do martírio não tem poupado nenhum país latino-americano, nenhum setor da sociedade, nenhum segmento de pessoas. Desde o México até a Argentina, desde indígenas, camponeses analfabetos até advogados, professores, dedicados aos interesses populares, desde leigos de comunidades de base até bispos. D. Oscar Romero continua sendo o grande símbolo do bispo mártir. A ladainha tem crescido. Ultimamente fomos surpreendidos pela atroz morte de um grupo de jesuítas em El Salvador, que



na sua maioria trabalhava numa universidade, mas em íntima sintonia com a vida, o sofrimento, o interesse dos pobres. Um dos companheiros, que escapou da morte por estar ausente da casa, escreve com paixão fraterna maravilhoso depoimento. "A realidade mais real é a vida e a morte dos pobres...Esses jesuítas universitários foram mortos porque fizeram da universidade um instrumento eficaz na defesa das maiorias populares, porque se converteram em consciência crítica de uma sociedade de pecado e em consciência criativa de uma futura sociedade diferente, a utopia do Reino de Deus em favor dos pobres. Foram mortos porque tentaram fazer uma universidade verdadeiramente cristã. Foram mortos porque acreditaram no Deus dos pobres e fizeram essa fé germinar através da Universidade.³⁹

Conclusão

Este itinerário tentou aproximar a experiência inaciana da corrente libertadora, de que a TdL é uma das expressões. Mais rica

que a TdL é a própria experiência de toda uma Igreja comprometida com a libertação. Esta Igreja está sedenta de espiritualidade. A espiritualidade inaciana parece responder a tal sede, já que sua experiência fundante é a preocupação teológica mais importante de tais comunidades. O problema espiritual fundamental delas é buscar e encontrar Deus nas criaturas, em todas as coisas, usando a linguagem de Inácio. Em termos concretos, a questão se põe de como articular o processo de libertação — momento analítico e momento prático — com a contemplação, com a experiência de Deus, com verdade inspiração e motivação evangélica. ■

NOTAS

¹ H. Rahner. *Inácio de Loyola. Homem da Igreja*. Porto, Liv. Tavares Martins, 1956, p.22.

² Falando da relação entre oração e ação, da conciliação entre presença no mundo e a presença de Deus, pilares da TdL, G. Gutiérrez aponta a espiritualidade inaciana como um dos mais notáveis e fecundos resultados dessa síntese: G. Gutiérrez. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo Petrópolis, Vozes, 1984, p. 29.

³ J. Sobrino. "Ejercicios espirituales en América Latina". In: *Diakonia* 4(1980) n. 16, p. 19.

⁴ M. Mollat. *Les pauvres au moyen âge. Etude sociale*. Hachette, 1978. Traça o quadro dos pobres do século V ao XV. Certamente a "Espanha de Inácio", do século XVI não se diferencia desse espantoso quadro de pobreza.

⁵ M. Mollat. O. c. p. 353.

⁶ EE. EE. nn. 142, 146.

⁷ EE. EE. nn. 98, 116, 146, 147, 167.

⁸ Santo Inácio de Loyola. *Exercícios Espirituais*. Trad. e anotações do P. G. Köveceses, Porto Alegre, 1966, n. 1. (abrev. EE. EE.)

⁹ V. Codina. "Claves para una hermenéutica de los Ejercicios". In: *Diakonia* 4(1980) n. 16, pp. 12ss.

¹⁰ Santo Inácio de Loyola. *Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa, 1975. n.553, p.188.

¹¹ Santo Inácio de Loyola. *Constituições...* n.817, p. 269.

¹² Santo Inácio escreve: "Porque juzgamos, conforme a nuestras conciencias, que, a tomarla (alguna dignidad), daríamos en tierra con la Compañía; y tanto que, si yo quisiese imaginar o conjeturar alguns medios para derrocar y destruir esta Compañía, este medio de tomar obispado sería uno de los mauyores, o el mayor de todos": Carta a D. Fernando de Austria, Rey de Romanos, in: *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid, BAC, 1963, p. 675.

¹³ *Obras completas de San Ignacio*. "Carta a los padres y hermanos de Padua" (Roma, 7 de agosto 1547). Madrid, BAC, 1963, p. 701.

¹⁴ J. B. Libanio. "Os pobres nossos mestres e juizes". In: *Grande Sinal* 36(1982) 547-564.

¹⁵ V. Araya. "Experiencia de Dios. Su lugar en la Teología desde el reverso de la historia". In: E. Bonin, *Espiritualidad y liberación en América Latina*. DEI, Costa Rica, 1982, pp. 105-114; J. Sobrino. "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres" In: *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander, Sal Terrae, 1981, pp. 143-176; J. Espeja. "Liberación y espiritualidad en América Latina". In: *Páginas* (julio 1984), separata n. 61 pp. 1-16.

¹⁶ EE. EE. n. 53.

¹⁷ I. Ellacuría. "Los pobres, lugar teológico en América Latina". In: *Diakonia* 6(1982) n. 21. p. 43.

¹⁸ G. Gutiérrez. *Teología da libertação. Perspectivas*. Petrópolis, Vozes, 1975, pp. 78ss.

¹⁹ João Paulo, quando de sua primeira viagem à América Latina por ocasião de Puebla afirma que "os mecanismos (de interdependência das nações), que, por se encontrarem impregnados, não de autêntico humanismo, mas sim de materialismo,

geram, a nível internacional, ricos cada vez mais ricos ao lado de pobres cada vez mais pobres": Discurso de João Paulo II na Abertura Solene da III Celam. In: *Mensagens de João Paulo II para a América Latina*. São Paulo, Loyola, 1979, p.93; O documento de Puebla assume tal afirmação ainda de modo mais claro e contundente: "grupos minoritários nacionais... têm-se aproveitado... para se desenvolverem em proveito próprio e às custas dos interesses dos setores populares majoritários": *Documento de Puebla* n. 47.

²⁰ Inácio já Geral continua sua atividade apostólica em Roma, acudindo aos pontos nevrálgicos que mais interessam à reforma da Igreja, entre os quais estão "o socorro aos pobres da cidade", o grave flagelo das "mulheres vagabundas" e das moças em perigo, a assistência espiritual aos doentes, etc.: A. Ravier. *Santo Inácio funda a Companhia de Jesus*. São Paulo, Loyola, 1982, p. 459.

²¹ M. Mollat, o. c. p. 353.

²² Documento de Medellín. "Pobreza da Igreja n. 2"; Documento de Puebla n. 88.

²³ João Paulo II, "Saudação no aeroporto de Teresina". In: *Mensagens...* p. 209.

²⁴ J. Alfaro. "Teología de los misterios de la vida de Cristo". In: *Ejercicios-constituiciones*. Unidad vital, Bilbao, 1975, p. 196, cit. por: V. Codina, art. cit. p.15.

²⁵ O jesuíta húngaro G. Hevenesi recolhe como de Inácio uma máxima que à primeira vista parece contraditória: "Eis a primeira regra para agir: deposita toda a tua confiança em Deus, como se todo o êxito dependesse de ti e não de Deus; e põe tudo em prática como se Deus tudo fizesse, e tu nada". Por isso foi corrigida mais tarde assumindo a conhecida fórmula: "Deposita tua confiança em Deus, como se todo o êxito do assunto não dependesse de ti, mas apenas de Deus; aplica-te todo inteiro à tua obra, como se Deus não devesse fazer coisa alguma, mas como se tu devesse tudo fazer sozinho". Em todo o caso, segundo a interpretação de H. Rahner e G. Fessard, mesmo que a primeira fórmula parecesse mais autêntica, o sentido aparece claro. "Em toda atividade é preciso estarmos conscientes de que Deus faz tudo e de que no auge da confiança em Deus não devemos esquecer a própria cooperação...O que há de tipicamente inaciano é o fato de que precisamos entregar-nos totalmente, permanecendo interiormente livres para poder colocar tudo nas mãos de Deus" H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Friburgo, 1963, p. 150s, cit. por: J. Stierli, *Buscar a Deus em todas as coisas. Vida no convívio do mundo e oração inaciana*. São Paulo, Loyola, 1990, pp.152s.

²⁶ EE. EE. 237.

²⁷ EE. EE. n. 23.

²⁸ K. Rahner. *Missão e Graça. vol. III*, Petrópolis, Vozes, 1965, pp. 125ss.

²⁹ *La lucha de los dioses. Los ídolos de la*

opresión y la búsqueda del Dios liberador, San José/Managua, Dei/CAV, 1980, p. 7.; ver também: V Congresso de Teologia. "Dios de vida, ídolos de muerte", In: *Misión abierta* nn.5/6, 1985, pp. 523-733:

³⁰ L. Boff – Cl. Boff. *Da libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis, Vozes, 1982.

³¹ J. Nadal observa como Santo Inácio teve o grande privilégio: "Y además aquello: que en todas las cosas, acciones y palabras sentia y contemplaba la presencia de Dios y la afección de las cosas espirituales, a la vez contemplativo en la acción (lo cual solía explicar: que hay que hallar a Dios en todas las cosas): MHSI 90 EN V 162.

³² J. B. Libanio. "Action and contemplation in our conflictive situation". In: *CIAS* 8(1977) n. 25 pp. 57-70. Id. "A articulação da fé e o compromisso social: discernimento da prática pastoral". In: *Fé e Política. Autonomias específicas e articulações mútuas*. São Paulo, Loyola, 1985, pp. 71-116. Id., *Spiritual discernment and Politics*. N. York, Orbis Books, 1982.

³³ C. Mesters elaborou teórica e profundamente tal metodologia em várias de suas obras: *Círculos bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1973; *Por trás das palavras*, Petrópolis, Vozes, 1980; *Flor sem defesa*. Petrópolis, Vozes, 1983. Mais recentemente tal método serviu para elaborar subsídios para o projeto Palavra-Vida da CLAR (Confederação Latino-Americana dos Religiosos). A respeito dele se levantaram críticas ao método. C. Mesters responde-as mostrando o caráter "tradicional" do método: "O Projeto Palavra-Vida e a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja". In: *Rev. Ecl. Bras.* 49(1989) 661-673.

³⁴ J. Delumeau. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Nouv. Clío, 30th, Paris, PUF, 1971, pp. 103s.

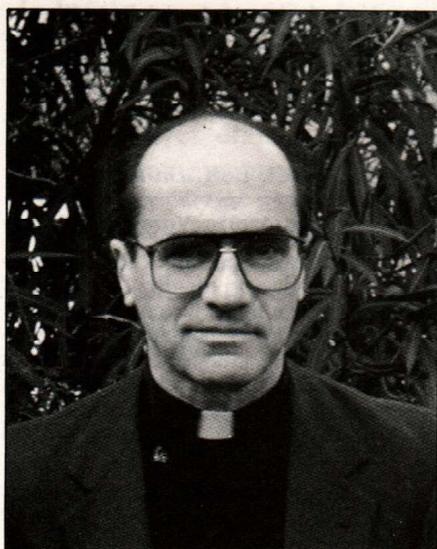
³⁵ "En estos ministerios (predicar, leer la Escritura, oír confesiones, etc.) se ha de hallar (a) Dios con paz, quiete y aplicación del hombre interior, con luz, alegría y contemplación, con fervor de caridad con Dios, y así, se ha de buscar lo mismo en todos los otros ministerios, etiam exteriores" (EN IV 681).

³⁶ J. Delumeau, o. c. p. 104

³⁷ EE. EE. 136.

³⁸ J. Sobrino. Art. cit. p. 19.

³⁹ Jon Sobrino. *Depoimento sobre os seis jesuítas mártires de El Salvador*. São Paulo, Loyola, 1990, p. 9.37.



PE. JUAN OCHAGAHÍA, S.J.

ASSISTENTE GERAL DA COMPANHIA DE JESUS

Objetivação do espírito de Inácio em alguns âmbitos da cultura

É próprio do espírito expressar-se em formas concretas, dar-se um corpo. A este processo nós o chamamos *objetivação*. Assim, um pintor que consegue objetivar em um quadro toda sua fantasia ou um músico em uma sonata toda sua paixão.

Porque os santos são percorridos apaixonadamente pelo amor de Deus, a força de seu espírito se objetiva em formas originais e duradoras. O gênio de Agostinho de Hipona continua atuando através de seus escritos naqueles que buscam a Deus. O tecido reticular dos mosteiros beneditinos leva a todas partes a mensagem do "ora et labora".

Temos nos referido aos *Exercícios Espirituais* e à Companhia de Jesus, as duas objetivações que nascem direta e imediatamente do coração e da vida de Inácio. A estas duas poderíamos chamar objetivações inicianas de primeiro grau.

Entretanto, historicamente, o espírito de Inácio tem gerado e continua gerando outras objetivações que, inspiradas nos *Exercícios* e em muitos casos surgidas por impulso da Companhia, possuem sua identidade própria. Aqui as chamaremos objetivações de segundo grau.

Quero falar sobre duas destas: os colégios e as congregações Marianas. Outras irão saindo aos poucos, por associação natural com estes temas.

I— Os Colégios da Companhia

1) *Fé prática na educação.*

Que um homem de 33 anos inicie uma carreira de estudos que se estenderá por doze anos (1525-1536) é prova tangível de que crê no valor da formação como meio para ajudar ao próximo (*Autobiografia* 50 e 54).

Mais ainda, se levarmos em conta que o Inígo que se senta entre adolescentes a estudar latim na escola do mestre Ardévól de Barcelona era uma pessoa culta. Os onze anos passados em Castela, umas vezes em Arévalo e outras em Valladolid, não foram puro jogo mundano e exercício das armas. Aquele que se confessava haver sido "muito bom escriba" (*Autobiografia* 11) havia adquirido na Contadoria Maior de seu protetor Velásquez de Cuéllar toda uma formação jurídico-administrativa que depois aplicaria ao governo da Companhia (ver Rogelio Garcia Mateo, "Formación administrativa da Ignacio de Loyola en Castilha y su personalidad", P. de Leturia, etc., *Iglesia de Loyola en Castilha*, Valladolid, 1989, pp. 129-141).

O pós-graduado em filosofia (Mestre em Artes) e aquele que cursou teologia na Sorbonne conservará para sempre uma imensa estima por essa universidade: "Mais fruto terá aqui em quatro anos, que em outra, que eu saiba, em seis"

escreve a seu irmão para que envie a Paris seu filho (*Ep.* I, 78). Da universidade, recrutou seus companheiros e nela quis que fossem estudar os jovens jesuítas.

Inácio pôs em prática sua fé na educação. Por ocasião de sua morte, quando o número de jesuítas era por volta de mil, a Companhia havia fundado 57 colégios: 21 na Itália, dezoito na Espanha, três em Portugal, dois na França, cinco nos países germânicos, cinco na Índia e três no Brasil (Cf. de Dalmas, *Ignace de Loyola*, Paris, 1984, 327).

CONTEMPLATIO AD amorem spirituales in nobis excitandum.



Mprimis duo notanda sunt. Primum quod amor ipse ab operibus magis quam a verbis pendet. Secundum, quod consistit amor in mutua facultatum, rerum et operum communicatione, puta scientie divitiarum, bonorum et boni coniunctione.

ORatio praeimitur ex more.
Praeludium primum est, ut coram domino, angelis sanctisque omnibus, mihi propitijs, stare me videam.

Secundum ut gratiam Dei efflagitem, per quam beneficiorum eius, in me collatorum magnitudinem percipiens, ad amorem, cultum, et servitium ipsius, totum me impendam.

Punctum primum sit. revocare in memoria

2) Enraizamento na tradição dos estudos de Paris

Uma das características de Inácio é seu amor à tradição de "nossos antepassados". Suas regras para sentir com a Igreja fazem sentir este respeito (EE 362, 363).

Houve um tempo em que o desejo de exaltar Santo Inácio criou lendas às quais se atribuiu o caráter de verdade histórica. Uma é que os *Exercícios* lhe foram ditados diretamente por Nossa Senhora na cova de Manresa, limitando-se Inácio a escrever o que escutava. Ainda que Nossa Senhora tenha sido para ele uma fonte perene de inspiração e de aproximação de Jesus Cristo e do Pai, hoje está claro que a espiritualidade dos *Exercícios*, seus métodos e até algumas palavras se ligam com todo o passado da Igreja através da *Vita Christi* de Ludolfo de Saxonia e de outras leituras e contatos pessoais de Inácio, especialmente com a *devotio moderna*, corrente proveniente de Flandres.

Um mito semelhante existiu, e em algumas partes ainda sobrevive, a respeito do método pedagógico jesuíta. Fala-se de uma originalidade radical, única, espécie de geração espontânea, que não depende dos sistemas educativos do passado. Nos congressos de ex-alunos da companhia não costuma faltar algum discurso fervoroso que toque nesta idéia um pouco presunçosa.

Um estudo sério das origens dos colégios jesuítas não resiste a essa visão superficial. Os jesuítas de nenhum modo se sentem inovadores em matéria de educação. Ainda mais, no início, haviam expressamente excluído a idéia de ter colégios para alunos de fora da congregação. Toda a sua intenção era manterem-se livres para acudir imediatamente às diversas solicitações que lhes chegassem. Os colégios — como tantas outras coisas — eles os abriram sem buscá-los, para acolher um pedido insistente no qual viram viram um desejo de Deus. Assim o Colégio de Gandía (1546), Goa (1548), Mesina (1548).

O colégio de Mesina — fundado a pedido da cidade e do Vice-Rei Juan de Vega e sua senhora Dona Eleonor — é um caso patente do que estamos afirmando. Seu mé-

todo e programa não foram nem uma invenção dos jesuítas nem algo tomado superficialmente das formas de ensinar daquele tempo.

Santo Inácio havia colocado expectativas enormes nesse colégio. Esperava que a fé se pudesse difundir até os territórios do Turco e restaurar a unidade com os cristãos da Grécia. Por isso, escolheu seus melhores homens: Nadal, Canisio, Frusio, Palmio. O grupo dos "nove fundadores", com o Reitor Nadal à frente, optou conscientemente por introduzir o sistema dos colégios da Universidade de Paris, o *modus parisiensis* (Polanco, Chron. I, 282, n.243: "*parisiensis Universitatis in docendo modus paulatim est inductus*").

No campo pedagógico e escolar, a fonte inspiradora foi a Devotio Moderna e o Colégio Montaigu, onde Inácio começou seus estudos de gramática, foi a sua porta de ingresso

Daí se difundiu este sistema a todos os demais colégios da Companhia, começando pelo Colégio Romano (1551). Ainda por muitos anos se falava em ordenar os colégios "à maneira da Sicília e da Itália". Mas se trata sempre do *modus parisiensis*, copiado nos colégios jesuítas às vezes até nos menores detalhes.

Com o passar do tempo, foi caindo em desuso a expressão *modus parisiensis* e se começou a falar de *ratio studiorum* ou da *ratio docendi*, mas o conteúdo de *ratio* era sempre o modo de Paris tal como foi aplicado em Mesina pela primeira vez e daí se difundiu por todo o mundo. (Ver G. Codina, *Aux Sources de la pédagogie des jésuites*, Bibl. IHSI — Roma 1968).

Além dos valores intrínsecos dos princípios, normas e usos pedagógicos de Paris, esta opção da recém-fundada Companhia se explica pela simpatia e reconhecimento que Inácio e os demais mestres em artes graduados na Universidade de Paris (como reza a bula *regimini militantis*) têm por sua "alma mater". Em carta a Broët, Inácio se refere a isto expressamente: "... o respeito

e amor que temos pela Universidade de Paris, que foi a mãe dos primeiros da Companhia" (*Ep. IX*, 451. Citado por G. Codina, *op. cit.* 258). Na carta a Jayo, escrita por Polanco, sobre como reformar os estudos de teologia da Universidade de Viena, Inácio insiste em que se faça "... ao modo de Paris, onde primeiro nossa companhia estudou, e sabe o modo de proceder que ali se tem" (*Epp.* III, 604-605).

O motivo de gratidão e reconhecimento à Universidade que formou a primeira geração de companheiros é fundamental. Conhecer esta *ratio studiorum* por própria experiência e a manejam bem. É, pois, normal que desejem adotá-la para seus colégios.

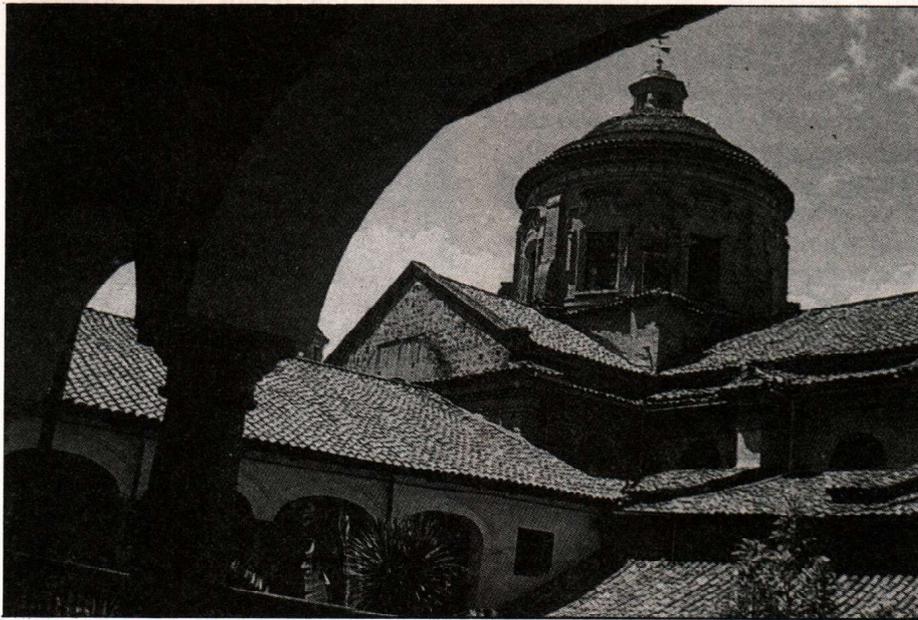
3) Reencontro com a Devotio Moderna

A isto se agrega uma razão complementar. É sabido que Inácio entrou em contato desde o começo de sua conversão com a *devotio moderna* e que acolheu com gosto alguns de seus elementos. Primeiro em Loyola, com a leitura da *Vita Christi*, de Ludolfo de Saxonia; depois em Monserrat, graças à influência do Abade Garcia Jiménez de Cisneros; em seguida em Manresa, onde conheceu a *Imitação de Cristo*, seu amado "Gersoncito", que o acompanhará por toda a sua vida.

Há elementos da *devotio moderna* que passaram aos *Exercícios*: a ênfase no exercitar-se, a oração mental metódica e organizada em tempos ao longo do dia, o exame de consciência, a contemplação da vida do Senhor.

Agora, no campo pedagógico escolar, a *devotio moderna* foi a fonte inspiradora de muitos usos, normas e princípios do *modus parisiensis*, e o Colégio de Montaigu, onde Inácio começou seus estudos de gramática, foi sua porta de ingresso.

O interesse da *devotio moderna* pelo escolar remonta a Gerardo Goote (1340-1384) — fundador dos Irmãos da Vida Comum e propulsor do movimento — e a sua preocupação pela instrução religiosa da juventude e pela formação de professores competentes.



Colégio São Bartolomeu, em Bogotá, Colômbia, fundado em 1604. Os colégios jesuítas, em todo o mundo, são expressão viva da fé de Santo Inácio na educação

Os Irmãos da Vida Comum começaram com a casa de Deventer (1391) e se estenderam, em menos de um século, por todos os territórios dos Países Baixos, Bélgica, Norte da Alemanha e até Polônia. Suas escolas gozavam de uma grande reputação, só comparável à de seus sucessores, os colégios jesuítas, quando os irmãos se extinguem em fins do século XVI. Tiveram professores e alunos famosos, como Erasmo, para mencionar apenas um.

Não pretendo aqui entrar na estrutura do currículo, programas e métodos dessas escolas. Recolho só alguns pontos oriundos do *modus parisiensis* e daí aos colégios e à pedagogia da Companhia.

□ Para praticar o método ativo, organizam uma série variada de *exercícios muito freqüentes*: ditação, composições escritas, declamações, teatro, estruturação dos planos de discursos, disputas e questões escolásticas. Habitua-se a anotar em um caderno os pensamentos que lhes chamaram a atenção em suas leituras ou sermões (*rapiarium*).

□ Um traço característico seu — que remonta às escolas da Idade Média até as tradições da vida cenobítica no Egito — é a organização dos alunos em *decúrias*. Isto permite uma melhor

participação de todos e uma pedagogia mais ativa.

□ Outra característica importante a assinalar é a abertura de vagas, em número considerável, para alunos pobres. Os irmãos pagam-lhes os estudos e os acolhem gratuitamente em suas casas ou em edifícios especiais.

□ Os autores clássicos e o humanismo renascentista entraram, mas com resistência e tardiamente, neste sistema escolar. Erasmo não deixará de ironizar sobre isto.

□ Os irmãos se consagram à educação, não tanto por razões pedagógicas, mas sim religiosas. Groote concebia a educação da juventude como um meio para reformar a sociedade. A gramática, a lógica, a ética e a filosofia se endereçam ao conhecimento da Escritura e a praticar a vida cristã no amor e temor de Deus. Foi um grande promotor da *pietas litterata*. Nos domingos e festas havia instrução religiosa em língua vernácula a partir de um texto bíblico que se oferecia aos alunos e ao povo. Não é um sermão. É explicado e comentado em pequenos grupos. As práticas dos alunos imitam as dos Irmãos e têm um forte teor monástico. (Sobre tudo isto, ver G. Codina Mir, *op. cit.* pp. 151-190).

4) E a característica da Companhia?

A esta altura alguns se perguntarão o que fica de específico da famosa *ratio studiorum* da Companhia, se tudo os que os jesuítas pretendem e fazem é seguir o modo e a maneira de Paris.

□ Como primeira resposta, se poderia dizer que a pergunta encerra um pressuposto equivocado, já que a pessoa se caracteriza não só pelo que a distingue, mas também pelo que a assemelha a outros. Assim, a semelhança dos filhos aos pais é uma de suas principais características; e é de união, não de separação.

Este enfoque vital, que não pensa primordialmente por oposição, mas sim por participação no comum, está na mente de Inácio e seus companheiros quando se declaram "filhos" da Universidade de Paris. Este reconhecimento, longe de diminuí-los, os engrandece em sua opção. Mais ainda se consideramos que foi uma opção lúcida, depois de haver conhecido outros modos de estudo, que não os satisfizeram, antes de tudo por serem por demais acadêmicos e poucos personalizados, contentando-se com aulas magistrais, mas sem dar oportunidade de assimilá-las ativamente mediante diversos exercícios.

É, pois, justo dizer que a primeira característica da *ratio studiorum* de Inácio é sua vontade de receber e passar às gerações futuras as riquezas da tradição viva da Igreja.

Há um falso inacianismo que consiste em separar, com excessivos louvores, a obra de Inácio do solo comum da Igreja. Pensemos por exemplo no uso excessivo do "discernimento", como se fosse um "copyright" de Inácio. Isto certamente não é Inácio e não "ajuda às almas".

□ Um estudo feito há mais de 30 anos sobre a idéia inaciana da Universidade oferece uma lista de dezesseis princípios inspiradores tirados das Constituições da Companhia de Jesus. Não é minha intenção desenvolvê-los aqui e nem sequer fornecer os títulos da lista completa. Limite-me a as-

sinalar alguns mais representativos:

- A educação é concebida como um meio do qual se serve a Companhia para seu fim de dar glória a Deus ajudando aos próximos.

- Intenção de dar uma visão cristã da vida cientificamente embasada na razão.

- Cultivo do homem completo e de todas suas capacidades num grau de excelência.

- Lugar eminente da teologia, apoiada pela filosofia.

- Muita atividade pessoal dos estudantes e interesse pessoal dos professores por eles.

- Solidez de doutrina.

- Preocupação de incorporar os elementos mais valiosos dos novos sistemas educacionais.

(Cf. G. Ganss, *Saint Ignatius Ideas of a Jesuit University*, Milwaukee, 1956, 191-201).

É interessante comparar esta lista com um diretório educacional da Companhia publicado somente há quatro anos: *Características da Educação da Companhia*. Vale para os colégios, mas também para a educação superior. Enumeram-se 28 características. Mas o que interessa não é o número e sim o enfoque para estabelecê-las. Procura-se enraizá-las na vida de Inácio e nos *Exercícios Espirituais*.

Hoje se vê com maior clareza que os *Exercícios* especificam a educação da Companhia. São eles os que animam todo o material apropriado ou adaptado pelos primeiros educadores jesuítas. Ajudam a estar atentos às vozes dos tempos e aos impulsos interiores da graça e buscam formas sempre renovadoras de ir em ajuda do homem.

O desafio que Inácio nos propõe hoje, é como objetivar uma educação que faça dos educandos homens e mulheres dos *Exercícios* para glória de Deus e ajuda das almas.

II- As Congregações Marianas

A personalidade de Inácio reside a qualquer tipo de esquematização fácil. Talvez o traço que

melhor o expresse é o de "amor no serviço" ou "místico da ação".

Buscava a Deus — amá-lo e servi-lo — em todas as pessoas. A todos levava o amor de Deus. Este era seu modo primeiro de "ajudar as almas".

*Pertence à essência do ser
jesuíta o trabalho com leigos
bem formados na espiritualidade.
E também o inverso: leigos bem
formados adquirem um proceder
que os aproxima
da Companhia*

Naturalmente, as pessoas o percebiam e se sentiam atraídas por ele. Foi um homem com imensa capacidade de amizade: "Parece todo amor... é universalmente amado por todos, ... não se conhece ninguém na Companhia que não lhe tenha grandíssimo amor, e que não julgue ser muito amado pelo Pai" (Gonçalves de Câmara, *Font. Narrat.* I 579). Era parcimonioso nas palavras, mas rico e copioso em dar amor.

Muitos, para melhor estar e trabalhar com Cristo, queriam estar com Inácio e trabalhar com ele (*EE* 95). Principalmente, os que se uniram a ele na Companhia de Jesus. Mas também outros muitos, homens e mulheres, atraídos pelo projeto grande deste homem pequeno, quiseram colaborar mais de perto em seus vastos planos apostólicos, mais amplos que o raio de alcance da Companhia.

Nos referimos aqui ao carisma de Inácio de "reunir companheiros". Como o indica sua vida, este não se esgota nas vocações para a Companhia. Sua causa é mais ampla: a do Reino. Assim, Inácio acolhia com gosto Eleonor Osorio para que trabalhasse na casa de Santa Maria; mas ao mesmo tempo queria que ele e toda a Companhia se pusessem ao serviço do Vice-Rei e da Vice-Rainha da Sicília, para ajudá-los a pôr em prática os bons propósitos que Deus lhes inspirava.

Inácio e seus primeiros companheiros criaram um estilo de trabalho apostólico que suscita e pede a colaboração de jesuítas e leigos, para além do fato de que a

obra seja ou não da Companhia. Isto mesmo ele o praticou pessoalmente em Roma em muitas obras que ajudou a criar em união com outros para aliviar necessidades diversas. Destas já fizemos menção.

É sabido como o beato Pedro Fabro e o padre Láinez, no ano de 1539, davam os *Exercícios* em Parma e outras cidades do Norte da Itália. Ali se formou uma comunidade de leigos, a Companhia do Santíssimo Nome de Jesus, que se propôs dar a outros os exercícios aprendidos de Fabro: "... os que os haviam feito começaram a dá-los a outros" (Polanco, *Vita Ignatii*, 82). Produziu-se ali uma tal reação em cadeia que "... se diz que cem ou mais pessoas faziam ao mesmo tempo os *Exercícios*" (N. Orlandini, *História Societatis Iesu*. Prima pars, Roma (1614), 59s).

Como bons filhos do *modus parisiensis*, Láinez e Fabro ensinam a dar os *Exercícios* a grupos de mais ou menos dez pessoas: "... assim os dão a outros: uns a dez, outros a quatorze pessoas. Apenas se termina uma ninhada, começa outra. De modo que vemos os filhos e os filhos de nossos filhos até a terceira e quarta geração" (Láinez Mon. I, *Ep.* 2 junho 1540, pag. 4).

Esta Companhia do Nome de Jesus inspirou tal entusiasmo a seus membros que muitos deles abraçaram a Companhia de Jesus para fazer intensamente o que haviam aprendido. O padre Antonio Criminale, protomártir da Companhia, Benedetto Palmio, Jerónimo Domenech e Paulo d'Achille, três dos notáveis da primeira geração jesuíta, saíram da Congregação de Parma e foram grandes propagandistas do método na Sicília (Domenech, d'Achille e Palmio: Mesina e Palermo). Além deles, estavam na Sicília Láinez, Nadal e Pedro Canisio. Este último seria o grande promotor das Congregações em território alemão.

Desde muito cedo, Palermo tem uma companhia "... que conta com algumas pessoas muito distintas". Se comprometem a comungar cada quinze dias ou ainda mais freqüentemente e fazem

muitas obras em benefício dos pobres, visitam os hospitais, reconciliam os dissidentes "... e cada oito dias se reúnem em uma igreja para aprender a doutrina cristã e a conversar sobre tudo o que lhes pode servir em seu novo modo de vida" (MHSI, *Litt. quadrim* VII, 30. Citado por E. Villaret, "Les premières origines des Congregations Mariales dans la Compagnie de Jésus", *AHSI* (1937), p. 28).

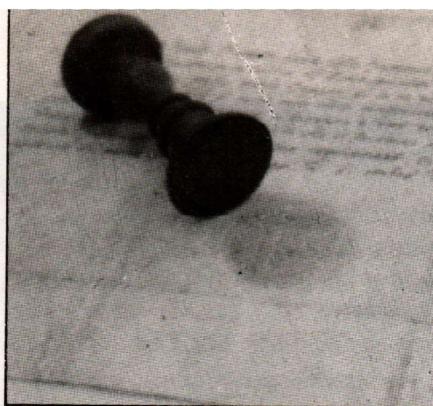
A idéia se estendeu na Itália por todas as partes: Mesina, Trapani, Siracusa, Perugia, Florença, Ferrara, Pádua, Gênova, Nápoles, Veneza. O mesmo em outros países da Europa e nas distantes terras da Índia.

Seus traços e práticas são, em todas as partes, os mesmos: sólida formação espiritual mediante os *Exercícios*; oração e exame de consciência diários; comunhão e confissão freqüentes; reunião semanal ou quinzenal; dedicação intensa ao apostolado mediante os *Exercícios*, na maioria das vezes segundo a Anotação 18, como o que Inigo dava a Maria de la Flor, e que aponta à conversão a uma vida fervorosa com recepção freqüente dos sacramentos. Fazem além disto todo tipo de obras de misericórdia: reconciliam os inimigos, ajudam os pobres, visitam cárceres e hospitais. Também põem especial ênfase em viver cristãmente suas responsabilidades familiares, profissionais e sociais. Isto é tema particular de conversação em suas reuniões.

Uma peculiaridade destes grupos é que freqüentemente se reúnem por especialidades: semelhança de idade, profissão, condição social. Assim, há congregações ou companhias de artesãos, notários, magistrados, nobres, sacerdotes, etc. (Cf. Villaret, *op. cit.* pp. 44-49).

O trabalho com leigos bem formados na espiritualidade e os métodos dos *Exercícios* pertence pois à *praxis fundacional* de Inácio e seus companheiros. Pertence à essência do ser jesuíta.

E também o contrário. Leigos bem formados nos *Exercícios* adquirem um "modo de proceder" que os aproxima naturalmente aos da Companhia para realizar conjuntamente empresas de muito



serviço a Deus e ajuda ao próximo.

Os anos que vão de 1539 a 1560 constituem o período da semeadura de congregações por todas as partes. Jean Leunis, jovem jesuíta belga, tomou a iniciativa de implantar o modelo nos colégios da Companhia, com as adaptações que requeria. Assim começou a congregação de alunos do Colégio Romano. Transferido para Paris, Leunis fez o mesmo no Colégio de Clermont. A idéia se estendeu aos outros Colégios e demonstrou ser tão frutífera com os jovens como o havia sido com os adultos que a iniciaram.

O lema destas congregações de colegiais é "unir virtude com letras", lema em que ressoam sinais de tantas buscas para irmanar a fé e a razão. Se inspiram nos *Exercícios* inicianos adaptados a seu desenvolvimento e se caracterizam pela meditação e exame de consciência diários, o serviço aos pobres, o autogoverno da congregação, as reuniões em que se ajudam entre si para avançar em sua vida humana e espiritual e na ajuda aos próximos.

O Papa Gregório XIII, com a bula *Omnipotentis Dei*, do dia 5 de dezembro de 1584, reconheceu, aprovou e recomendou a todos esta rede de Congregações. Declarou, além disso, que a do Colégio Romano atuaria como *prima primaria* em relação às outras, o que estava perfeitamente de acordo com o lugar que ocupava nessa ocasião o Colégio Romano entre os outros colégios da Companhia.

Na visão pastoral dos jesuítas da primeira geração, exercícios, colégios e congregações caminhavam juntos como ministérios. Os colégios proporcionavam o lugar para fazer exercícios e para as reuniões da congregação; da mesma forma, formavam pessoas

preparadas para formar congregações e estender dentro e fora do recinto os exercícios dados segundo modalidades diversas. O apostolado tão importante dos catecismos fluía naturalmente da trilogia Exercícios-Colégio-Congregação. O segredo da eficácia pastoral da Companhia foi o uso inteligente e bem coordenado destes três meios (Ver I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de S. Ignacio*, Roma, 1955, vol. II p. 180 n. 99).

A partir do século XVII as Congregações Marianas formaram um tecido extenso e compacto em todos os países da Europa e passaram a toda a América, à Ásia e à África.

Constituem um centro de irradiação de primeira importância. O fato de que sua presença penetre por igual nos diferentes níveis da sociedade dá a seus princípios e modo de organização uma força transformadora da sociedade europeia.

O estudo recente de Louis Chântellier *L'Europa dei devoti*, Garzanti, 1988, mostra com abundância de análise o influxo das Congregações nas mudanças culturais, sociais e políticas. Os "devotos", muito longe de ser ratos tímidos de sacristia, sabem fazer-se presentes e conduzir as mudanças.

As Congregações tiveram um impacto muito real ao levar à prática o Concílio de Trento. Difundiram com força a responsabilidade evangelizadora do leigo e o apostolado por meio dos pares. Assim se realizou uma verdadeira promoção do leicato, na qual intervêm por igual homens e mulheres.

Um estudo sócio-religioso do secularismo em nossos dias mostra que as regiões cultivadas pelas Congregações têm sabido resistir melhor, ainda hoje em dia, aos embates da descristianização.

A estrutura democrática do governo das Congregações serviu de estímulo e modelo — uma vez que a Revolução Francesa fizera desaparecer as estruturas corporativas medievais — aos novos movimentos operários do século XIX e à preparação de um catolicismo social. (Ver L. Chântellier, *op. cit.* 243-253) ■

Inácio de Loyola e a escrita do "Eu"

A o leitor da *Autobiografia* de Inácio desperta atenção, na narrativa que a inicia — a do célebre ferimento, no cerco de Pamplona e suas conseqüências para a vida espiritual do futuro santo —, o paralelismo com a narrativa da conversão de Saulo de Tarso, tal como se dá a ler nos Atos dos Apóstolos. A ambos, o inesperado — a bala que lhe atinge a perna; a visão do Cristo, na estrada de Jerusalém a Damasco — vem colher como que *in medias res* como na épica clássica: no meio da coisa, no meio do caminho que se haviam traçado e provocar uma surpreendente reviravolta.

Esta visada intertextual (*Autobiografia* inaciana/*Atos dos apóstolos*) enseja-nos uma chave de leitura, atenta ao jogo das semelhanças e diferenças, da ação do Espírito Santo e do concurso de ambos, Saulo e Inácio, na construção das respectivas identidades em vista do papel que deveriam desempenhar no plano divino.

Embora as traduções ao espanhol da *Legenda Aurea*, do dominicano Jacobo de Voragine, com prólogo de Fr. Gauberto Vagad, e da *Vita Christi*, de Ludolfo de Saxônia, por Ambrósio Montesino, integrem as leituras inacianas do período pós-Pamplona referido na *Autobiografia*, aí não figura nenhuma indicação da eventual leitura, pelo futuro santo, das narrativas da conversão de Saulo — ao contrário dos feitos de Domingos de Gusmão e de Francisco de Assis, mencionados nominalmente no texto da *Autobiografia*.

Se, pois, a figura paulina provavelmente não se terá apresentado a um Inácio em busca de santos modelos, é, todavia, digno de nota o elenco de semelhanças entre ambos. De início, Saulo de Tarso, como Iñigo de Loyola têm latinizados seus nomes. Em Paulo, como em Inácio, dão-se a ler não apenas novas identidades de convertidos mas, nelas, um traço bem específico, na opção pelo idioma do nome: o mover-se a própria cultura em direção à do outro, tipificada na busca ao que, em suas respectivas épocas, representava a língua do maior trânsito, o idioma de comunicação, digamos assim, mais universal. Um hebreu, num mundo gentílico romanizado, como, séculos depois, um basco num universo de cristandade latina hegemônica, compartilharão, ainda que por formas diferentes, algo do estar, pela própria cultura de ori-

gem, fora do centro, numa situação periférica em relação a esse *onde* do qual se irradiam as decisões de suas épocas. Ambos terão, não menos, um projeto cujo alcance ultrapassa por definição as fronteiras do particular, seja este entendido no âmbito de uma nacionalidade, de um idioma ou de uma cultura.

A catolicidade de Inácio — como a de São Paulo — *sua demanda do universal a partir de Roma* (onde ambos vieram a falecer, inclusive) torna-os perenes e atuais para seus irmãos na fé, hoje. Se ao Apóstolo dos Gentios coube um relevante papel na transformação de um modelo eclesial ainda ligado às circunstâncias de origem, no sentido de não só identificado mas também limitado ao judaísmo, transformação que engendrou um modelo por assim dizer original ao incorporar à assembléia, ao lado do judeu e do prosélito do judaísmo que aceitavam Jesus como o Messias, também o gentio que aceitava esta boa nova, esta novidade, a Inácio caberia não menos importante papel em sua própria época.

Tenhamos presente o dado de que comumente se debita a São Paulo, em boa parte, a ruptura entre Igreja nascente e judaísmo, mas, com bem menor freqüência, o que é um reducionismo da questão, se tem pre-

MARIA CONSUELO
CUNHA CAMPOS

DOCTORA EM LETRAS PELA
PUC-RIO



Corredor externo ao quarto onde Santo Inácio viveu em Roma, criado e decorado pelo Irmão Andrea Pozzo em 1680



Um hebreu, num mundo gentílico, outro basco, num universo de cristandade latina hegemônica, Paulo e Inácio conceberam espiritualidades fundadas no texto.

sente que é a ele, também, que se deve a "teologia do enxerto" – hodiernamente tão citada – vale dizer, da gentilidade agregada à Igreja metaforizada em oliveira brava, selvagem, enxertada na oliveira real-Israel. Longe, pois, de constituir-se obstáculo ou dificuldade no diálogo religioso pós-conciliar, Paulo é, pelo contrário, precioso – inclusive porque considerado por nós, católico, autor inspirado.

Santo Inácio desempenha, na história da Igreja Romana, notável papel, numa época em que era recente o dado da fragmentação de um modelo de cristandade medieval indivisa (apesar das heresias e da separação da Igreja Ortodoxa) e em que se configurava um novo dado, da Igreja Romana face à Reforma, nova divisão na cristandade. Comumente, o fundador e a Companhia de Jesus são apresentados como campeões da Contra-Reforma, no sentido de aguerridos defensores da fé católica contra os reformados, pela via da acentuação dos traços "contra". Sem deslocar o frontispício dos *Exercícios Espirituais* do seu contexto, lembramos, todavia que ali o santo vai na contramão da prática mais usual de seu tempo em direção ao futuro, dando-nos a ler como que o pressuposto de todo encontro interpessoal, válido, pois, ainda, para quantos vêm participando atualmente de atividades no campo do ecumenismo e do diálogo inter-religioso:

"É preciso supor que todo bom cristão deve ser mais pronto a salvar a proposição do próximo que a condená-la. Se não se pode salvar – pergunte-se-lhe como a compreende; e se a compreende mal, seja corrigido com amor; e se isso não basta, que se procurem todos os meios adaptados para que, compreendendo-a bem, a salvem."

Peregrino e viajante, em Inácio – como em Paulo – se pode identificar um cosmopolitismo missionário igualmente no gosto por alargar as fronteiras da catolicidade e na sensibilidade à inculturação necessária a que isto aconteça.

Homens da escrita, Paulo e Inácio conceberam espiritualidades fundadas no texto. É precisamente este aspecto da escrita inaciana e do papel nela desempenhado pela memorialística que nos interessa aqui desenvolver.

Deixando metodologicamente de lado, neste trabalho, a *Fórmula do Instituto* e as *Constituições da Companhia de Jesus*, cingimo-nos aos *Exercícios*, ao *Diário*, à *Autobiografia* e às *Cartas*. Nesse corpus, como se dá a ler a questão da identidade em Inácio?

Tomando como base, especificamente, o *Diário* e a *Autobiografia*, consideremos previamente o estatuto desta escrita.

Aquilo que se denomina *Diário Espiri-*

tual abrange o período compreendido entre 2 de fevereiro de 1544 e 27 do mesmo mês do ano seguinte e parte, efetivamente, de autógrafo inaciano. Trata-se de um primeiro caderno, que termina a 12 de março de 1544, onde estão consignados 40 dias em 14 folhas, perfazendo 28 páginas autógrafas. A matéria tematizada neste primeiro caderno versa sobre moções ou movimentos interiores em Inácio, de ordem espiritual, acerca da questão das rendas fixas (admiti-las ou não) para as igrejas da Companhia de Jesus. Temos, portanto, uma escrita – a do diário – acerca de outra, a das Constituições.

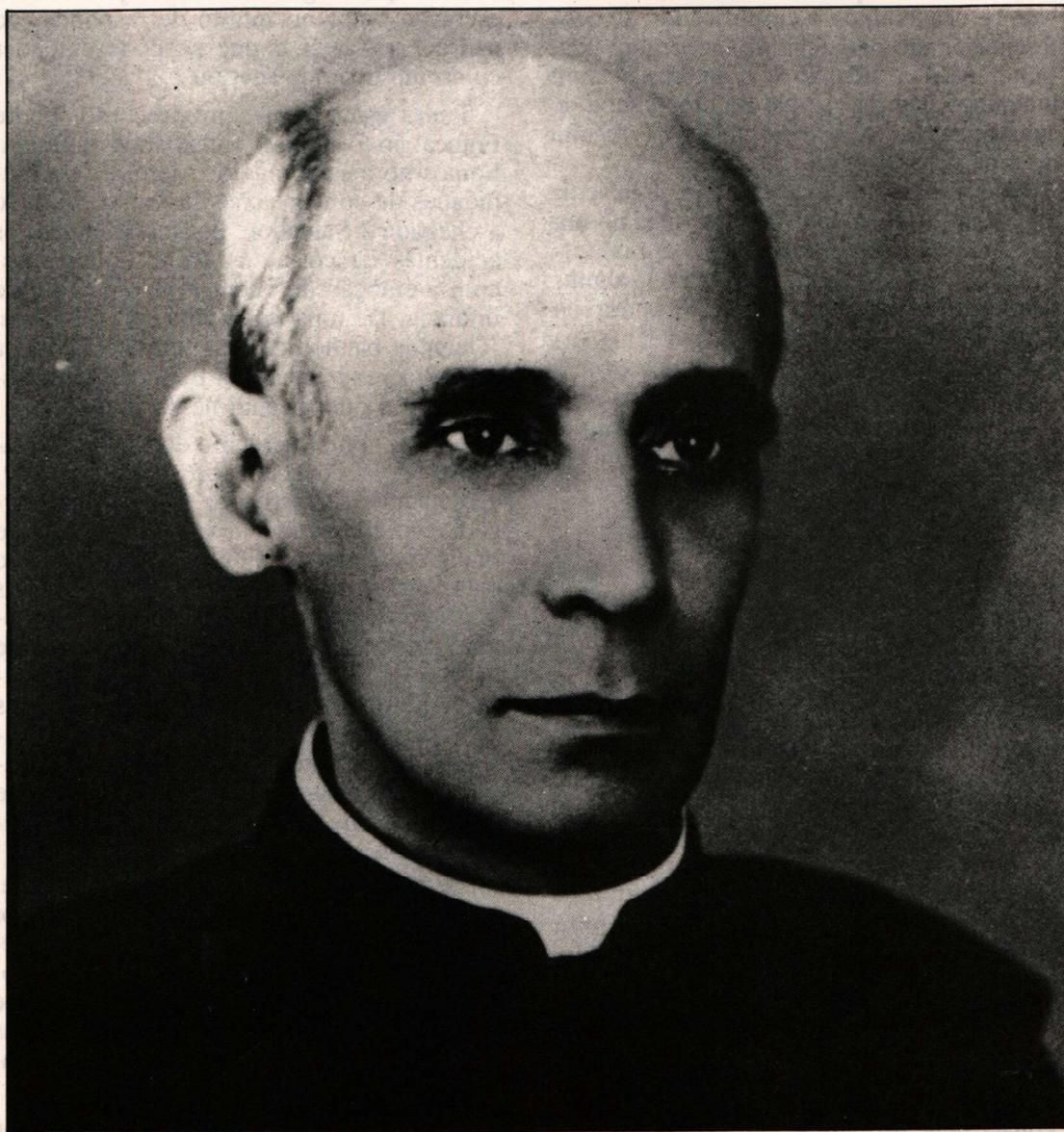
O 2º caderno – de 13 de março a 27 de fevereiro do ano seguinte – tem 24 folhas autógrafas e se caracteriza por uma maior concisão no registro das moções sobre matéria das mesmas Constituições, tal como a questão das missões a que o Papa e o Geral da Companhia poderiam enviar os jesuítas. Assim tomado, isto que se conservou desta escritura da intimidade inaciana nos oferece como um registro/inventário (parcial) da "escrita" de Deus no santo. É possível vermos uma relação de complementaridade entre *Diário* e *Autobiografia*, já que no primeiro Inácio narra não suas obras externas, matéria desta última, não fatos/feitos, mas moções: narrador da ação de um Outro divino nele, Inácio é, portanto, narrador da interioridade.

A perspectiva temporal é, pois, diversa. Genericamente: o diário é não só autógrafo, como que narrado "de dentro", mas também em micro, isto é, dia-a-dia; a autobiografia – na verdade relato oral de Inácio escrito pelo padre Câmara – narrada "de fora", como que "em macro", vale dizer cobrindo grande extensão de tempo. Narrada em três períodos distanciados entre eles (agosto a setembro de 53, março de 55, setembro a outubro de 55), é também conhecida por Atos, Testamento, Confissões, Memórias e Relação ou Narração do Peregrino.

É, todavia, anterior (1523) o primeiro livro de Inácio: os *Exercícios*. Aí ele objetiva metodologicamente o que viveu sob impulso divino, de modo a torná-lo também caminho para outros. Sua experiência profundamente singular e subjetiva de primeiro exercitante como que se desembaraça da contextualização de uma história espiritual específica dele próprio para propor-se a exercitantes dos mais variados tempos e circunstâncias.

A exemplaridade do itinerário inaciano – que vimos tão semelhante ao do Apóstolo das Gentes – funda-se no seguimento do modelo evangélico Jesus e, como tal, é itinerário efetivo da formação do companheiro de Jesus. ■

Padre Franca



Pedem-me algumas linhas sobre o padre Leonel Franca. Revi atentamente sua biografia cuidadosamente feita pelo padre D'Elboux, reli alguns bilhetes que conservo com carinho. Especialmente relembrei os episódios de sua vida que testemunhei. E um sentimento brotou espontaneamente em minha alma: como é honroso ter convivido com um sábio santo! Como fui gratificado pela Providência que me permitiu ter tantos contatos com tão forte personalidade e sentir o valor de sua inteligência e sua cultura.

Ainda era preparatoriano quando o fulgor do aparecimento de seu grande livro *A*

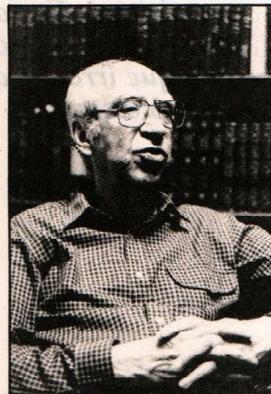
Igreja, a Reforma e a Civilização provocou um verdadeiro deslumbramento em minha mente. Ali pela primeira vez aprendi como se deve fundamentar e polir um tema histórico e religioso.

Mas já na Universidade, através de meu fraternal e saudoso amigo padre Lustosa, aproximei-me da sua figura impressionante. Comecei a compreender a influência da presença física de um homem superior espiritualmente. Há tipos que, com a simples presença, geram um ambiente de confusão e, às vezes, de rancor. Com o padre Franca dava-se o contrário. A sua simples aproximação criava uma atmosfera de res-

igreja e de tradição espiritual. Em sua possível em sua presença uma palavra de respeito. Desde os primeiros contatos, interlocutor estava vencido pela coragem aliada à fé. Durante a sua vida Franca foi um homem de uma série inextinguível de contatos.

AMÉRICO JACOBINA LACOMBE

HISTORIADOR E PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO CASA RUI BARBOSA E DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO



PE. JOSÉ MARIA FERNANDES S.J.

PROFESSOR DE DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UFRJ

peito e de tranqüilidade espiritual. Era impossível em sua presença uma palavra desrespeitosa. Desde os primeiros contatos, o interlocutor estava vencido pela cortesia aliada à firmeza do sábio.

Durante meu curso jurídico, o padre Franca realizava no Colégio Santo Inácio uma série inesquecível de conferências. Não se usava ainda o amplificador. O conferencista não dispunha de um timbre possante. Mas a atenção e o interesse eram tamanhos que não se perdia uma sílaba de suas palavras. A *Psicologia da Fé* resulta de uma dessas séries.

Não se desperdiçava tempo quando se tinha a oportunidade de ouvi-lo, mesmo em roda íntima. Muitas vezes, após a missa na Congregação Mariana, ousávamos, alguns congregados, bater à porta de seu quarto no Colégio Santo Inácio. Como, ao ler a sua vida trabalhosa, sinto remorsos desses instantes que lhe roubávamos! Mas o que recolhi de orientação, em qualquer assunto que se afluísse, é inesquecível. Lembro-me do que aprendi em matéria de história religiosa; é um dos mais preciosos elementos de que me utilizei com meus trabalhos.

Com a aproximação conhecida por amigos, fui procurado por muitos que desejavam ouvir a palavra do sábio. Um escritor, dos mais respeitados, alterou, por completo, um livro já em composição. Um colega, dos mais violentos contra a Igreja, me surpreendeu um dia com o pedido de uma entrevista com o padre Franca. Ele estava no caminho de volta à crença da infância. Um dia me abordou na rua para comunicar que havia mudado por completo em matéria de princípios e não tardou em publicar uma obra em que renegava os seus antigos mestres materialistas. A última vez que o vi foi inclinado, absorto em orações ao pé de um crucifixo.

Ao terminar o curso jurídico conseguimos uma grande graça: convencer o padre Franca a ser o orador na missa em ação de graças pela formatura em 1931. Foi uma cerimônia imponente na Candelária, pontificada pelo Cardeal Leme, ligado pela amizade a alguns de nossos colegas, seguida da bênção dos anéis. A homilia do padre Franca, vejo com alegria que existe escrita

entre os seus papéis, com a indicação inexata de ter sido proferida em São Paulo. Tomou como tema um trecho de epístola de São Paulo: "Sede livres". O sermão foi irradiado. O paraninfo, que devia falar na cerimônia da tarde, e que era materialista ardoroso, ouviu-o, e considerou-se desafiado. Sei que rasgou o discurso já escrito e escreveu outro no intuito de responder ao padre Franca. É o que se pode entender como um tiro que acertou o alvo.

Pude estar mais próximo do padre Franca: no Congresso Eucarístico da Bahia. Fomos no mesmo navio. Além das oportunidades de conversações, assisti a seu lado a chegada a Salvador. Foi-me apontado os acidentes da costa, os pontos pitorescos, com a emoção de quem revê o cenário da infância. De uma praia pitoresca disse-me: "Quantos banhos de mar tomei ali". Era a primeira vez que eu ia à Bahia e jamais esquecerei o que aprendi nessas indicações.

Enfim, como secretário do Conselho Nacional de Educação, de 1931 a 1939, acompanhei sua atuação naquele alto órgão, especialmente durante o decurso do Plano Nacional de Educação determinado pela Constituição de 1934. Mais do que nas sessões ordinárias cheias de fatigante rotina, o padre Franca teve a oportunidade de debater os mais graves problemas da Educação no Brasil. Tudo jaz nos dois volumes dedicados ao tema e que jamais vi referidos. O plano gorou, bem como a constituição que o exigira. Mais ainda creio que muita coisa de proveito se extrairia daquelas páginas.

Devo-lhe finalmente um ato de bondade. Minha pobre biblioteca de estudante foi por ele abençoada. Foi lida uma bênção especial de autoria de um grande bibliotecário, o papa Pio XI. Lembro-me que nela existe a expressão *ut augeat* que me assustou, mas que de fato ocorreu e é um dos meus orgulhos.

Hoje, ao relembrar a figura do grande mestre o mesmo sentimento de serenidade e firmeza me domina. À sua lembrança recorro nos momentos de angústia e consigo enfrentar os momentos amargos da existência. ■

A simples aproximação do padre Franca criava uma atmosfera de tranqüilidade espiritual. Era a presença do sábio santo que irradiava respeito e cortesia

Arte jesuítica no Rio colonial



Igreja de Santo Inácio, localizada na fazenda de Campos Novos em Cabo Frio, com tombamento provisório do INEPAC desde fevereiro de 1983

A PUC-Rio celebra o seu cinquentenário. Esse evento insere-se no contexto das comemorações do Ano Inaciano, período entre setembro de 1990 – 450 anos de fundação da Companhia de Jesus, e julho de 1991 – 500 anos de Santo Inácio de Loyola. Embora as datas limitem, as comemorações ultrapassam e motivam. O reexaminar, revisar, relembrar, propicia um voltar às fontes históricas e tentar compreender fatos marcantes da história desses homens – os jesuítas – que legaram com sua ação um valioso patrimônio cultural à humanidade.

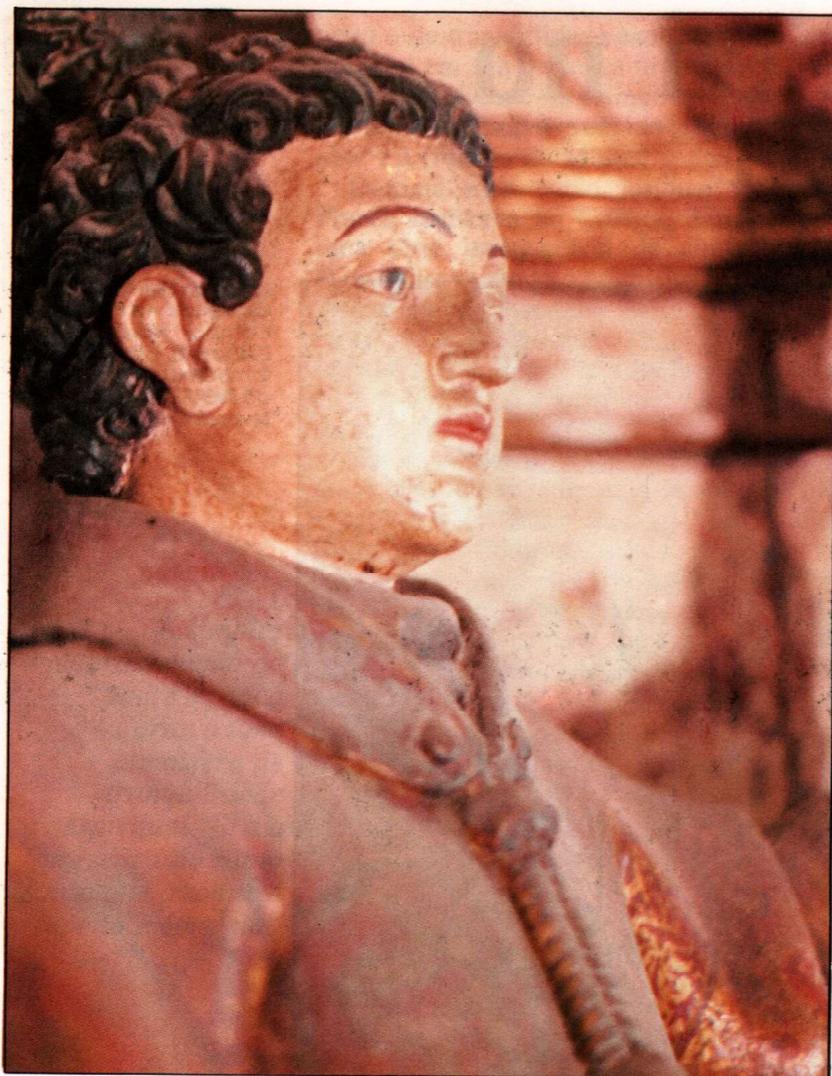
Neste propósito, uma equipe de seis pessoas entre professores e alunos do

Curso de Especialização em História da Arte e Arquitetura no Brasil da PUC-Rio e mais colaboradores, desenvolve um projeto onde pretende resgatar, no campo da arquitetura, das artes plásticas e do urbanismo, a ação dos jesuítas no Brasil Colônia. Foi uma presença ininterrupta ao longo de dois séculos (1549-1759) marcando o País com sinais de uma ação de homens de fé, ciência e arte. Buscar com honestidade o significado dessa presença no nosso passado cuja história confunde-se com a própria história do esforço colonizador empreendido por Portugal. Uma presença, de início, desejada e festejada, e posteriormente exorcizada com ódio em processo movido por Pombal.

PE. JOSÉ MARIA FERNANDES, S.J.

PROFESSOR DO DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL DA PUC-RIO



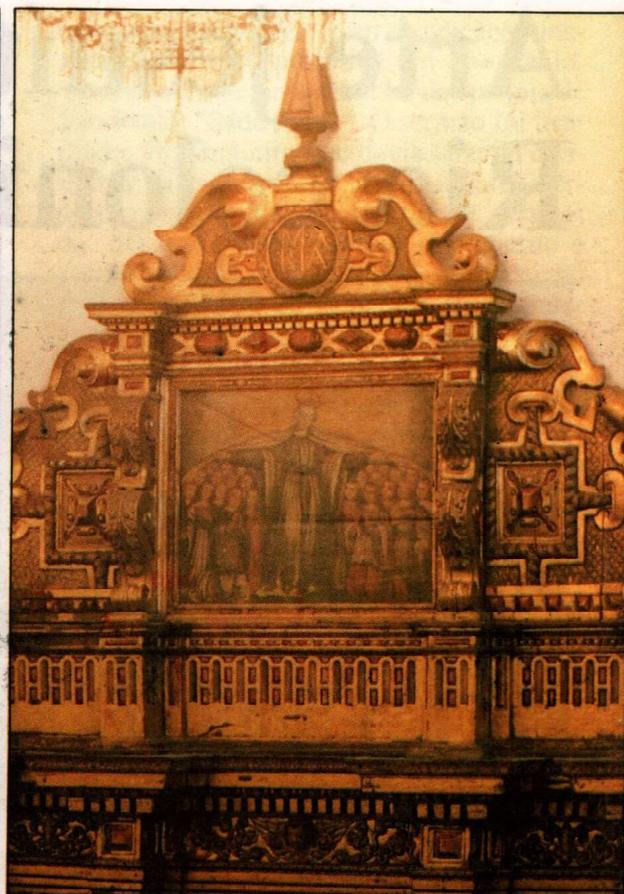


Detalhe da imagem de São Lourenço, criada no século XVII, hoje na Igreja de São Lourenço dos Índios, em Niterói. À direita, retábulo de Nossa Senhora da Conceição, final do século XVI, do antigo Colégio dos Jesuítas do Morro do Castelo, no Rio de Janeiro

O projeto desenvolve-se particularmente no campo da visualidade, através do levantamento e da análise da obra jesuítica no Rio de Janeiro Colonial: colégio, fazendas, igrejas, casas, missões, aldeamentos, esculturas, talhas e pinturas. Uma obra que pela sua monumentalidade e espacialidade instaura uma proposição e um sentido de grande alcance social para o seu tempo. Com efeito, tal proposta fatalmente acabaria por colidir com os interesses do colonizador.

A professora-doutora Margareth da Silva Pereira, coordenadora do curso e consultora do projeto, aborda no seu texto o impacto da descoberta e colonização do Novo Mundo na cultura europeia dos séculos XVI e XVII, sublinhando o caráter absolutamente original da ação jesuítica no contexto colonial. O Novo Mundo vai representar um universo utópico, paradisíaco. Neste Éden, a lógica férrea, típica de Santo Inácio, vai encontrar grandes propósitos.

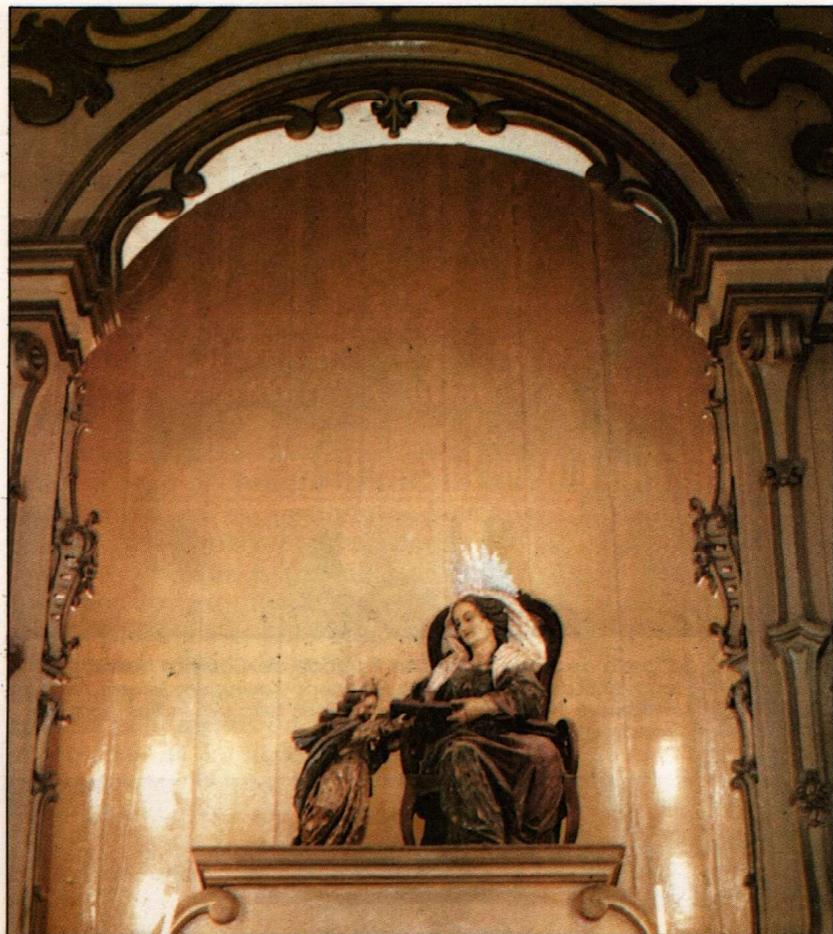
Homem do Renascimento, Inácio, de rígida formação cavaleiresca, vive uma extraordinária experiência de Deus e faz



dessa experiência o núcleo fundamental dos *Exercícios espirituais* — como analisa o padre José Fernandes, S.J. A prática desses "exercícios" torna-se o germe vital na formação do jesuíta e característica principal da Companhia de Jesus. Esse "modo de ser" acompanhará os jesuítas de todos os tempos e, com efeito, vai imprimir nas obras plantadas no Novo Mundo a sua marca, tanto na arquitetura, nas artes, na conquista do espaço e nas almas.

Uma dessas obras era um dos três centros político-administrativos da companhia de Jesus no Brasil — o Real Colégio das Artes da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (os outros dois eram os colégios de Pernambuco e da Bahia). Importante elemento no processo de edificação da nova cidade do Rio de Janeiro, esse belo monumento desaparece — o marco inicial da cidade! — no criminoso arrasamento do Morro do Castelo, em 1922. Anna Maria Monteiro de Carvalho, professora-mestra do curso de especialização em história e coordenadora do projeto, faz uma primorosa reconstituição do que foi e o que representou este Real Colégio.

Pesquisa análoga realiza Maria Laura Silva Telles, tendo por modelo a fazenda jesuítica de Santa Cruz, hoje quartel do exército. Através de uma descrição do



histórico, reconstituído hipoteticamente, a dinâmica de sua economia e de sua arquitetura; o que representou no sistema colonial a conquista desse espaço, situado na Baía de Sepetiba, região de conflitos indígenas e cobiçada pelos corsários.

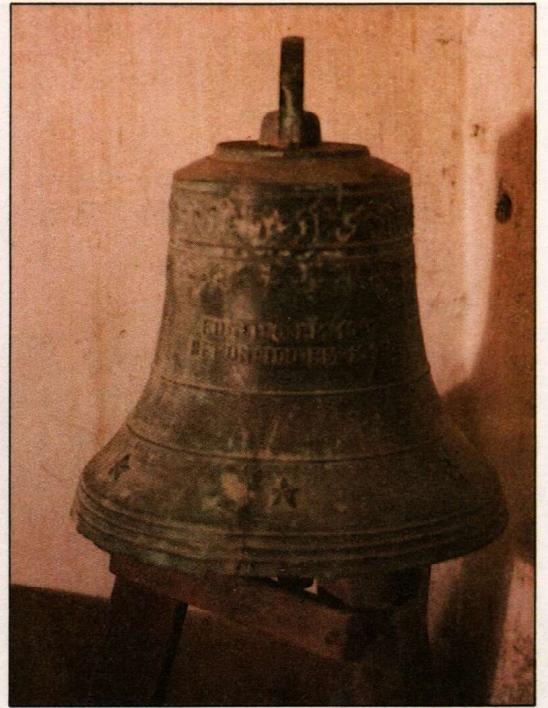
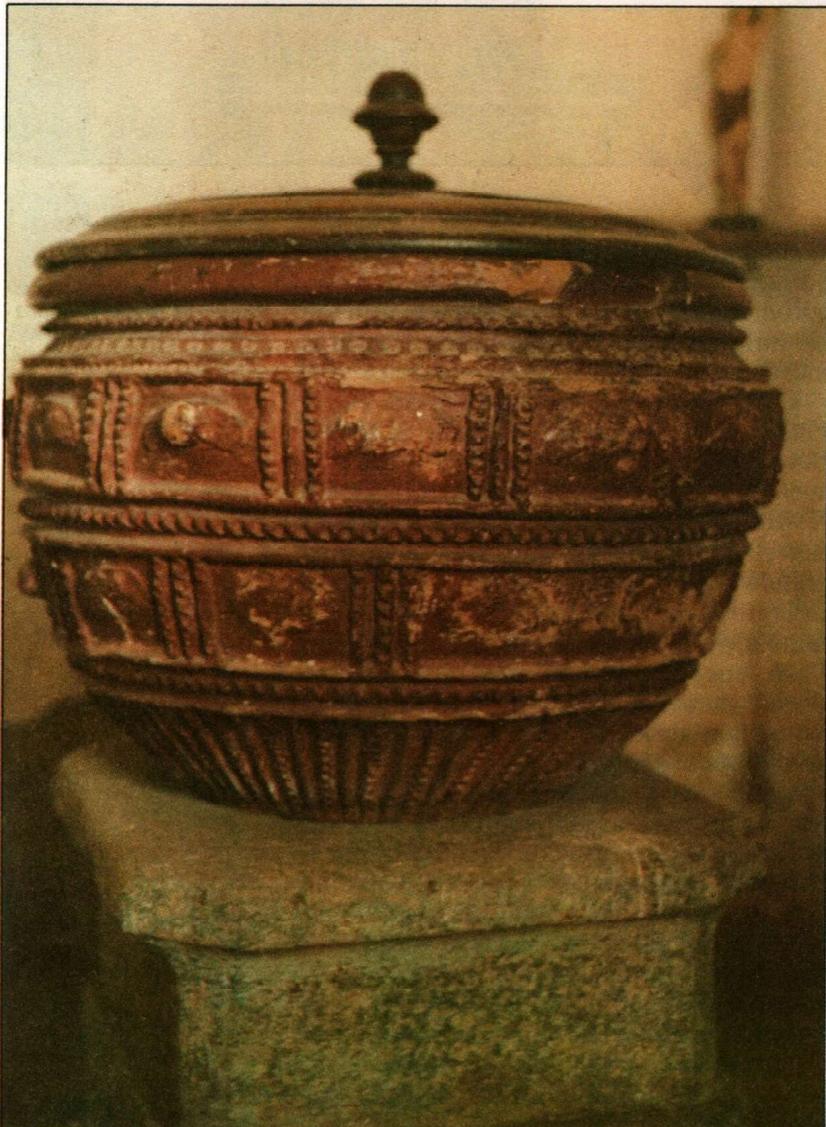
Outro exemplo vem da região Norte Fluminense, como analisa Cláudia Baroncini ao revisar o Solar do Colégio – austero monumento edificado no século XVII no município de Campos. Possui essa denominação porque era sede de uma grande fazenda que pertencia ao Real Colégio do Rio de Janeiro. Apesar de ser tombado pelo Patrimônio Histórico, em 1946, encontra-se hoje em ruínas.

Nas suas incursões pelo interior, os jesuítas iam abrindo caminho para as terras de missões e plantando marcos, propiciando novos aldeamentos. As várias igrejas atestam esses esforços como nos mostram as pesquisas de Cláudia Lannes. São onze igrejas e casas estrategicamente localizadas ao redor da Baía da Guanabara, na Região dos Lagos e outros locais. Mostram-nos como os jesuítas estruturaram o espaço ocupado, segundo a sua maneira de conceber o mundo aliada à sua capacidade em adaptar conceitos europeus, pré-concebidos, à realidade brasileira.

Imagem do altar-mor da Igreja de Santana do Japuiba, Município de Cachoeira de Macacu. À esquerda, Nossa Senhora da Conceição, século XVI, da Igreja de São Pedro da Aldeia, provavelmente a mais antiga imagem preservada no Brasil



Parte lateral da Igreja de Santo Inácio, na Fazenda de Campos Novos, em Cabo Frio. Ao lado, sino da Igreja de São Francisco Xavier, em Niterói, fundido em 1587 e refundido em 1948. Abaixo, pia batismal, feita por índios, hoje na Igreja de São Francisco Xavier de Niterói



No seu conjunto, o projeto revela sua importância porquanto, paralelo ao seu próprio conteúdo, atualiza uma pesquisa cujo últimos acenos referenciais situam-se nos anos 50 tanto a nível de pesquisa histórica quanto a de arquitetura e artes plásticas. Uma lacuna portanto de 40 anos nos quais pouco ou quase nada se pesquisou, analisou ou publicou a respeito de uma ordem religiosa que desempenhou um papel fundamental na história brasileira. Comprova-se, mediante a bibliografia disponível, praticamente a mesma desde 1950 quando se publicam estudos nesse sentido desenvolvidos por Paulo Santos, Germain Bazin e Lúcio Costa, além da obra do padre Serafim Leite, S.J., sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil, em dez volumes.

Atualmente, em que pesem as grandes dificuldades financeiras e a exigüidade do tempo, toda essa coletânea de dados, pesquisas, fotos, desenhos, reconstituições, maquetes e documentos comporão uma exposição cuja programação e realização está a cargo de Irma Arestizabal e Piedade Grinberg, do Solar Grandjean de Montigny, na PUC-Rio, e mais a publicação de um livro-catálogo, com todos os textos e farta iconografia.

Esperamos que após os quase dois anos de trabalho, viagens, pesquisas e leituras possamos oferecer alguma luz a mais sobre os esforços dos primeiros jesuítas em nossa terra e possivelmente alertar as gerações do significado e da importância de se preservar a memória da Nação, pois é na cultura que se solidifica a alma de um povo. ■

O itinerário inaciano de Teilhard de Chardin

O cultivo das ciências, naturais e exatas, entre os membros da Companhia de Jesus, dando origem a numerosas instituições de ensino e pesquisa nesse campo, ao longo da sua história, é uma característica que remonta aos primeiros tempos da Companhia. Já nos fins do século XVI o célebre Colégio Romano, fundado por Santo Inácio de Loyola e regimento dotado pelo Papa Gregório XIII, tornara-se um importante centro de pesquisa e produção científica, onde brilhavam, entre outros, os nomes dos matemáticos e astrônomos Cristóvão Clávio e Atanásio Kircher, colaboradores de Gregório XIII na reforma do calendário juliano e estabelecimento do calendário gregoriano, ainda hoje vigente. Ao lado da reconhecida e celebrada contribuição dos jesuítas ao estudo e ensinamento das humanidades clássicas na trilha do humanismo renascentista, e da profunda renovação pedagógica levada a cabo nos seus colégios e consubstanciada na famosa *Ratio Studiorum*, de 1599, a presença da Companhia de Jesus nas origens da ciência moderna nos inícios do século XVII é hoje um fato histórico perfeitamente comprovado.¹ Ao longo do século XVII e primeira metade do século XVIII essa presença foi constante e, não raro, brilhante, abrangendo os diversos campos nos quais as ciências modernas davam seus primeiros passos, particularmente a matemática, a astronomia, a cosmografia, a botânica e, na área das ciências humanas, a historiografia científica (com a obra pioneira dos bolandistas), a etnologia (para a qual as famosas Relações Anuais dos missionários ofereciam um rico material), a filologia e as ciências da linguagem.² Essa tradição foi retomada com vigor quando a Companhia de Jesus foi restabelecida pelo Papa Pio VII, em 1814, e recebeu um poderoso alento na nova versão da *Ratio Studiorum*, editada pelo Geral João Batista Roothan, em 1832, na qual o estudo das ciências e, particularmente, das ciências exatas passava a ocupar um lugar de relevo no currículo das disciplinas propostas para a formação intelectual do jovem jesuíta. Desta sorte, a presença da Companhia de Jesus, por meio das suas universidades e suas instituições de pesquisa, no campo sem-

pre mais vasto da atividade científica, ampliou-se e aprofundou-se nos séculos XIX e XX, vindo a constituir-se numa das modalidades mais importantes do seu apostolado intelectual. Baste lembrar aqui, na PUC-Rio, e para falar somente dos que já descansam no Senhor, a presença e ação do padre Francisco Xavier Roser, fundador do Instituto de Física, e do seu colaborador, o padre Thomas Cullen, e a do padre Leopoldo Hainberger, fundador do Instituto de Química.

Se buscarmos as razões dessa evidente e poderosa afinidade entre a Companhia de Jesus e as ciências, creio que podemos apontar pelo menos duas, essencialmente articuladas às intuições espirituais mais profundas de Santo Inácio de Loyola. Uma é a expressão de uma *atitude*, outra é a visão de um *horizonte*. A primeira diz respeito à norma que Santo Inácio estabelecia nos próprios fundamentos da vida espiritual e que nos aconselha a "buscar a Deus em todas as coisas"³, dela decorrendo a atitude de reverente respeito e ardente admiração (esse princípio da ciência, segundo Platão e Aristóteles) em face das coisas criadas nas quais transluz a sabedoria divina. A outra está ligada à natureza e à amplitude do olhar que o jesuíta deve lançar sobre o universo criado e que tem o seu centro de perspectiva na célebre "Contemplação para alcançar amor" com que Santo Inácio termina os seus *Exercícios Espirituais*. Olhar que se volta para a prodigiosa grandeza e profundidade do universo criado não para sentir-se aterrorizado com o silêncio eterno desses espaços infinitos, como o homem de Pascal, mas para aí contemplar a diafania da presença criadora de Deus, ou os sinais e os apelos do "meio divino", como o homem de Teilhard de Chardin.

Quando o jovem Pierre Teilhard de Chardin, então com 17 anos, apresentou-se ao noviciado da Companhia de Jesus em Aix-en-Provence, depois de ter sido brilhante aluno do colégio jesuíta de Mongré⁴, era, na verdade, uma singular vocação religiosa e mesmo mística que encontrava o terreno propício para o seu crescimento e pleno florescimento.

Vocação singular: nela se fundiam em síntese vital, e que logo se mostraria poderosamente dinâmica, o amor de Deus e

PE. HENRIQUE DE LIMA VAZ, S.J.

PROFESSOR DA FACULDADE DE FILOSOFIA DO CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DA COMPANHIA DE JESUS, EM BELO HORIZONTE



Teilhard de Chardin segue a tradição das ciências naturais e procura sem contudo abandonar a pesquisa fundamental que leva à descoberta plena da presença de Deus no mundo

O trabalho de pesquisa de Teilhard de Chardin valoriza muito as atividades científicas em diferentes continentes



Teilhard de Chardin segue a tradição dos jesuítas dedicados às ciências naturais e exatas, sem contudo abandonar a pesquisa fundamental que leva à descoberta plena da presença de Deus no Mundo

o amor da Terra. Surpreendente à primeira vista, essa síntese iria, de fato, encontrar sua realização plena ao se exprimir na fidelidade às intuições mais profundas da espiritualidade inaciana, ou seja, no "buscar Deus em todas as coisas" e no contemplar no universo a diafania divina. Somente a partir deste ponto de vista é possível captar a significação verdadeira e definitiva da vida e do pensamento de Teilhard de Chardin e sobrepor-se às discussões, muitas vezes estéreis, que acompanharam a publicação da sua obra. Em outras palavras: somente interpretando o itinerário de Teilhard como um itinerário autenticamente *inaciano* será possível descobrir as suas direções fundamentais. Assim o entenderam os grandes comentadores da sua obra⁵ e assim será definido, sem dúvida, o lugar de Teilhard de Chardin na história do pensamento cristão no século XX: ele será considerado um grande obreiro do diálogo entre a ciência e a fé e aquele que, buscando sua inspiração profunda na espiritualidade de Santo Inácio de Loyola, propôs a mais ampla e a mais audaciosa síntese entre a

visão cristã e a visão científica do universo.

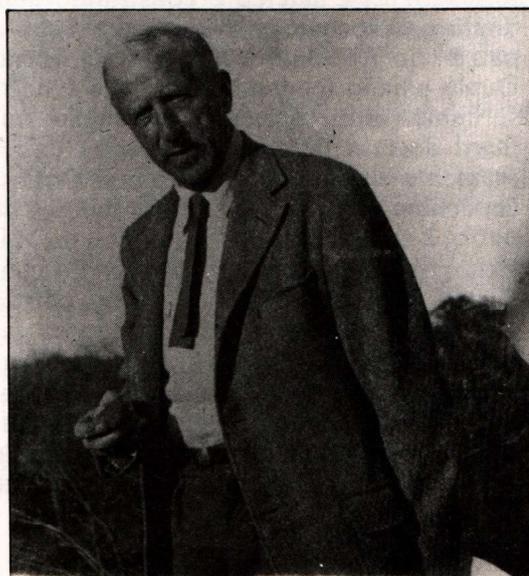
O itinerário inaciano de Teilhard de Chardin traça-se, na verdade, segundo o avançar harmonioso de duas linhas em perfeita correspondência: a linha da vida e a linha do pensamento. A primeira desenrola-se como um caminho espiritual que é possível acompanhar através dos fragmentos de diário e da vasta correspondência de Teilhard⁶ e no qual se acentua progressivamente o cristocentrismo da espiritualidade teilhardiana, aprofundado na escola dos *Exercícios Espirituais*⁷ e na ardente devoção de Teilhard ao Coração de Jesus, até consumir-se numa mística de união ao Cristo cósmico⁸, alimentada no ensinamento paulino das *Cartas do Cativo*. A segunda, traça-se unindo entre si algumas experiências fundamentais que irão ser como que as matrizes do pensamento de Teilhard e que ele interpretará em categorias que trarão a marca indelével da espiritualidade inaciana: a experiência da enorme crise de civilização vivida pelo nosso tempo e que ele começará a perceber durante a guerra de 1914-1918; a experiência do universo da pesquisa científica que ele começará a entrever no Laboratório de Paleontologia de Marcellin Boule, em Paris; e a experiência de um mundo sem fronteiras que se abrirá para ele ao longo das rotas que o levarão da Europa à Ásia, da Ásia à América, da América à África. Linha de vida e linha de pensamento: essas as linhas que descrevem o itinerário inaciano de Teilhard de Chardin e que agora tentaremos brevemente reconstituir.

Pierre Teilhard de Chardin, nasceu a 1 de maio de 1881 no solar paterno de Sarcenat, perto de Clermont-Ferrand, no velho Auvergne, coração da França. Como acontece em tantas outras vocações excepcionais, as origens, a infância e a adolescência apresentam uma importância decisiva para compreendermos o itinerário de Teilhard. As origens, ligadas a um velho tronco da nobreza rural, para a qual a fé católica profundamente vivida se confundia com as próprias razões de viver, e que transmitiam, de geração em geração, uma visão do mundo e dos homens na qual a pessoa de Jesus Cristo era o centro de convergência de toda a realidade. A infância, sob o olhar de pais profundamente piedosos, e desenrolando-se num quadro ideal onde a graça e a natureza se davam as mãos no ambiente cristão do lar e na bela e severa paisagem dos campos natais. A adolescência, no colégio jesuíta de Mongré, onde as sementes da devoção ao Coração de Jesus, plantadas no lar, se desenvolveram vigorosas e onde as intui-

ções e sentimentos da criança em face da natureza começaram a receber a expressão intelectual que um dia se expandirá, original e poderosa, nas grandes sínteses da maturidade. Etienne Gilson, o grande historiador da filosofia medieval e crítico de Teilhard, escreveu certa vez que só compreendia o pensamento do grande jesuíta como o amadurecimento, numa forma intelectual de extrema e audaz originalidade, da sua ingênua e fervorosa devoção infantil ao Coração de Jesus. De fato, o itinerário inaciano da vida de Teilhard parte desse núcleo germinal, e não seria fora de propósito compará-lo com o que foi a infância do pequeno Inígo na casa solar de Loyola, pois toda a vida de Inácio continuou a alimentar-se das primeiras e profundas raízes de devoção ali plantadas.

A partir da sua entrada no noviciado de Aix-en-Provence, em 1899, a vida de Teilhard será uma vida plenamente e fielmente jesuítica, não obstante as características únicas que sua personalidade excepcional imprimirá naquele estilo de ser que a tradição da Companhia denomina "nosso modo de proceder". Aí, portanto, seu itinerário inaciano estará traçado de antemão pelas Constituições de Santo Inácio, pelas regras, prescrições, costumes e pela marca especificamente jesuítica da "obediência à missão".⁹ A esse propósito é importante observar que, não obstante a audácia do seu pensamento e os traços tão pouco convencionais que sua personalidade excepcional imprimiu no seu modo de ser e agir, Teilhard de Chardin mostrou-se sempre profundamente enraizado na tradição da Companhia de Jesus, invariavelmente fiel ao espírito e à letra da espiritualidade inaciana. Essa fidelidade exprimiu-se de forma privilegiada na sua vida de oração, que uma rica documentação nos permite reconstituir, como mostra o mais autorizado intérprete do pensamento teilhardiano, o Cardeal Henri de Lubac.¹⁰ Mas onde a linha de vida do itinerário inaciano de Teilhard aparece com toda a nitidez é no próprio desenrolar-se das fases da sua existência rica de episódios significativos, e que tem muitas analogias com a existência dos grandes jesuítas missionários do passado, a começar por São Francisco Xavier, cujo exemplo um dia ele invocou.¹¹ De fato, as fases da vida de Teilhard oferecem uma chave hermenêutica importante para a elucidação do seu pensamento e para a fixação das grandes dimensões da experiência fundamental na qual esse pensamento vai buscar sua inspiração permanente.¹² Os anos jesuíticos de Teilhard costumam ser divididos em

cinco grandes fases que podem ser consideradas também, desde o ponto de vista cronológico, as estações do seu itinerário inaciano. São elas os anos de formação em filosofia e teologia em Jersey e Ore Place (Hastings), na Inglaterra; os anos de guerra (1914-1918), vividos nas trincheiras e que serão decisivos na evolução espiritual e intelectual de Teilhard; os estudos de paleontologia em Paris, sob a direção de Marcellin Boule, e o ensino no Instituto Católico, até 1925; os anos chineses, que se estendem até 1945; e o que poderemos chamar os "anos errantes", entre Paris, os Estados Unidos e a África do Sul, até à morte em Nova Iorque, no dia de Páscoa, 10 de abril de 1955. Em que sentido essas fases de vida podem ser consideradas passos de um itinerário inaciano? Pelo menos sob dois aspectos, creio. Primeiramente, sob o aspecto da marca genuinamente inaciana da "obediência à missão" que assinalou, em meio a dificuldades de toda sorte, a suspeitas, mal-entendidos, incompreensões e, por que não dizê-lo, incapacidade de superiores e censores em descer às profundidades ou subir às alturas de um pensamento novo e original, as atitudes e opções de Teilhard e apontou a direção invariável da sua vida.¹³ Em segundo lugar no sentido de que a vocação de Teilhard de Chardin foi, na acepção mais autenticamente inaciana, uma vocação *missionária*, prolongando a grande tradição da Companhia de Jesus e abrindo-lhe um novo e imenso campo de evangelização, que podemos denominar a leitura evangélica da visão científica do universo. Os grandes missionários jesuítas dos séculos XVI e XVII, um Matteo Ricci, um Roberto de Nobili, um Alexandre de Rhodes abriram ao Evangelho o espaço quase desconhecido de antigas e ricas culturas que floresciam, aos olhos dos europeus



O trabalho de pesquisa fez Teilhard de Chardin visitar muitos sítios arqueológicos em diferentes Continentes



Na caverna Castillo, na Espanha, em 1913, da esquerda para a direita: Nels C. Nelson, padre Henri Breuil, Hugo Obermaier, Paul Wernet e Pierre Teilhard de Chardin

da época, nas remotas fronteiras do mundo. Teilhard de Chardin quer levar o Evangelho a espaços infinitamente mais vastos e infinitamente mais remotos no tempo: os espaços do universo desenhados e povoados pelo saber científico, seja segundo a profundidade prodigiosa do tempo, seja segundo os abismos sempre mais profundos do espaço. Essa intenção missionária, como mostrou Henri de Lubac, é talvez a mais genuína e inconfundível marca inaciana da obra de Teilhard de Chardin.

Se quisermos agora acompanhar o itinerário inaciano de Teilhard de Chardin seguindo a linha do seu pensamento, penso que devemos voltar à sua experiência fundamental e ver como as categorias com as quais ele a exprimiu admitem e mesmo exigem uma leitura propriamente inaciana.

A experiência fundamental de Teilhard de Chardin, como acima já tivemos ocasião de assinalar, possui um núcleo germinal, à primeira vista surpreendente, mas cujo poderoso dinamismo está presente em todos os desdobramentos da sua reflexão. Esse núcleo é constituído pela dupla paixão que polariza a sua vida: a paixão do Absoluto e a paixão da Terra. Dupla paixão tendendo sempre a fundir-se numa síntese em cuja elaboração Teilhard deveria permanecer sempre extremamente vigilante para preservar a transcendência do Absoluto de um lado e, de outro, a sacralidade da Terra — ou da Matéria — evitando o duplo escolho do panotéismo e do gnosticismo. Dupla paixão cuja expressão espiritual consistiu exatamente, para ele, no inaciano "buscar Deus em todas as coisas". A paixão do Absoluto e da Terra pode ser considerada a origem das coordenadas do pensamento de Teilhard de Chardin, e é a partir dela que

se traçam as direções dessas coordenadas, configurando um espaço intelectual de três dimensões fundamentais: a dimensão do Absoluto como pólo unificador de toda a realidade entendida no seu movimento de "ser-mais"; a dimensão do Universo em evolução ou em estado de "cosmogênese", convergindo para o ponto ideal no tempo futuro (ponto ômega) em que será totalmente penetrado pela presença transfigurante e divinizante do Absoluto (I Cor., 15, 28); a dimensão da história ou da aventura humana chegada ao ponto crítico em que se manifesta a sua solidariedade profunda e essencial com a evolução cósmica e em que a sua estrutura cristocêntrica nos conduz a pensar a cosmogênese como uma imensa "cristogênese", ou como a gestação, no tempo, do corpo da glória do Verbo de Deus que se fez homem e tornou, portanto, a história humana a direção axial da história do universo. São essas as perspectivas imensas e, propriamente, vertiginosas, abertas pelas dimensões do pensamento teilhardiano. Mas só alcançaremos compreender a novidade e originalidade e, ao mesmo tempo, a profunda tradicionalidade, sobretudo paulina e inaciana, desse pensamento, se nos situarmos na origem a partir da qual elas se desdobram. Ora, essa origem, a dupla paixão de Teilhard pelo Absoluto e pela Terra, progressivamente fundida numa única e apaixonada visão do universo convergido para o ponto ômega, só logrou ser vivida como uma experiência espiritual autêntica e encontrou uma expressão intelectual satisfatória quando Teilhard fez dela a substância do seu modo próprio de fazer e viver os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio. Com efeito, ele vai encontrar na estrutura dos *Exercícios* a transposição espiritual das grandes dimensões do seu pensamento e será essa, sem dúvida, uma das razões fundamentais da inconfundível marca inaciana que acompanha todo o seu itinerário intelectual.¹⁴ Mas, nessa transposição espiritual Teilhard leva a cabo, na verdade, uma releitura dos *Exercícios* interpretando-os, como ele mesmo se exprime, na perspectiva de um "universo em gênese" ou de uma cosmogênese — o universo da consciência moderna — e não mais na perspectiva de um universo estático e acabado na qual se situava Santo Inácio no século XVI.¹⁵ Sem pretender discutir aqui os pormenores dessa releitura teilhardiana dos *Exercícios*, o fato é que Teilhard os praticou e viveu na consciência sempre mais viva de uma conaturalidade profunda entre o ensinamento de Santo Inácio e o seu próprio pensamento: a dimensão do Absoluto ele a viu

presente nesse eixo teocêntrico fundamental que organiza os *Exercícios do Princípio e Fundamento à Contemplação para alcançar amor*; a dimensão do Universo na grandiosa estrutura cósmica da mesma contemplação; e a dimensão da história humana na sua direção cristocêntrica (ou "cristogenética", para falar como Teilhard) nas duas contemplações centrais do Reino e das Duas Bandeiras e no passo decisivo da "eleição" que interioriza na liberdade humana o vetor cristológico do universo em gênese.

Essa a linha do itinerário inaciano do pensamento de Teilhard de Chardin e tudo leva a crer que ela já estava plenamente definida aos seus olhos quando, em 1927, escreveu o *Meio Divino*, síntese da sua doutrina espiritual e uma das suas obras mais lidas e discutidas.¹⁶ A estrutura clássica dessa obra, dividida em duas grandes partes, uma ascética e outra mística, não esconde a sua profunda originalidade. Ela é, na verdade, uma nova versão da *Contemplação para alcançar amor*, de inconfundível inspiração inaciana mas dirigindo-se ao homem inquieto de hoje, aquele que percebe obscuramente o enorme e decisivo *enjeu* com o qual se confronta a Evolução no momento em que, no próprio homem, ela se torna consciente, e em que sua significação e sua direção futura parecem irrevogavelmente ligadas à audácia de conhecer e à liberdade de escolher do homem.¹⁷ Certa vez, Teilhard escreveu a um amigo: "o Meu divino sou eu mesmo". Ele consagrou assim esse livro como a expressão espiritual mais acabada da sua experiência e das intuições mais profundas que sustentam o seu pensamento. Ele é, podemos afirmá-lo, o roteiro mais fiel do itinerário inaciano de Teilhard de Chardin.

NOTAS

¹ Sobre os jesuítas e as origens da ciência moderna ver P. Dear "Jesuit mathematical science and the reconstitution of experience in the early seventeenth century" ap. *Studies in history and philosophy of science*, June 1987: 133-175; P. Thuillier, "Les jésuites ont-ils été pionniers de la science moderne?", ap. *La Recherche*, Janvier 1988: 88-92.

² Sobre o ensino das ciências nos colégios jesuítas da França ver F. de Dainville, *L'éducation des Jésuites (XVI-XVII siècles)*, Paris, éd. de Minuit, 1978, pp. 311-423; e Leonel Franca, *O método pedagógico dos jesuítas (Obras Complexas, X)*, Rio, Agir, 1952, pp. 54-56.

³ Ver a obra fundamental de J. Stierli, *Buscar Deus em todas as coisas* (tr. port.), São Paulo, Loyola, 1990.

⁴ A melhor biografia de Teilhard continua sendo a de Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin: les gran-*

des étapes de son évolution, Paris, Plon, 1958. Sua obra mais conhecida, *O fenômeno humano*, foi magistralmente traduzida, enriquecida com muitas notas, por José Luiz Archanjo, São Paulo, Cultrix, 1988.

⁵ A interpretação telógica mais autorizada do pensamento de Teilhard de Chardin é a de Henri de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962.

⁶ O primeiro volume do *Journal*, de Teilhard de Chardin, foi publicado por Nicole e Karl Schmitz-Moormann (Olten, Walter Verlag, 1971; Paris, Fayard, 1975) que são também os editores da sua obra propriamente científica (11 vols., Olten, Walter Verlag, 1971). Ele cobre os anos de 1915 a 1919; os *cahiers*, de 1920 a 1925, estão em poder da família de Teilhard e já foram utilizados por vários estudiosos; os de 1926 a 1944 provavelmente perderam-se quando da saída de Teilhard da China, em 1945; os de 1946 a 1955 estão nos arquivos da Companhia de Jesus e esperam publicação. Quanto à correspondência (tendo sido Teilhard um dos mais notáveis e fecundos epistológrafos do século XX) encontra-se quase toda publicada em vários volumes de diversas editoras francesas.

⁷ Um estudo sobre as notas redigidas por Teilhard durante seus retiros inacianos é o de Jacques Labege, *Pierre Teilhard de Chardin et Ignace de Loyola: les notes de retraite (1919-1955)*, Paris, DDB, 1973. Uma tradução portuguesa desse livro, sob o título pouco inspirado *Da angústia à visão*, foi publicada pelas Edições Loyola, São Paulo.

⁸ Sobre a mística teilhardiana do Cristo cósmico uma documentação importante foi reunida no livro de Attila Szekers, *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1969.

⁹ Sobre os anos de formação jesuítica de Teilhard e a marca que nele imprimiu "nosso modo de proceder" ver René D'Ouince, *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin dans l'Eglise de son temps*, Paris, Aubier, 1970, I, pp. 45-65.

¹⁰ Sobre essa questão a obra de referência é Henri de Lubac, *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, 1964; sobre a tradição inaciana ver *ibid.*, p. 126; ver Cl. Cucnot, *op. cit.*, pp. 486-488.

¹¹ Ver o livro de Henri de Lubac, *Teilhard, missionnaire et apologiste*, Toulouse, Prière et Vie, 1966; e também, *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, *op. cit.*, p. 206.

¹² Ver H. C. Lima Vaz, *Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin*, Petrópolis, Vozes, 1966, p. 50-65.

¹³ Sobre a "provação" da obediência na vida de Teilhard, Ver René d'Ouince, I, pp. 120-137. Sobre as polémicas suscitadas outrora pela doutrina espiritual de Teilhard de Chardin, ver H. C. Lima Vaz, *op. cit.*, pp. 5-31.

¹⁴ Ver Henri de Lubac, *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, *op. cit.*, pp. 89-100.

¹⁵ Ver carta ao P. Leroy, de 4 de abril de 1955, (seis dias antes da morte) em Claude Cuénot, *op. cit.*, p. 26-27.

¹⁶ Uma excelente tradução portuguesa de *O meio divino* é a de José Luiz Archanjo, São Paulo, Cultrix, 1981.

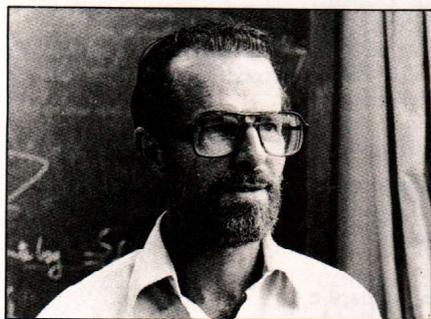
¹⁷ Não seria fora de propósito a comparação da visão teilhardiana do homem no universo com a formulação recente do chamado "princípio antrópico": ver Paul Schweitzer, "Encontro da Cosmologia contemporânea com a fé", ap. *PUC-Ciência*, 5 (nov. 1990): 24-27.



Contribuições dos jesuítas à matemática e às ciências do século XVI ao XVIII

PE. PAUL A. SCHWEITZER, S.J.

PROFESSOR EMÉRITO DA PUC-RIO



I. Introdução

Escolhi o campo da matemática e das ciências exatas, para abordar, neste trabalho, as contribuições intelectuais dos jesuítas, em séculos passados, não por menosprezar as inúmeras contribuições dos jesuítas a outras áreas, nas letras e nas artes, mas porque este campo está mais próximo de minha área de competência.

Durante as primeiras décadas que se seguiram à fundação da Sociedade de Jesus em 1540, foram inúmeras as atividades realizadas pelo grupo pequeno, porém crescente, de jesuítas. Em pouco tempo as escolas formadoras de jesuítas foram abertas para alunos leigos. Cidades de toda a Europa convidavam os jesuítas a abrirem escolas. Como não podia deixar de acontecer, a ênfase inicial dada à pregação e ao serviço religioso foi-se expandindo de modo a abranger também o ensino e conseqüentemente a pesquisa, em praticamente todos os campos do saber. Focalizaremos

as atividades dos jesuítas na área das ciências exatas, começando com o padre Cristóvão Clávio no Colégio Romano dos jesuítas por volta de 1600, prosseguindo com prolífico padre Atanásio Kircher, no século XVII, e culminando com um renomado cientista do século XVIII, o padre Ruggero Giuseppe Boscovich.

Após examinar algumas obras desses três homens-chave, abordarei as relações entre Galileu e a Companhia de Jesus, e mencionarei as contribuições de vários outros matemáticos e cientistas jesuítas.

Por fim, desenvolverei uma reflexão sobre todas estas contribuições ao desenvolvimento da ciência discutindo três questões. Primeiro: qual a origem deste trabalho surpreendentemente fecundo? Segundo: por que ele é tão pouco conhecido? Terceiro: podemos tirar disto tudo alguma lição para os dias de hoje?

Gostaria de deixar aqui referência indispensável ao padre Joseph MacDonnel, S.J., da Fairfield University, porque seu livro fascinante, *Jesuit geometers*, publicado este ano, foi uma fonte da maior importância para mim na elaboração deste texto.

II. Cristóvão Clávio, o "Euclides do século XVI"

Na segunda metade do século XVI, o Colégio Romano, onde o padre Cristóvão Clávio, S.J., foi professor de matemática de 1565 até sua morte, 47 anos depois, foi o

centro da atividade intelectual dos jesuítas. Clávio inspirou gerações de jovens jesuítas e leigos a abraçarem carreiras no campo da matemática e das ciências. Seus livros constituíram um padrão de excelência, colocando a tecnologia relativamente nova da imprensa a serviço da divulgação do saber para as massas. Era um correspondente respeitado e amigo de Galileu e de muitos outros dos cientistas mais importantes de seu tempo. Sua influência sobre o progresso da ciência foi imensa.

No Colégio Romano, Clávio lecionou para diversas gerações de jovens idealistas e talentosos. Suas notas de aula, constantemente aprimoradas, terminaram sendo editadas. Em 1583, publicou sua edição dos *Elementos de Euclides*, que era não apenas uma tradução da grande obra do geômetra grego como também um compêndio comentado de tudo que se sabia sobre o assunto na época, inclusive muitas idéias e teoremas originais do próprio Clávio. A obra foi tão largamente utilizada que teve mais de doze edições, levando os contemporâneos a chamar Clávio de "Euclides do século dezesseis." A primeira parte do livro foi traduzida para o chinês por um aluno de Clávio, também jesuíta, Matteo Ricci, que trabalhava como missionário na China e chegou a ser aceito como mandarim graças a seus conhecimentos de matemática e astronomia.

O segundo livro de Clávio, *Epítome de aritmética prática*, veio à luz em 1583, e sua *Álgebra* foi publicada em 1608. O grande matemático e filósofo Leibniz afirmou que aprendeu álgebra no livro de Clávio, e sob este aspecto foi um representante típico de sua geração.

Uma tábua de senos trigonométricos que Clávio publicou em 1593 é de interesse por ter sido um dos primeiros livros a utilizar o ponto decimal, e também por apresentar um método de cálculo bem semelhante ao dos logaritmos, que seriam criados por Napier cerca de vinte anos depois. Clávio emprega a seguinte fórmula trigonométrica, que ao que tudo indica ele foi o primeiro matemático a demonstrar por completo:

$2 \operatorname{sen} x \operatorname{sen} y = \cos(x-y) - \cos(x+y)$ — para computar o produto dos senos de

dois ângulos x e y em termos de soma e subtração. O lado direito da equação pode facilmente ser calculado com base na tabela de cossenos e nos valores de x e y , com uma única soma e duas subtrações. Dividindo-se o resultado por dois, tem-se o produto dos senos dos ângulos x e y , que é exigido pelos cálculos de trigonometria esférica necessários em astronomia e navegação. Naturalmente, é muito mais trabalhoso multiplicar números longos do que somá-los ou subtraí-los, e este método reduzia muito os cálculos, o que era da maior importância, já que Clávio não dispunha de microcomputador! O método de Clávio, que ele apresentou de modo explícito, é uma antevisão dos logaritmos de Napier, que também reduzem a multiplicação à soma, só que de modo mais direto. É provável que Napier tenha se inspirado no exemplo de Clávio.

A utilização de parênteses em expressões algébricas é mais uma inovação no campo da notação que foi introduzida por Clávio. É de tal utilidade que até mesmo as calculadoras científicas de bolso agora oferecem vários níveis de parênteses. Todo aquele que já fez cálculos algébricos sabe como seria difícil trabalhar com álgebra sem o recurso dos parênteses.

Por seus conhecimentos em astronomia e sua perícia e gênio inventivo como calculista, Clávio foi escolhido para dirigir a reforma do calendário juliano, posta em vigor pelo Papa Gregório XIII em 1582. Como a reforma do calendário afetava questões importantes, como as datas da Páscoa judaica e cristã, ela despertou muita polêmica, e Clávio escreveu um livro volumoso para defender os fundamentos e a precisão do novo calendário, que com a passagem dos séculos revelou-se admiravelmente preciso. Os países católicos o adotaram rapidamente, mas a Inglaterra só o fez em meados do século XVIII — quando George Washington nasceu, ainda vigorava o calendário juliano — e a Rússia, somente depois da revolução bolchevique. Para corrigir o atraso causado pela imprecisão do calendário juliano, os dias de 5 a 14 de outubro de 1582 foram eliminados. Quando o calendário gregoriano foi adotado, trabalhadores indignados se rebelaram para pro-

testar, pois imaginavam ter perdido dez dias de vida, e ameaçaram os jesuítas de violência física. Até hoje os jesuítas são vítimas da violência — basta lembrar o trágico massacre ocorrido recentemente em El Salvador —, só que hoje isso raramente ocorre por motivos tão ridículos. O lado mais engraçado da história é que Santa Teresa de Ávila, embora falecida na noite do dia 4 de outubro, só foi enterrada no dia 15 — ou seja, na manhã seguinte.

Uma das muitas descobertas de Clávio no campo da matemática diz respeito a um polígono regular com número arbitrário de lados inscrito num círculo. Ela foi utilizada por Gauss em sua famosa construção de um polígono inscrito com dezessete lados iguais.

A chamada escala Vernier, usada para medir comprimentos ou ângulos com grande precisão alinhando-se duas escalas ligeiramente diferentes, na verdade foi inventada muito antes do tempo de Vernier, pelo matemático português João Pedro Nunes, professor de Clávio, e foi construída pela primeira vez por Clávio num instrumento para medir ângulos com precisão, o qual ele descreveu em 1604 em sua *Geometria prática*. É quase certo que Vernier conhecia esta obra.

*Cidades de toda a Europa
convidavam os jesuítas a fundar
escolas. A ênfase dada à pregação
e ao serviço religioso,
expandiu-se também ao ensino,
à pesquisa e a todos
os campos do saber*

Voltarei depois a Clávio ao falar sobre Galileu. Porém passemos agora ao segundo grande cientista jesuíta, Atanásio Kircher.

III. Atanásio Kircher, polígrafo

Kircher nasceu no início do século XVII, e entrou para a Sociedade de Jesus ainda adolescente. Após diversos estudos, tornou-se professor de filosofia e matemática na Universidade de Würzburg

em 1628, depois em Avinhão, e por fim no Colégio Romano. Estudou um grande número de disciplinas diferentes, e publicou cerca de 44 livros. O *Dictionary of scientific biography*, obra que me forneceu boa parte das informações sobre Kircher de que disponho, afirma que "seus estudos cobriram praticamente todos os campos das humanidades e das ciências", e em seguida apresenta a longa lista de áreas estudadas por Kircher: "magnetismo, ótica, astronomia, filologia, teoria musical, acústica, física, geologia, química, geografia, arqueologia, aritmética, geometria, teologia, filosofia e medicina".

McDonnell enumera algumas das inovações devidas a Kircher no trecho que se segue:

Pantometrum kircherianum (Würzburg, 1669), obra de geometria em que é descrita uma calculadora geométrica inventada pelo extraordinário cientista jesuíta Atanásio Kircher. No mesmo ano, ele expôs uma espécie de lógica simbólica num outro livro, *Ars magna sciendi* (Amsterdã, 1669) (...) Alguns de seus outros livros são lindamente ilustrados com desenhos criativos, como sua coletânea de narrativas bíblicas *Arca Noe* (Amsterdã, 1675). Nesta obra, Kircher mostra que compreende o processo da evolução; biólogos de épocas posteriores ficaram impressionados com sua visão, que é de um progressismo admirável.

Numa outra obra, *Ars magnetica*, Kircher descreve um instrumento para medir a força magnética através de uma balança. Posteriormente publicou medições da declinação magnética, o ângulo entre o norte magnético e o norte verdadeiro, referente a diversos lugares no mundo, valendo-se da rede internacional de missionários jesuítas, seguindo a sugestão de seu discípulo Martin Martini de que estes cálculos poderiam ser utilizados na determinação das longitudes. Kircher observou também que havia um paralelismo entre gravidade e magnetismo.

No campo da ótica, Kircher estudou a projeção de imagens pintadas em espelhos, um passo importante em direção à invenção da lanterna mágica e seus sucessores — o projetor de slides, o cinema e a televisão. Construiu telescópios aperfeiçoados e foi a primeira pessoa a desenhar Júpiter e Saturno. Interessado em eclipses, e

encontrando-se no centro das comunicações dos jesuítas em Roma, passou a centralizar todas as informações referentes a eclipses. Foi o primeiro a estudar a fluorescência produzida por uma tintura de fragmentos de um certo tipo de madeira mexicana, a fosforescência de organismos marinhos e as pós-imagens retinianas.

Kircher, homem de múltiplos interesses, colecionava raridades de todo o mundo, e sua coleção tornou-se a base do chamado Museu de Kircher de Roma, talvez o primeiro museu a ser criado, e, até o final do século passado, um dos melhores museus de ciência do mundo.

Em *Mundus subterraneus* (1665), Kircher explica o ciclo da água — evaporação, chuva, rios, fontes, infiltração na terra e volta ao mar. Postulou a existência de fogo nas regiões subterrâneas para explicar as fontes de águas termais e os vulcões.

Com base na utilização do microscópio e em suas observações feitas durante uma epidemia, Kircher formulou a teoria profética de que a doença e a putrefação eram causadas por organismos microscópicos.

Por fim, cabe registrar que Kircher é considerado o fundador da egiptologia, pois estudou os hieróglifos, reconhecendo seu caráter fonético e suas ligações com o idioma cóptico. Estas pistas, juntamente com a pedra de Rosetta, foram os ingredientes essenciais do grande feito de Champollion, o homem que decifrou a escrita dos egípcios antigos.

Kircher publicou cerca de 44 livros, nos quais estudou magnetismo, ótica, astronomia, filosofia, música, acústica, física, geologia, química, geografia, aritmética, geometria, teologia, filosofia e medicina

Esta obra imensamente variada, que inclui muitas outras realizações não mencionadas por mim, valeu a Kircher o cognome de "mestre de cem artes", que lhe foi dado por seus contemporâneos. No Boston College, na ro-

tunda de Gasson Hall, há um mural em que ele é representado com uma legenda apropriada: "Kircher arcana naturae pandit" ("Kircher revelou os segredos da natureza").

IV. Ruggero Giuseppe Boscovich, teórico do átomo

Se as inovações de Kircher são de uma diversidade que chega a cansar, talvez seja mais agradável examinar as contribuições de um jesuíta do século XVIII, Ruggero Giuseppe Boscovich, que é talvez o mais famoso cientista jesuíta de todos os tempos, nascido em Dubrovnik, atual Iugoslávia. Embora Boscovich também fosse extremamente versátil, seu lugar na história da ciência se deve a uma única grande obra, a *Teoria da filosofia natural* (Veneza, 1763), em que ele apresenta uma teoria geral que tenta explicar toda a física com base num único princípio. Como observa Lancelot Whyte no ensaio central do livro que organizou sobre a obra de Boscovich, foi ele o primeiro a apresentar uma teoria atômica geral em termos matemáticos, numa época em que o atomismo era considerado altamente especulativo. Nesta teoria Boscovich antevê diversas metas e características da física atômica de nosso século. Trata os constituintes elementares da matéria como partículas pontuais, idênticas, de número finito. Em torno de cada um destes pontos centrais há um campo de força que varia conforme a distância do centro. Boscovich não apenas anteviu a teoria atômica moderna como também influenciou com seus escritos dezenas de físicos importantes. Em 1899, cerca de um século após sua morte, um grande físico, Lorde Kelvin, afirmou que "a demonstração das formas dos cristais em termos de pilhas de globos, de Hooke; a teoria da elasticidade dos sólidos, de Navier e Poisson; o trabalho de Maxwell e Clausius no campo da teoria cinética dos gases (...) são todos, pura e simplesmente, elaborações da teoria de Boscovich."

Num outro campo, foi Boscovich um dos principais res-

ponsáveis pela aceitação da teoria newtoniana da gravidade no continente europeu. Creio que a maioria das pessoas tende a acreditar que quando surge uma grande teoria, como a de Newton, ela é rapidamente aceita; porém muitas vezes isto não acontece. Quando um jornalista perguntou ao eminente físico Arthur Stanley Eddington, cerca de dez anos depois de Einstein expor sua teoria da relatividade generalizada, se era verdade que apenas três pessoas no mundo compreendiam a teoria de Einstein, ele fez uma pausa e, em seguida, disse: "Estou tentando pensar quem poderia ser a terceira pessoa." Durante muitos anos depois de Newton apresentar sua teoria da gravitação, os físicos da Europa continental recusaram-se a aceitá-la. Em pleno século XVIII, talvez por preconceito francófilo, ainda davam preferência a uma teoria alternativa, formulada por Descartes, que explicava a atração gravitacional em termos de "vórtices". Ao apoiar abertamente a teoria de Newton, explicando-a em suas viagens por toda a Europa, Boscovich teve importância crucial no sentido de fazer com que ela fosse aceita. Curiosamente, no tempo em que Boscovich defendia a teoria da gravitação de Newton na Europa, ele próprio já havia desenvolvido uma teoria bem mais adiantada que a do grande físico inglês.

Vale mencionar outro importante feito pioneiro de Boscovich: ele foi o primeiro a apresentar uma teoria e um método objetivo para determinar o melhor ajuste da reta para um conjunto de pontos de observação, cinquenta anos antes de Gauss e Legendre abordarem o problema. Se for feito um certo número de medições de uma variável em termos de outra — por exemplo, da posição de um ponto em movimento em termos de tempo — e se for adotada a hipótese de que o movimento é aproximadamente linear, coloca-se o problema de determinar a reta mais ajustada. Exemplo típico é o cálculo da trajetória de um corpo celeste, como um cometa, a partir de um certo número de observações feitas dentro de um período de tempo reduzido. Embora os corpos celestiais não si-



Cristóvão Clávio, S.J. (1538-1612), o "Euclides do século XVI", foi reconhecido como o maior professor da Renascença

gam trajetórias retilíneas, num período curto tais trajetórias são aproximadamente retas. Boscovich determinou as duas condições seguintes, que justificou intuitivamente como sendo as que determinavam o melhor ajuste:

1. A soma das distâncias dos pontos acima da reta deve ser igual à soma das distâncias dos pontos abaixo da reta.

2. A soma de todas essas distâncias deve ser a menor possível.

É fácil demonstrar matematicamente que bastam estas duas condições para determinar a reta. Vale a pena observar que, para algumas aplicações, hoje em dia prefere-se a reta de Boscovich ao método de ajuste por mínimos quadrados, proposto por Legendre.

Boscovich não desenvolveu estas condições abstratamente, porém no decorrer de tarefas concretas de medição, como por exemplo ao calcular o comprimento de um grau de longitude em diferentes pontos da terra a fim de determinar o desvio exato da Terra em relação a uma esfera perfeita e, mais precisamente, a elipsóide de revolução — cálculo esse que Boscovich realizou com êxito considerável. Em 1760, publicou um método eficiente de calcular o melhor ajuste da reta com base em suas duas condições. Calculou também o equador do Sol e estudou as marés, as trajetórias dos cometas, a aurora boreal, a passagem do planeta Mercúrio diante do disco solar e as variações da gravidade terrestre em diferentes locais. Sugeriu

ao Papa a melhor maneira de estabilizar a cúpula da Basílica de São Pedro, em Roma, que estava ameaçada de desabar.

As limitações de espaço não me permitirão falar das inúmeras outras obras científicas de Boscovich, nem tampouco das importantes missões diplomáticas por ele realizadas.

V. Galileu e os jesuítas

Ainda que nosso espaço seja insuficiente para uma abordagem mais detalhada do complexo relacionamento entre Galileu e os jesuítas, que foi tenso em certos momentos, é necessário dizer algumas palavras sobre essa questão. William Wallace, em seu livro *Galileo and his sources*, publicado em 1984, analisa os primeiros cadernos de Galileu e conclui que boa parte de seu conteúdo consiste em notas de aula de cursos ministrados por professores jesuítas do Colégio Romano durante dez anos. Wallace identifica as fontes específicas de vinte e seis conjuntos de notas referentes a oito professores jesuítas. O autor constata que não apenas Galileu adquiriu com estes mestres uma base sólida do que havia de mais avançado em ciência teórica em sua época, como também muitas idéias antes atribuídas a Galileu na verdade foram propostas por estes jesuítas. Um dos motivos pelos quais estas fontes eram pouco conhecidas é o fato de que estes cadernos mais antigos não foram incluídos na edição *standard* das obras completas de Galileu, porque o organizador não se deu conta de sua importância. Um outro motivo é que Galileu, como era comum em sua época, utilizou estas idéias em seus escritos sem mencionar sua origem.

Galileu era grato por tudo que aprendera, e repetidamente manifestou sua estima pelos jesuítas, particularmente por Clávio, a quem dirigiu, quando jovem, estas palavras: "Prezo o juízo de Vossa Reverendíssima mais do que qualquer outro. (...) Bem sei que com amigos da verdade como Vossa Reverendíssima pode-se e deve-se falar com liberdade. (...) Peço-lhe também que obtenha

para mim a graça do outro padre Cristóvão (Grienberger), seu discípulo, por cuja reputação no campo das matemáticas tenho a maior admiração."

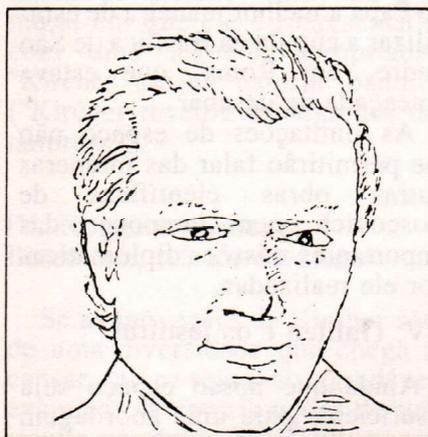
Quando Galileu aperfeiçoou o telescópio e tornou-se o primeiro a observar os primeiros satélites de Júpiter, as fases do planeta Vênus (o qual, naturalmente, tem fases tal como a Lua), a aparência alongada de Saturno (causada pelos anéis) e as montanhas da Lua, tais descobertas entraram em choque com as posições científicas e filosóficas vigentes na época, que remontavam a Aristóteles. Muitos pseudo filósofos apressaram-se a negá-las, atribuindo-as a problemas de visão de Galileu ou a manchas nas lentes de seus instrumentos. Porém quando Clávio aceitou suas observações, depois que os jesuítas de Roma construíram um telescópio e observaram as mesmas coisas que Galileu tinha visto, a situação mudou de figura, e as observações de Galileu foram aceitas como objetivas.

*Geômetra notável,
Gregório de S. Vicente foi
o primeiro a afirmar que a soma
de uma série infinita pode ser
uma quantidade definida,
e explicou o paradoxo de Aquiles
formulado por Zenão*

Chegamos agora a uma questão delicada. Quando, em 1616, Galileu pela primeira vez entrou em conflito com a Inquisição, a intervenção de Clávio foi decisiva no sentido de evitar uma condenação, embora a grande maioria dos intelectuais da época, e não só os da Igreja, rejeitasse a teoria copernicana, segundo a qual a Terra girava em torno do Sol. (É uma injustiça para com a Igreja acreditar que ela foi a única a se opor, pois os clérigos, que não eram cientistas em sua maioria, estavam apenas seguindo a opinião do meio científico). Infelizmente, a amizade entre Galileu e os jesuítas foi abalada pela disputa que surgiu entre Galileu, de um lado, e os jesuítas Scheiner e Grassi, de



Athanásio Kircher, S.J. (1602-1680), talento dos mais versáteis, ficou conhecido como o "Mestre de Centenas de Artes"



Ruggero Giuseppe Boscovich, S.J. (1711-1787) foi o primeiro a estabelecer uma descrição coerente da teoria do átomo

outro, a propósito de quem fora o primeiro a descobrir as manchas solares e a propor uma explicação para elas e para os cometas. Quando, em 1633, mais uma vez Galileu enfrentou a Inquisição, Clávio já havia morrido, e seus sucessores jesuítas não apoiavam Galileu. Davam preferência ao modelo de Tycho Brahe, segundo o qual o Sol rodava em volta da Terra e os outros planetas orbitavam em torno do Sol — um modelo que explicava os fenômenos conhecidos tão bem quanto o de Copérnico. Assim, não foi evitado um dos maiores erros de todos os tempos, e a Igreja condenou a pessoa de Galileu e a posição por ele defendida.

VI. Outras contribuições dos jesuítas

Em *Jesuit geometers*, MacDonnel aborda a obra de "cinquenta e seis destacados geômetras jesuítas". Evidentemente, as limitações de tempo não me permitem enumerar todos estes nomes; assim, recomendando a leitura do livro a todos os interessados. Mas embora o tempo seja escasso, é importante mencionar alguns destes outros jesuítas.

Já falei em Christoph Scheiner, S.J., que descobriu as manchas solares independentemente de Galileu e na mesma época que ele. Publicou sua descoberta antes do cientista italiano, e sem conhecer as observações que ele havia feito, mas infelizmente Galileu achou que Scheiner estava de

algum modo infringindo seus direitos, e atacou-o de modo agressivo. Scheiner também inventou o pantógrafo, aquele instrumento de varetas articuladas usado durante séculos para copiar desenhos, ampliando-os ou reduzindo-os, até a invenção da Xerox ampliadora e redutora. Ele calculou a inclinação do eixo solar e estudou a fisiologia do olho, identificando a retina como a sede da visão.

O jesuíta Francesco Grimaldi descobriu a dispersão da luz ao atravessar uma fenda, e foi através de sua obra que Newton tomou conhecimento do fenômeno. Grimaldi também fez o primeiro mapa da Lua, realizando observações extremamente precisas das sombras do relevo lunar nas diferentes fases lunares.

Outro jesuíta, Paul Guldin, descobriu um teorema que os alunos de cálculo costumam estudar no terceiro semestre, segundo o qual o volume de um sólido de revolução é dado como produto da área girada vezes a circunferência descrita por seu centro de gravidade. Por muito tempo este teorema foi conhecido como Teorema de Guldin; porém, acreditando erroneamente que Guldin ficara sabendo dele ao ler a obra de Papos, um geômetra da antiguidade, os matemáticos passaram a chamá-lo de Teorema de Papos. Estudos posteriores, no entanto, revelaram que as edições de Papos disponíveis no século XVII não continham esta parte da obra do geômetra, de modo que Guldin teve o mérito de revelar este teo-

rema, que ele descobriu independentemente, para os matemáticos modernos.

O jesuíta Gregório de São Vicente, um geômetra notável, foi o primeiro a afirmar explicitamente que a soma de uma série infinita pode ser uma quantidade definida. Assim, foi provavelmente o primeiro a explicar de modo adequado o paradoxo de Aquiles formulado por Zenão, o qual envolve uma série infinita. De acordo com o paradoxo, Aquiles corre atrás da tartaruga sem jamais conseguir ultrapassá-la, porque quando ele chega ao ponto em que ela estava, a tartaruga já avançou um pouco mais. É claro que Aquiles pode ultrapassar a tartaruga, e ele o faz porque os avanços sucessivos dela formam uma série geométrica infinita que, como pode ser facilmente demonstrado, tem uma soma finita. Leibniz considerava Gregório um dos três co-fundadores da geometria analítica, juntamente com Descartes e Fermat. Talvez o motivo pelo qual Gregório não seja geralmente reconhecido se deva ao fato de que ele deu a seu livro o título *A quadratura do círculo*, imaginando erroneamente que tivesse conseguido realizar esta tarefa impossível.

Vincenzo Riccati, S.J., foi o co-autor do primeiro tratado abrangente de cálculo, juntamente com Saladini (que não era jesuíta), dando início à indústria de livros didáticos de cálculo, que até hoje existe, mas que agora é certamente mais lucrativa do que no tempo de Riccati. Foi também o inventor das funções trigonométricas hiperbólicas, que podem ser encontradas em qualquer calculadora científica de bolso.

Os missionários jesuítas Matteo Ricci (mencionado acima), John Adam Schall e Ferdinand Verbiest, que trabalhavam na China, utilizaram seus conhecimentos avançados de matemática e astronomia para serem aceitos pelos *intelligentsia* chinesa, que considerava bárbaros os europeus. Levando seus conhecimentos ocidentais à China e desenvolvendo-os através de seus próprios estudos astronômicos, deram uma contribuição im-



Galileu mostrou-se grato aos jesuítas pelo que com eles aprendeu e teve em Clávio um defensor

portante à história intelectual chinesa. Ricci e Verbiest, conhecidos como Li Ma-teu e Nan Huai-Jen, são considerados pensadores importantes na história da China. Recentemente o governo chinês reconstruiu o observatório astronômico por eles fundado em Xangai e reabriu-o como museu.

Talvez o mais importante desses jesuítas tenha sido Gerolamo Saccheri, que no ano de sua morte, 1733, publicou sua obra *Euclides absolvido de todo erro*. Infelizmente, o erro estava no livro de Saccheri. Ele afirmava ter conseguido demonstrar o famoso quinto postulado de Euclides, referente às paralelas, um feito que há quase dois mil anos os geômetras vinham tentando realizar, sem sucesso. Saccheri parte do pressuposto de que o quinto postulado é falso, e desenvolve os teoremas básicos da geometria não-euclidiana na tentativa de encontrar uma contradição. No final do livro, menciona alguns dos resultados estranhos a que chegou e afirma que eles são contraditórios. No entanto, o autor de tal forma insiste e se estende a esse respeito que me dá a impressão de que não está totalmente convencido. Se Saccheri tivesse manifestado sua dúvida de modo mais enfático, teria ocupado um lugar de honra na história da matemática, o de fundador da geometria não-euclidiana, honra essa que cabe a Bolyai e a Lobachevski. Saccheri é um dos mais célebres fracassos da história da matemática, porque chegou muito perto de acertar; mas não devemos ser

demasiadamente críticos, pois quase um século depois o grande matemático Gauss concluiu que a geometria não-euclidiana era tão correta e consistente quando a euclidiana, porém não publicou suas conclusões com medo de ser ridicularizado.

VII. Interpretações e conclusões

Embora tenhamos deixado de lado um número imenso de contribuições importantes dos jesuítas à matemática e à ciência, o que foi mencionado é uma produção notável, para um grupo relativamente pequeno de homens. No início, prometi abordar três questões; é o que farei agora.

1. Qual a origem e inspiração deste trabalho surpreendentemente fecundo?

Para tentar encontrar as fontes desta explosão de criatividade nas ciências e na matemática, temos de voltar ao século XVI, quando o entusiasmo inebriante do Renascimento ainda estava no ar, a sedução do Novo Mundo atingira o auge e os novos ventos da Reforma estavam soprando. Em meio a esta fermentação, Inácio de Loyola chegou a Paris, a maior universidade da época, e lá tornou-se o centro de um pequeno grupo de amigos ardorosos e dedicados, que terminaram criando a Sociedade de Jesus. A orientação básica deste grupo eram os *Exercícios Espirituais*, uma experiência de 30 dias de dedicação integral à prece e à contemplação que levava o fiel a vivenciar, de modo muito pessoal, a experiência mística de Deus que tivera o próprio Inácio. A chave desta experiência era a contemplação de Deus em todas as coisas, em todo o universo, e a busca da glória maior de Deus, refletida em sua criação. Não admira que esta matriz tenha dado origem ao afã dos jesuítas em investigar os segredos e mistérios da natureza, pois ao fazê-lo estavam descobrindo e proclamando a glória de Deus inerente no universo por ele criado.

Como os jesuítas eram convidados a fundar escolas em cidades

de toda a Europa, eles tinham entre seus alunos a fina flor da juventude européia. Muitos destes jovens, naturalmente, foram contaminados pelo fervor e o entusiasmo de seus mestres, e muitos optaram por juntar-se a eles e dedicar suas vidas à dupla missão de pregar o Evangelho cristão e estudar os mistérios da criação. O entusiasmo despertado pelas novas descobertas intensificava esta fermentação intelectual, gerando uma reação em cadeia.

Sem dúvida, o caráter corporativo e metódico da Sociedade de Jesus, numa época em que a imprensa era um novo e importante instrumento, acentuou a eficiência deste grupo coeso e dedicado. Cada geração fornecia uma base sólida para o trabalho da próxima, e deste modo uma tradição de pesquisa, descoberta e publicação foi-se constituindo. Em épocas em que o número de cientistas era muito menor que hoje, e em que muitas questões estavam sendo estudadas pela primeira vez, a explosão de criatividade intelectual dos jesuítas não é tão difícil de entender quanto pode parecer à primeira vista.

2. Por que as realizações dos jesuítas na matemática e na ciência são tão pouco conhecidas?

Quando nos perguntamos por que motivo o trabalho dos jesuítas não é mais conhecido na história da ciência, talvez a resposta não seja tão óbvia, ainda que possamos encontrar algumas razões. É bem verdade que os historiadores da matemática e da ciência registraram e reconheceram as contribuições dos jesuítas. Porém de modo geral elas continuam sendo desconhecidas pela maioria dos cientistas e dos matemáticos, e mais ainda pelo público geral mais informado.

Uma explicação primeira é o fato de que a história da ciência tende a assinalar os grandes marcos, de modo que muitas contribuições importantes que não têm o brilho individual das descobertas de Galileu e Newton terminam não sendo suficientemente divulgadas. O forte dos jesuítas foi formar uma escola de pensamento, que constituiu uma plataforma a

partir da qual outros puderam prosseguir em direção a novas descobertas. Newton observou certa vez: "Se pude ver mais longe que Descartes, foi porque subi nos ombros de gigantes." Muitos desses gigantes permanecem praticamente anônimos.

Um outro motivo é que os jesuítas eram provavelmente menos possessivos em relação a suas descobertas do que os outros cientistas — pelo menos quando permaneciam fiéis a seu ideal de serviço e à virtude cristã da humildade, o que nem sempre acontecia, como se vê no caso das polêmicas com Galileu. Talvez seja pertinente lembrar que os cientistas jesuítas estavam sujeitos a um ideal mais elevado. Muitas vezes a obediência os obrigava a assumir outros encargos, de modo que suas descobertas científicas acabavam não sendo publicadas. Boscovich publicou sua grande obra em Veneza, onde jamais havia trabalhado por períodos mais longos, pois a escreveu enquanto viajava pela Europa em suas missões diplomáticas. Porém não creio que este fator tenha sido muito importante.

A matriz mística da contemplação levou os jesuítas ao afã de investigar segredos e mistérios da natureza, pois ao fazê-lo de fato estavam proclamando a glória de Deus no Universo por ele criado

O que certamente teve muita importância foi a hostilidade contra os jesuítas, que se intensificou muito com o Iluminismo, o século XVIII, e culminou com a dissolução da Sociedade de Jesus entre 1773 e 1814. Quaisquer que sejam as causas desta hostilidade, qualquer que seja o peso das razões válidas e das injustas, o fato é que foi desastrosa para os jesuítas, e muitas vezes se manifestou de formas muito injustas. Jesuítas foram expulsos de suas casas, suas bibliotecas foram confiscadas e pilhadas. Muitos manuscritos se perderam ou foram destruídos. Muitos livros foram parar em coleções particulares, de modo

que inúmeras obras que antes eram facilmente encontradas em qualquer biblioteca jesuítica agora são raras ou mesmo estão desaparecidas. E certamente havia preconceito contra os jesuítas, como no caso de d'Alembert, que foi radicalmente contra a eleição de Boscovich para a Academia Francesa, basicamente porque ele havia sido jesuíta. Fosse como fosse, durante quarenta anos a Sociedade de Jesus desapareceu da Europa Ocidental, e assim não havia jesuítas para defender a causa.

Levantavam-se também acusações falsas, ainda que seja difícil dizer se intencionalmente ou não. Por exemplo, as missões jesuíticas no Paraguai, tão bem representadas no filme *A missão*, formaram uma sociedade justa e próspera, reunindo 250.000 índios guaranis, que durou quase um século e meio, de 1610 à década de 1750, onde a cultura nativa era respeitada e eram cultivadas as formas mais elevadas da arte barroca, como a música e a escultura. Estas missões eram prósperas porque a sociedade era bem organizada e não havia exploradores. Porém Voltaire, em *Cândido*, livro que teve muitos leitores, apresentou estas missões de modo tão distorcido e hostil, acusando os jesuítas de oprimir os índios e extorquir-lhes ouro e prata, que sem dúvida contribuiu para a expulsão da ordem. Os resultados foram catastróficos para os índios, que desde então vivem na mais absoluta miséria. Certamente esta oposição acirrada e este desrespeito pela verdade constituíram um fator importante para o desconhecimento do papel desempenhado pelos jesuítas na história da ciência.

3. Podemos tirar alguma lição para os dias de hoje?

Passemos para uma questão menos triste, e tentemos discernir algumas lições aplicáveis ao mundo de hoje. Espero que os historiadores da ciência e da matemática continuem a dar mais atenção ao trabalho dos cientistas jesuítas.

Espero, também, que as dezenas de faculdades e universidades

jesuíticas do Mundo, lideradas pelos sucessores dos jesuítas cuja obra tentei apresentar, ainda que de forma demasiadamente abreviada, possam experimentar o mesmo entusiasmo e a mesma dedicação ao estudo dos mistérios deste universo de Deus que estes homens experimentaram. Afirmemos os valores verdadeiros e ensinemos os jovens a buscar a verdade com entusiasmo, honestidade, humildade em face do mistério e perseverança.

Espero, por fim, que a Sociedade de Jesus, inspirada por seu glorioso passado intelectual, continue a orientar seus jovens membros mais talentosos no sentido de dedicar-se à busca de um novo entendimento do universo no campo das ciências e da matemática. É bem verdade que o grande desafio que define nossa missão como jesuítas hoje é a luta essencial pela fé e a justiça, que tanta falta fazem no mundo de hoje. Não obstante, creio que não devemos abandonar a longa e fértil tradição jesuítica de pesquisa científica!

Talvez alguns dos nossos argumentem que nós, jesuítas, somos muito poucos para poder nos darmos ao luxo de nos dedicarmos à ciência nestes tempos difíceis, mas talvez a resposta a este argumento venha a ser dada por alguns jovens, aqui ou em outro lugar qualquer, que inspirados por esta tradição secular resolvam dar-lhe continuidade no século XXI entrando para a Sociedade de Jesus. Deus queira! ■

Tradução de Paulo Henriques Britto

BIBLIOGRAFIA ABREVIADA

1. *The dictionary of scientific bibliography.*
2. Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher.* Londres, Thames and Hudson, 1979.
3. Joseph MacDonnel, S.J., *Jesuit geometers.* St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1989.
4. Gerolamo Saccheri, S.J., *Euclides ab omni naevo vindicatus.*
5. William A. Wallace, *Galileo and his sources.* Princeton, Princeton University Press, 1984.
6. Lancelot Law Whyte, *Roger Joseph Boscovich.* Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1961.

Os Jesuítas e os meios de comunicação

A Companhia de Jesus, em 1975, realizou a sua XXXII Congregação Geral. Na oportunidade, os jesuítas do Mundo inteiro assim explicitaram a sua missão: "A missão da Companhia de Jesus, hoje, é o serviço da fé, do qual a promoção da justiça constitui uma exigência absoluta enquanto faz parte da reconciliação dos homens, exigida pela reconciliação dos mesmos com Deus". Por isso, trabalhando sempre para a "Maior Glória de Deus" e procurando "em tudo amar e servir", a Companhia de Jesus emprega todos os meios ao seu alcance para levar a cabo esta missão, compreendida como encarregada pelo próprio Jesus Cristo. Um destes instrumentos, na sociedade moderna, são os meios de comunicação social.

Segundo o Boletim *Jescom Internacional* (JI-19-junio 1989), a Companhia de Jesus, desde a sua restauração no século XIX, vem-se dedicando ao apostolado da comunicação social. No início, através do apostolado da palavra escrita. Neste particular, ela é responsável por mais de 600 publicações: revistas especializadas, periódicos de opinião, revistas religiosas, casas editoriais.

A preocupação com os meios eletrônicos teve o seu início pioneiro na década de trinta. Desde então, os jesuítas, no Mundo inteiro, vêm desenvolvendo os mais variados trabalhos tanto no cinema, quanto na televisão e no rádio. Proliferaram os centros de produções audiovisuais em todos os recantos do Mundo. Os centros mais desenvolvidos encontram-se no Oriente (Coreia e Taiwan) e na América do Norte (Canadá e Estados Unidos). Em Taiwan são duas as principais atividades da Companhia no campo dos MCS: o *Kwangchi Program Service*, que produz programas para a rádio, televisão e meios grupais, e a *Kwangchi Press*, que produz uma variedade de publicações. Ambas possuem fama de excelência profissionais e de realizar um trabalho criativo e renovador. O *Kwangchi Program Service* realiza excelentes programas culturais, educativos e de entretenimento, transmitidos diariamente pela TV de Taiwan e por cadeias de rádio. Ao mesmo tempo, produz

vídeos, audiovisuais e cassetes sobre temas religiosos, de educação e sociais. Durante muito tempo deu ênfase especial em testemunhar o ambiente cultural da China, em Taiwan, sublinhando aqueles valores que coincidem com a cultura judaica-cristã, visando a protegê-la da erosão ocasionada pela onda da modernização.

Na América Latina, o trabalho se desenvolve através de emissoras de rádio, imprensa e centros de comunicação popular.

De acordo com um levantamento realizado pelo padre José Martinez Terrero, da Venezuela, das 233 emissoras de rádio que dependem da Igreja Católica, na América Latina, 25 são dirigidas pelos jesuítas e doze delas são propriedade da Companhia de Jesus. Três países se destacam neste sentido: Bolívia, com seis emissoras; Colômbia, com cinco, e Venezuela, com quatro. No Brasil, a Companhia não possui ou dirige qualquer emissora de rádio. Vale destacar que treze destas emissoras se consideram "populares" e onze apontam como sua característica o preocupar-se com a educação não formal. Esta última característica encontra-se principalmente nas emissoras da Venezuela e da Bolívia. Neste último país, além disso, a Companhia de Jesus possui a mais importante agência de notícias, a Agência Fides, cobrindo todo o território boliviano.

Além do rádio, a Companhia de Jesus, na América Latina, possui uma tradição no apostolado da Imprensa. Neste particular, destaca-se a Revista *Mensaje*, editada pelos jesuítas do Chile. Fundada na década de 40, esta revista se destacou como uma das vozes mais fortes de oposição à ditadura militar chilena. Seu diretor foi muitas vezes detido pelas forças de segurança. Ainda no Chile, merece referência uma experiência de cooperativa de vídeo pastoral, a *Hispanovideocop*, que se dedica à difusão de vídeo de cunho pastoral para o Chile e para os demais países da América Latina.

No Brasil, como dissemos, os jesuítas não possuem emissoras de rádio. O mesmo se pode dizer com relação ao ci-

PE. PEDRO GILBERTO GOMES, S.J.

PRESIDENTE DA UNIÃO BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL (UCBC) E COORDENADOR DO CURSO DE JORNALISMO DA UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)



nema, vídeo e televisão. Entretanto, isso não os tem afastado do campo do apostolado da comunicação, principalmente através da imprensa. Os jesuítas têm, em São Paulo, uma editora que se situa entre as maiores do País. A Loyola, além de editar livros em todos os campos, principalmente teologia e pastoral, é proprietária de um moderno parque gráfico, com as mais avançadas tecnologias de computação. Suas instalações são colocadas a serviço de outras editoras, que lá imprimem seus livros. As Edições Loyola imprimem e distribuem a revista *Mensageiro do Coração de Jesus*. Esta revista, com cerca de 160 mil exemplares mensais, se constitui na mais importante revista editada pelos jesuítas no Brasil, em termos numéricos. Editadas na Loyola, mas de responsabilidade do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (de Belo Horizonte), duas revistas marcam presença no mundo acadêmico: *Síntese* — dedicada à filosofia e ciências sociais; e *Perspectiva Teológica* — dedicada à teologia.

No Sul do país, em Porto Alegre, a Livraria e Editora Padre Reus, minúscula, se comparada com a Loyola, também dá a sua contribuição para a pastoral da comu-

nicação. Entre as publicações da Sede Padre Reus, salienta-se o *Livro da Família*. Em suas duas versões (português e alemão), esta publicação supera a casa dos 100 mil exemplares anuais. A Sede Padre Reus é responsável por outras publicações menores, entre as quais merece referência *Notícias para Nossos Amigos* — publicação quadrimestral que fornece notícias, reflexões, comentários para familiares e amigos da Companhia de Jesus.

Na Bahia, o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) publica *Cadernos do CEAS*, desde há muitos anos uma das mais importantes publicações comprometidas com a organização do movimento popular.

Além destes trabalhos, a Companhia de Jesus atua na formação dos profissionais da comunicação, através das faculdades de Comunicação Social vinculadas às três universidades sob sua responsabilidade: Universidade do Vale do Rio dos Sinos (São Leopoldo), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Universidade Católica de Pernambuco (Recife).

No campo audiovisual, a Companhia de Jesus não é proprietária de nenhuma obra. Entretanto, um jesuíta dirige e é o



O uso dos meios de comunicação na pastoral e em favor da dignidade humana faz com que o padre Eduardo Schmidt, em Lima, colabore com a rede peruana de proteção civil através de seu rádio-amador (OA 455)

principal inspirador de um Centro de Produção de Vídeo, na cidade de Campinas, pertencente à Sociedade do Senhor Jesus. Este Centro produz e distribui um programa de televisão de cerca de 30 minutos — "Anunciamos Jesus" —, que vai ao ar toda semana em cerca de 20 emissoras de televisão do país.

Em Porto Alegre, um jesuíta, com equipamentos próprios, produz programas de educação bíblica em vídeo. Aos poucos, vai difundindo o seu trabalho para as diversas comunidades. Entretanto, seu trabalho ainda se ressentido de uma maior colaboração. Falta equipe de apoio.

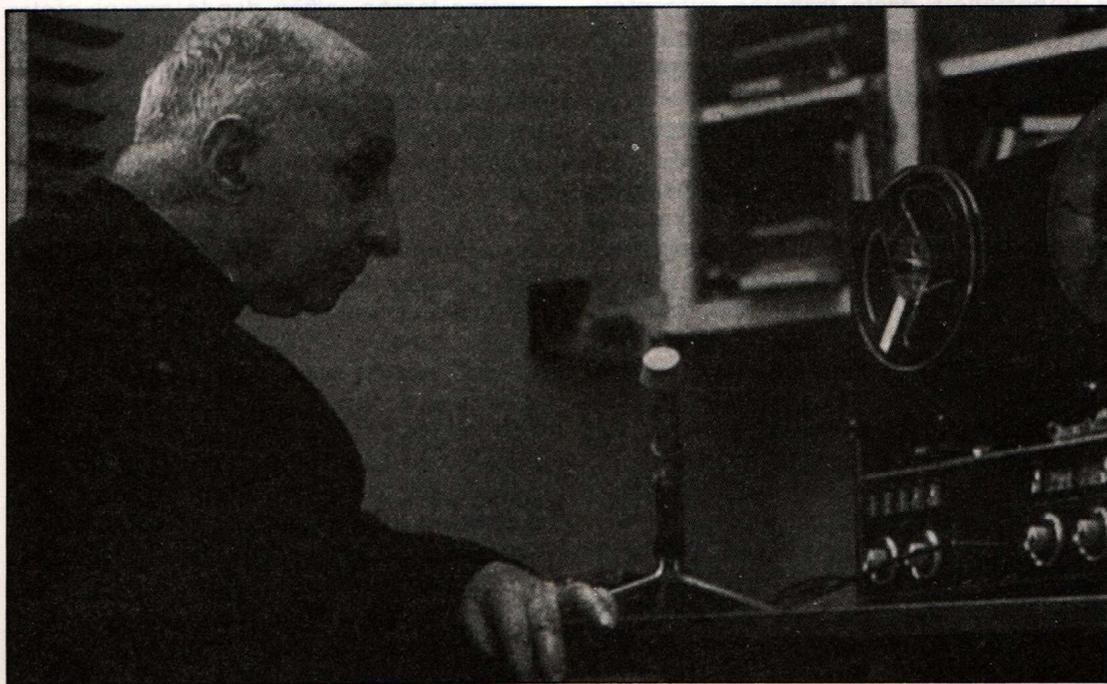
Em Belo Horizonte, junto ao escolasticado da Companhia de Jesus, funciona o Centro de Audiovisual e Comunicação Popular Padre Massote. Este centro, no qual trabalham estudantes jesuítas, dedica-se fundamentalmente à comunicação e educação popular, desenvolvendo trabalhos e cursos nas áreas de vídeo, rádio e audiovisual para os movimentos populares.

Todas estas atividades situam-se num campo mais institucional. Entretanto, os jesuítas dedicados ao apostolado da comunicação social desenvolvem também outras atividades importantes, embora mais avulsas. Neste sentido, ganha relevância a assessoria aos regionais e dioceses do Brasil. Esta assessoria vai desde coordenação de setores de comunicação até cursos para agentes de pastoral e organização da pastoral da comunicação.

Além disso, deve-se destacar a presença e atuação dos jesuítas nas entidades

cristãs e/ou católicas de comunicação ligadas ao rádio, imprensa e cinema no Brasil: Unda Br — Associação Católica Brasileira de Rádio e Televisão; Ocic Br — Organização Católica Brasileira de Cinema e Audiovisual; UCBC — União Cristã Brasileira de Comunicação Social.

Ao celebrar os centenários inicianos, a Companhia de Jesus encontra-se, no Mundo inteiro, realizando trabalhos fundamentais no campo da comunicação. Entretanto, no caso particular brasileiro, os jesuítas se conscientizam de que ainda têm muito a caminhar. Ainda estão muito presos à tecnologia da imprensa escrita. Todo o vasto campo da mídia eletrônica ainda se constitui em território de missão que se coloca como um desafio aos missionários modernos. Também para este campo, vale a palavra do Mestre da Galiléia: "A messe é grande mas os operários são poucos. Rogai, pois, ao Senhor da Messe que envie operários para a sua messe". Em termos práticos, pouco os jesuítas do Brasil realizam no campo dos modernos meios de comunicação social. Deve registrar-se, a bem da verdade, que individualmente existem jesuítas produzindo programas de rádio no interior de nossas províncias. São pequenos programas, de no máximo dez minutos diários, dedicados à oração do terço, à reflexão e avisos paroquiais. Entretanto, não existem centros de produção de programas, nem o desenvolvimento de um trabalho mais sistemático no âmbito da leitura crítica da comunicação, com os receptores. Ao mesmo tempo, poucos são os jovens jesuítas que vêm na comunicação social



Comunicadores jesuítas levam a palavra de Cristo pelas ondas radiofônicas, como o padre Marcus Pizzariello cuja voz é transmitida por 50 estações de rádio na Argentina

"Estar a serviço da Igreja, em qualquer parte do mundo, desenvolvendo atividades que anunciam e fazem crescer o Reino de Deus. Tudo tendo em vista o serviço da fé e a promoção da justiça"



um campo atraente para o trabalho pastoral. Daí a pouca preocupação em formar-se neste sentido.

Contudo, como a consciência teórica da importância deste trabalho aumentou consideravelmente nos últimos anos em todas as quatro províncias da Companhia de Jesus no Brasil, existem perspectivas de acontecer uma mudança substancial na situação para os próximos anos.

Finalizando, voltamos a sublinhar que o trabalho da Companhia de Jesus em termos de comunicação social justifica-se pela própria compreensão que esta ordem religiosa possui do seu carisma. Estar a serviço da Igreja, em qualquer parte do Mundo, desenvolvendo atividades que anunciam e fazem crescer o Reino de Deus. Tudo tendo em vista o serviço da Fé e a promoção da Justiça. Por isso, a Companhia de Jesus entende que deve "promover o apostolado dos meios de comunicação social. Como a educação e o trabalho intelectual, ele atinge e influencia inúmeras pessoas e contribui para um serviço mais universal do gênero humano."¹.

Por isso, as quatro Províncias da Companhia de Jesus no Brasil estão favorecendo uma atuação mais efetiva dos jesuítas no campo da comunicação. Ao mesmo tempo, estão dando passos efetivos para formar pessoal adequado e para articular-se com outros organismos eclesiais na implementação e desenvolvimento da pastoral da comunicação. ■

Porto Alegre, maio de 1991

¹ Congregação Geral XXXIII. "Decreto 1". in *Coleções e Decretos*. Edição Brasil. São Paulo: Loyola, 1984, n° 45, p. 67.

Os jesuítas na educação brasileira: presença polêmica

Vem de longe a polêmica sobre a atuação jesuítica na cultura e na educação brasileiras. Correndo o risco de simplificar a questão, podemos afirmar que duas representações têm se cristalizado nos manuais de história da educação: a do mártir ou a do agente maquiavélico do poder constituído. É evidente que esses estereótipos não existem à margem da realidade histórica. Fazem parte dela. Não são apenas criações do espírito, mas produtos da mentalidade de certa época, de certas categorias sociais ou de determinados grupos culturais.

Antes de comentar esses estereótipos, que condicionam o jesuíta enquanto sujeito, é bom sinalizar algo a respeito dos criadores dessas imagens. A atuação jesuítica na cultura e educação brasileiras vem sendo construída não apenas pelos chamados educadores profissionais nos livros de história da educação, mas também por cientistas sociais de diversas áreas (especialmente sociólogos e antropólogos de formação) e pelos próprios jesuítas que, educadores por opção, nunca se furtaram a registrar a sua prática e pensar sobre ela.

Começemos pelos últimos. De uma maneira geral, os trabalhos dos jesuítas, como o do padre Madureira, *A liberdade dos índios - A Companhia de Jesus, sua pedagogia e seus resultados*, lançado em 1929 e a monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do padre Serafim Leite, lançado em 1938, em vários volumes, são exemplos de obras que têm o valor do testemunho. Sua função é a de registrar historicamente as opções, as ações concretas e os efeitos do trabalho educativo da Companhia de Jesus. Através das suas realizações o jesuíta volta o olhar sobre si mesmo e se defende de calúnias, acusações e injustiças de anticlericais e inimigos sectários da religião católica. Sem entrar no mérito dos motivos que impulsionaram os jesuítas a escreverem obras desse tipo, o que ressaltamos é a sua prática de produzir uma história engajada, repleta de crenças e pré-noções que alimentam uma razão de viver. Esta razão pode ser até diferente da

nossa própria, mas nem por isso menos válida.

A prática de historiador que apontamos no jesuíta tem historicamente se combinado a outras e denuncia certa versatilidade, característica que parece comum e persistente aos soldados de Cristo. O próprio padre Serafim Leite, além de historiador da cultura e da educação foi também seringueiro, tendo vivido oito anos às margens do Rio Negro e do Rio Amazonas. Foi contista e estreou nesse gênero com o livro *Iluminuras* (1930), publicado em Lisboa. Foi poeta, com *Trajetórias* (1931) e *Do homem e da Terra* (1932), publicados respectivamente no Porto e em Lisboa.¹ Esta versatilidade pode ser visualizada já na empresa colonizadora portuguesa, em pleno século XVI, momento em que o jesuíta foi também médico, botânico, estadista, militar, engenheiro, navegante, confessor e professor.

Os jesuítas combatentes como combatentes se mostram nas suas publicações. Mas como serão vistos pelos outros, sejam eles sociólogos, antropólogos ou pedagogos? Gilberto Freyre, por exemplo, considera-os os grandes destruidores das culturas não européias do século XVI ao atual e qualifica sua ação como mais dissolvente do que a do leigo.² Os livros de Luiz Alves de Mattos, Maria Luiza Ribeiro e Manfredo Berger (entre outros) destacam dois momentos da sua atuação: o da obra de catequese e do ensino elementar nas escolas de ler e escrever, que teriam espalhado às novas gerações a mesma fé, a mesma língua e os mesmos costumes e, após a morte do padre Manoel de Nóbrega, em 1570, o da criação e desenvolvimento dos colégios nos quais os filhos dos colonizadores preparavam-se para realizar, em termos de carreira profissional, as aspirações de ampliação do poder econômico e de prestígio político de seus pais.³

Nos manuais mais conhecidos de história da educação, particularmente em Ribeiro e Berger, a cultura, que a ação pedagógica dos jesuítas expandiu, é apresentada em sua íntima relação com a grande propriedade e o mandonismo lo-

CLARICE NUNES

PROFESSORA DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO DO DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO DA PUC-Rio



Desde Anchieta,
os jesuítas se dedicam à
educação brasileira.
Símbolo desse empenho
é a estátua dos
jovens estudantes
na Universidade Católica
de Pernambuco dirigida
pelos jesuítas



cal. Sua influência moral e pedagógica sobre os proprietários e suas famílias, escravos e agregados teria contribuído decisivamente no processo de dominação da cultura letrada pela fé. O compromisso essencial do jesuíta com a Igreja, na defesa da propagação da fé, criara desde a sua chegada a subordinação das atividades missionária, política e educadora aos supremos interesses da religião.⁴

Curioso ressaltar que os livros de história da educação focalizam a atuação jesuítica apenas no período que vai de 1549 a 1759, mantendo um silêncio solene sobre todo o período posterior dessa presença que, apesar da expulsão, é constante em quase 500 anos de Brasil. Dizemos constante porque o esteio dessa continuidade, também oculto ou diluído na exposição dos manuais, é a dedicação dos jesuítas à formação de educadores, o que permitiu a manutenção dos valores da pedagogia jesuítica mesmo com o afastamento temporário dos padres da Companhia do país. Voltaremos a esse assunto mais à frente. O fato é que, salvo estudos localizados, como o de Verônica de Araújo Capelo sobre o regimento do Colégio Santo Inácio, deparamos com a ausência de investigação em torno da pedagogia jesuítica.⁵ O que explicaria este enorme silêncio?

O antropólogo Luiz Felipe Baêta Neves Flores, em seu trabalho *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, argumenta que esse silêncio é en-

ganoso. Para ele, a educação jesuítica não é um tema esquecido quer pela sociedade, quer pelos seus teóricos. Este silêncio aparente, na sua perspectiva, esconderia um imenso ruído reproduzido nos livros didáticos, nas instituições pedagógicas e nos órgãos de difusão: a fala dos religiosos passa, então, a estabelecer seu domínio sobre as demais. A questão é: a que atribuir o poder dessa fala?⁶

O poder dessa fala, segundo ele, pode ser atribuído à debilidade da crítica elaborada à pedagogia jesuítica. Esta debilidade é dupla: a produção que se pretende crítica perde em quantidade para a produção que sai da própria Companhia de Jesus. Perde também na qualidade da argumentação. E aí os críticos seriam vítimas de uma armadilha teórica curiosa, pois acabam se movendo num campo traçado pelos jesuítas e aceitando seus próprios paradigmas. Isso acontece, por exemplo, quando se insiste na cobiça dos jesuítas por quererem instalar um império temporal na América Latina e na sua injustiça por não terem tratado equânimeamente os "selvagens". Aí as armas de ataque caem por terra um vez que os críticos seriam, no fundo, prisioneiros inconscientes de uma moral religiosa que pretendem condenar.

Argumentamos que, de fato, a prática do historiador ganha, na Companhia de Jesus, o caráter de uma intervenção poderosa, capaz de, em muitos momentos, borrar as fronteiras entre memória e história. As imagens aí produzidas, como a dos jesuítas enquanto aplicados pedagogos e professores, vítimas da agressão direta de seus opositores ou da aceitação de formas violentas de dominação aplicadas pelos leigos, impregnam os manuais de história de educação produzidos fora da Companhia e contrastam com a representação instituída pelos críticos de um modo geral: a dos jesuítas enquanto sanguinários guerreiros colonialistas.

Ambas as perspectivas, em nosso ponto de vista, são unilaterais, no que concordamos com Flores. A primeira, por projetar no passado métodos que seriam contemporâneos e esquecer que poder e violência não são coisas alheias à pedagogia (seja ela institucionalizada ou não). A segunda, por projetar no passado um passado mais distante ainda, confundindo a Companhia de Jesus com ordens militares, como por exemplo, a dos Templários, cujo apogeu data do século XII.⁷

Seria possível romper com essas imagens instituídas e forjar outras? Acreditamos que sim. Em nossa interpretação pessoal o jesuíta pode ser visto como um negociador da realidade que se move numa

sociedade contraditória capaz de envolvê-lo nessa contradição. Tomemos o exemplo, tão caro aos manuais escolares, sobre sua atuação na sociedade colonial.

Se durante a colonização o púlpito e a docência muitas vezes se confundiram prestando relevantes serviços à empresa colonial, não é menos verdade que, em certas circunstâncias e dentro de certos limites, liberaram críticas a essa mesma empresa e ao seu caráter dominador. O caso do Padre Vieira é bastante elucidativo dos impasses sofridos por uma consciência crítica que denunciou os abusos do português, defendeu o índio, mas relegou o negro à própria sorte.

Repensar o papel do jesuíta na sociedade colonial implica repensar as relações de dominação e o papel dos dominados nela. A dominação do homem branco sobre o índio, o negro, a mulher e o branco pobre encontrou, apesar da programação das instituições culturais e escolares nessa direção, formas de resistência que se expressaram de diferentes maneiras e cuja dificuldade de registro não nos permite conhecê-las plenamente. Como adverte Eliane Marta Teixeira Lopes, esses dominados não foram dominados o tempo todo se considerarmos que, contraditoriamente, a dominação, através de aspectos sutis e desconcertantes, levou muitos deles a tornarem-se agentes que, em certas circunstâncias, aprenderam a lidar com os seus dominadores.⁸

Os colonizadores forjaram, na luta, uma consciência mais ou menos ampla de rebelião contra a opressão. Este espírito está, de certa forma, presente também hoje, nos setores organizados da sociedade brasileira que lutam pelos direitos dos índios, dos negros, das mulheres e dos trabalhadores, de um modo geral. É preciso que nos esforcemos para visualizar o fato de que as relações estabelecidas entre colonizadores e colonizados, dentro do movimento histórico, permitiram o surgimento de muitas *infidelidades*, que explodiram do século XVIII ao XIX, dando vazão às inconfiências mineira (1789); carioca (1794); baiana (1798) e pernambucana (1801).

Em todos esses movimentos, como lembra Lopes, os colonizadores pretenderam educar os colonizados para serem bons vassallos, mineiros produtivos e bons pagadores e acabaram ensinando-os, por contradição, a "formarem motins" e "armarem traças", como se dizia na época. Estes impulsos de rebelião ensinaram, por sua vez, aos colonizados a necessidade de recuar nas suas ações mais despóticas e extorsivas. Neste ponto, o passado adverte-nos para o fato de que o

colonizado (nem simplesmente vítima ou simplesmente herói) pôde, no plano histórico possível, converter-se em educador de si mesmo e em educador do educador. *A relação antagônica também educa.*⁹

Se os manuais de história da educação deixam de lado o caráter educativo da relação antagônica, não respondem também à necessidade de compreensão do êxito que o modelo pedagógico jesuíta alcançou na sociedade brasileira. Dentre os vários argumentos que Flores elenca como contribuição ao nosso entendimento salientamos o da *missão*. Seu pressuposto básico é o de que a cristandade possui uma dimensão social que precisa ser cumprida. É, dessa forma, um tipo de abertura que reafirma a vontade de inserção da Igreja em laços mais amplos e profanos. A consciência moral cristã pretende mediar o sagrado e o profano, buscando a compreensão de um Código que é, ao mesmo tempo, o caminho para a Verdade e a própria Verdade. Esse código é abrangente no tempo, no espaço e nas próprias características que assume e que inclui a regulação do corpo, os aspectos públicos do culto, o plano das aldeias, a lei, a casa, o trabalho, o lazer e a pedagogia institucional.¹⁰ É dentro desse Código que o educador, na concepção jesuíta, foi sendo formado.

Com raízes ancoradas na sociedade colonial brasileira, a concepção missionária associou sempre magistério e sacerdócio e essas representações praticamente não se alteraram em quase cinco séculos de história. Antes de mais nada o educador é um vocacionado. *É alguém destinado à tarefa educativa*. Esta concepção vem sendo criticada pelos educadores profissionais em nome da defesa da sua competência técnica e do seu compromisso político, numa perspectiva que pretende se afastar dos modelos pedagógicos tradicionais (nos quais a educação jesuíta é incluída) e dos modelos pedagógi-

A atual Igreja de Nossa Senhora da Assunção, em Anchieta, Espírito Santo, permanece como testemunho da passagem educativa dos jesuítas através do bom gosto e da arte





Concerto comemorativo dos 50 anos de fundação da Pontifícia Universidade Católica do Rio realizado, em abril, em seus pilotes. A PUC-Rio é orientada e dirigida pelos jesuítas

cos liberais forjados nas décadas de 20 e 30 por educadores que, diga-se de passagem, foram educados dentro de colégios jesuítas e que pretenderam romper com a formação escolástica recebida na juventude. É o caso de Anísio Teixeira e Fernando de Azevedo, para citar apenas estes dois nomes da vanguarda pedagógica e da nossa inteligência brasileira.

Em nosso ponto de vista a crítica à concepção missionária do magistério teve o mérito de lançar luz sobre esse "destino" profissional, que é construído dentro de condições concretas de vida e cuja opção se apóia num conjunto de representações que o jovem tem de si mesmo, do seu papel de adulto, da sociedade em que vive, da carreira escolar e de um futuro exercício profissional. Essas representações são fruto de pressões e expectativas sociais a que os jovens se acham submetidos e se articulam à sua limitada possibilidade de manipular as chances escolares. Não há como negar o fato de que na escolha por determinada profissão, seja o magistério ou não, a origem social é um elemento decisivo.

Essa crítica se explicitou a partir da década de 70 quando o campo educacional politizou-se consideravelmente. Vários são os indicadores dessa politização: a criação de associações docentes no nível superior de ensino, a criação de revistas com a clara perspectiva de que a educação é um ato político, a afirmação de determinados autores e editoras pedagógicas e a criação de cursos de pós-graduação na área, onde o aporte teórico marxista, em suas várias versões, cresceu e se consolidou.

Sem desprezar o que essa crítica tem de meritório, nem os efeitos benéficos da politização da conjuntura na qual ela se insere, parece que ela cometeu um grande equívoco. Pretendeu jogar fora tanto a pedagogia tradicional quanto a chamada pedagogia liberal, ambas apresentadas num nível de generalização que denuncia a ausência de crítica teórica e empírica para discuti-las com efetividade. Em nossa perspectiva há aspectos da pedagogia tra-

dicional e da pedagogia jesuítica que nela se inclui que merecem mais atenção e necessitam urgentemente de resgate. Por exemplo: o saber socialmente relevante do currículo humanista; o realismo construído pela inserção histórica do ato educativo; a articulação entre fins e meios; a valorização das atividades de sala de aula e do professor; a questão da centralidade do sujeito, o que significa trabalhar o profundo envolvimento de educadores/educandos na ação educativa.

Gostaríamos de nos debruçar um pouco sobre este último aspecto. Em nossa visão, a concepção crítica de missão ao pretender descolar o magistério do sacerdócio deixou, por miopia, de recolocar a relação que existe entre ambos. Expliquemo-nos. Existe na relação pedagógica, como salienta André Chervel, uma grande aproximação entre a pedagogia e o espírito de retórica do orador do púlpito, empenhado em convencer seu público de determinadas idéias e pelas quais ele bravamente luta no sentido de afastar as barreiras psicológicas e epistemológicas que se lhe deparam, sempre apreciando as reações que provoca e percebe. Não se parecem aí os problemas pedagógicos com aqueles vividos pela atividade pastoral? Parece-nos que sim. Destacariamos, no entanto, o fato de que a tarefa docente é ainda mais penosa, já que não se trata de "convencer" dentro da ordem da razão e do dogma". Trata-se de provocar a interiorização das próprias formas de conhecimento, de raciocínio e de todas as formas de expressão normatizadas pelo saber que não só se reproduz, mas se produz nas atividades de pesquisa e na própria atividade de docência que, ao contrário do que muitos pensam, cria uma cultura escolar específica, bastante diferente daquela produzida no âmbito do desenvolvimento das ciências às quais a princípio ela pretende vulgarizar.¹¹

É no espaço da sala de aula e da escola que se desenvolve um trabalho de pensamento, mas também de ação e afeto. No calor da batalha das idéias é que se forja, gradativamente, o espírito de compromisso político com a realidade social que, no caso do educador profissional — mas não só dele — é dramática. O desencanto em que nos vemos mergulhados numa sociedade empobrecida e com uma distribuição profundamente desigual dos bens simbólicos está nos empurrando, de um modo nunca antes visto, para o abandono da profissão ou para uma apatia alimentada por práticas individualistas, competitivas e corporativas, obstáculos à construção de um espaço no qual convivam di-

ferentes linguagens, tanto no campo da produção e socialização do conhecimento, quanto no da gestão da escola brasileira (pública ou particular) em todos os níveis. A crescente politização do campo educacional dos últimos anos está anêmica e não tem sido eficaz para sacudir e articular interesses e práticas diversas. Dentro dos limites e dos objetivos deste artigo não há espaço para uma análise desse fato. O que queremos ressaltar é que os educadores vêm sendo gradativamente espoliados do seu espaço de fala, seja no âmbito dos seus locais de trabalho, da esfera governamental ou no próprio domínio das ciências humanas e sociais, onde ocupam lugar marginal. Na verdade todos falam na educação, mas encobrem a fala da educação. Os educadores, já há algum tempo, só se falam. De si para si. Como romper esse círculo que nos aprisiona?

Transformar a educação no espaço do desejo da sociedade e das instituições brasileiras, hoje, é o grande desafio diante do clima de credibilidade geral e da ausência de perspectiva profissional que minam nossos mais sinceros propósitos. *Estamos precisando de gestos poéticos* capazes de transformar a contemplação em participação. Bachelard afirma que a ação poética atira o sonhador no Mundo.¹² Sua afirmação nos faz pensar na íntima relação presente entre a atividade do historiador, do educador e do poeta.

Os primeiros educadores gregos foram poetas. Os poetas também alimentaram o pensamento político de grandes figuras do pensamento político. Chegaram a participar ativamente da vida política. Sofreram a prisão e o exílio. Foram castigados por suas idéias. Não é apenas dessa forma que a poesia está presente na história. Ela também se anuncia na necessidade que sentimos em mudar situações de injustiça e infelicidade. Reaparece como esperança após cada fracasso. Grita quando exigimos a liberdade fundada na autonomia da própria consciência e no reconhecimento da autonomia da consciência dos outros. Revive quando, às vésperas do século XXI, buscamos uma fraternidade que se constrói, entre perigos e percalços, através de iniciativas concretas, como o processo de unificação européia, as mudanças políticas dos países socialistas, o gesto audaz e corajoso de todos os que no Brasil e em outros países da América Latina fazem a crítica contundente da lógica de acumulação capitalista e dos seus efeitos mais cruéis: o extermínio de crianças, a desescolarização e subescolarização da sociedade, a deterioração das condições

de saúde e de vida, a violência urbana e todas as formas de opressão da consciência e de desrespeito aos direitos civis e políticos.

Numa publicação recente sobre os jesuítas no Brasil, um artigo do padre Ferdinand Azevedo, denominado *Santo Inácio de Loyola: afabilidade e encanto*, nos apresenta a figura de Inácio como o poeta da ação. O autor chega a afirmar que "Inácio foi lírico, não no seu estilo de escrever, porque nunca foi um estilista, mas na sua maneira de desejar grandes coisas no serviço de Deus".¹³ Desejar grandes coisas para a educação brasileira, mesmo não sendo Inácio. Esta talvez tenha sido uma das grandes lições da pedagogia jesuítica. Nossos primeiros educadores, lembremos do Padre Anchieta, foram também poetas. Eles nos obrigam a viver profundamente a questão em que se constitui o desejo na e pela educação. Fazem também um convite para que nos atiremos ao Mundo e caiamos na tentação do humano, fazendo da docência não um dizer completo, mas um pujante querer dizer. Quem aceita esse desafio? ■

NOTAS

1. Ver Josué Montello. "O historiador dos jesuítas". *Jornal do Brasil*, abril de 1990.
2. Ver Gilberto Freyre, apud Fernando de Azevedo. *A transmissão da cultura* (parte terceira da 5ª edição da obra "A cultura Brasileira"). SP, Melhoramentos; Brasília, INL, 1976, p.17.
3. Ver Luiz A. de Mattos. *Primórdios da Educação no Brasil: o período heróico (1549-1570)*. Rio de Janeiro, Gráfica Aurora Ed. Ltda., 1958; Maria Luisa Santos Ribeiro. *História da Educação Brasileira*. SP, Cortez e Moraes, 1979; Manfredo Berger. *Educação e Dependência*. Porto Alegre, Difel, 1976.
4. Ver Ribeiro (1979: 23-39) e Berger (1976: 164-165).
5. Ver Verônica de Araújo Capelo. *O Leviatã e os jesuítas: uma análise das regras disciplinares do Colégio Santo Inácio no quadro institucional do Estado-Novo (1937-1945)*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas/IESAE, 1982.
6. O trabalho de Luiz Felipe Baêta Neves Flores foi publicado em 1975. Utilizamos a versão da sua dissertação de mestrado. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios* UFRJ/Museu Nacional, 1974, p.3
7. Idem, p.38.
8. Ver Eliane Marta Santos Teixeira Lopes. *Colonizador-colonizado. Uma relação educativa no movimento da história*. Belo Horizonte, UFMG, 1985.
9. Idem, ibidem.
10. Ver Flores. *Op cit*, pp.8-12.
11. Ver André Chervel. "História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa" *Teoria e Educação*, Porto Alegre, (2): 177-229, p. 195, 1990.
12. Ver Gaston Bachelard. *Fragments de uma poética do fogo*. SP, Brasiliense, 1990, p.132.
13. Ver Ferdinand Azevedo S. J. "Santo Inácio: afabilidade e encanto". *Jesuítas no Brasil*, Porto Alegre, abril de 1989, p. 32.

Os jesuítas e a formação do Brasil*

PE. LAÉRCIO
DIAS DE MOURA, S.J.

REITOR DA PONTIFÍCA
UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO
(PUC-RIO)



Santo Inácio de Loyola, como fecho e coroa de seus *Exercícios Espirituais*, propõe a Contemplação para Alcançar Amor, com o qual conduz o exercitante a recordar todos os benefícios que de Deus recebeu, vindo em cada um deles uma prova do divino amor e um incitamento a amar Quem se mostrou tão amável, através de todos os seus numerosos dons.

A riqueza da Contemplação proposta por Santo Inácio está em que, baseando-se na verdade fundamental de que, como criaturas, não só dependemos de Deus para começar a existir, mas dele necessitamos para poder subsistir, envolve ela toda nossa vida, tudo o que somos, tudo aquilo que operamos. É o mistério insondável de Deus transcendente a todo o criado e ao mesmo tempo de tal forma a ele imanente, que o sustenta no seu ser e agir. Mistério que se entreabriu a Santo Inácio numa experiência espiritual que foi culminante no processo de sua conversão, em Manresa, às margens do Rio Cardener, numa iluminação que descreve em sua autobiografia.

É uma experiência semelhante que Santo Inácio quer propiciar através de sua Contemplação para alcançar Amor. Penetrados desta verdade e possuídos de uma experiência assemelhada à de Inácio, podemos contemplar os sucessos e insucessos de nossa vida como dons da ação providencial de Deus, que tem em tudo para conosco um desígnio de amor.

É neste espírito da Contemplação para alcançar Amor, no reconhecimento de que tudo o que temos provém de Deus como um dom, na consciência de que há uma ação providente de Deus, que, ao comemorar 450 anos de sua fundação, a Companhia de Jesus agradece com humildade a Deus todas as obras que a Divina Providência lhe concedeu realizar. E dentre obras tão variadas, a Companhia de Jesus considera como um dos seus mais insígnis galardões a atividade missionária, que por liberalidade da Providência Divina ocupou, ao lado da educação da juventude, lugar principal em suas realizações nas duas grandes fases de sua existência.

As missões da Companhia atingiram as mais variadas e impérvias regiões do Mundo e o empenho e descortino de seus missionários é recordado de forma imperecível na memória da humanidade através do nome de santos confessores como Francisco Xavier, Pedro Claver, e o Beato José de Anchieta, e de uma legião de mártires como os santos João de Brito, Paulo Mihi e companheiros, Roque Gonzales e companheiros, e os beatos Inácio de Azevedo e seus 39 companheiros, Rodolfo Acquaviva e quatro companheiros, Francisco Pacheco, Carlos Spinola e 31 companheiros, Tiago Berthieu, Leão Mangin e três companheiros, Diego Luis de San Vitores, ao lado de uma corte insigne de inovadores como o Padre Nobili, nas Índias, o Padre Ricci, na China, o Padre Valignano, visitador do Extremo Oriente por 30 anos, e entre os quais podemos arrolar o padre Manoel da Nóbrega e o padre Antonio Vieira, no Brasil.

A história recorda também realizações conspícuas, frutos da atuação dos jesuítas como um todo, e Eduardo Prado, ilustre escritor brasileiro, a este respeito recorda que "as três grandes maravilhas dos jesuítas na América foram o Brasil, o Canadá e o Paraguai".¹

O Brasil constitui, contudo, um caso excepcional em que, por um conjunto providencial de circunstâncias, à ação missionária da Companhia pode-se, com verdade, atribuir um papel relevante na formação da própria nação.

Ao recordar este fruto opimo da obra missionária da Companhia no Brasil, é de inteira justiça reconhecer que Portugal e a Província Portuguesa da Companhia desempenharam um papel decisivo na afirmação da própria vocação missionária da Companhia.

O ideal missionário da Companhia está presente de forma definida no voto que Santo Inácio e seus seis primeiros companheiros fizeram em Paris, na Capela de Montmartre, a 15 de agosto de 1534. Ligaram-se eles a Deus com o voto de peregrinar à Terra Santa e procurar ali permanecer por toda a vida pregando a fé aos infiéis. Como em tantos aspectos da vida de Santo Inácio, a Providência haveria de

*Trabalho apresentado no Congresso Histórico-Cultural, realizado em Lisboa, 1, 2 e 3 de março de 1991

conduzi-lo por outros caminhos e o seu ideal missionário haveria de encontrar uma outra formulação. Já Santo Inácio e seus primeiros companheiros previam, no próprio voto que fizeram, que, na impossibilidade de realizar o ideal de se estabelecerem na Terra Santa, por-se-iam às ordens do Sumo Pontífice, que, tendo maior conhecimento das coisas que convinhão para o bem universal de toda a cristandade, estava em melhor condições para determinar o que deveriam fazer.

Depois de várias preparações, Inácio e seus companheiros estiveram todo o ano de 1537 na Itália, por diversas cidades, esperando ocasião de embarcar para Jerusalém, conforme o voto de Montmartre. Passado o ano sem se realizar a hipótese da viagem, o grupo concentrou-se em Roma, a fim de se oferecer ao Sumo Pontífice para que deles dispusesse, enviando-os onde julgasse melhor para a salvação e proveito das almas.

É consolador recordar aqui, em terra portuguesa, a evolução da vocação missionária da companhia do ano de 1538 até a Constituição da Companhia e a assunção plena do cargo de Superior Geral por Santo Inácio e o papel importantíssimo que, nos desígnios da Providência, desempenhou Portugal não só nesta fase, mas em fases posteriores.

Durante todo este período, Inácio e seus companheiros receberam vários convites para a América Espanhola, e um para as missões orientais da Coroa Portuguesa, procedente do Doutor Diogo Gouveia, que fora principal do Colégio de Santa Bárbara, em Paris, ao tempo em que Santo Inácio ali estudou.² Gouveia havia recomendado, ao Rei Dom João III, Inácio e seus companheiros, para que os enviasse à Índia e escreveu-lhes convidando para que aceitassem a missão. Não desanimou ele com a resposta que lhe deu, em nome do grupo, o Beato Pedro Fabro, a 23 de novembro, informando que, embora desejassem consagrar sua vida à conversão dos infiéis, era o Papa que deles devia dispor, em virtude do voto que fizeram. Aconselhou ao Rei, que mandou seu embaixador em Roma, Pedro de Mascarenhas, a 4 de novembro de 1539, que buscasse a Inácio e seus companheiros e procurasse ganhá-los todos para passar às missões portuguesas, rogando ao Papa que, se fosse necessário, o mandasse. O Sumo Pontífice, Paulo III, aprovou os desejos do Rei de Portugal e Santo Inácio aceitou com alegria a incumbência, nascendo daí a missão de São Francisco Xavier para o Oriente, partindo de Roma para Lisboa a 15 de março de 1540, antes mesmo da constituição da



Padre Antonio Vieira

Companhia de Jesus pela bula pontifícia "Regimini Militantis Ecclesiae", de 27 de setembro daquele ano.

Depois da instituição da Companhia, em 1540, houve ainda uma evolução no pensamento de Inácio sobre as missões, principalmente no que diz respeito ao condicionamento decorrente do voto de obediência ao Papa, já que o envio de jesuítas às missões poderia, por uma concessão do Papa e sem prejuízo de uma ordem especial do Sumo Pontífice, que deveria ser obedecida, proceder de uma ordem do Geral da Companhia.

Dentro deste novo quadro, é mais uma vez consolador recordar aqui, em terra portuguesa, como foi pela intervenção de Dom João III que, em 1549, partiu de Belém o primeiro grupo de jesuítas destinados ao Brasil.

Assim descreve o padre José de Anchieta, na sua *Informação do Brasil e suas capitânias*, de 1584, destinada ao padre Pedro Maffei, em Lisboa, este início de uma ação missionária que concorreu grandemente para plasmar uma nação que é hoje a maior nação católica do mundo:

"Padre Antonio Vieira é uma glória que o Brasil orgulha-se de poder compartilhar com Portugal. Sua luta indefessa pelos índios e seu amor por eles desenvolveu-se de várias etapas"

"Depois da instituição da Companhia em 1540 houve ainda uma evolução no pensamento de Inácio sobre as missões, principalmente no que diz respeito ao condicionamento decorrente do voto de obediência ao Papa"

"No ano de 1549, o primeiro de fevereiro, dia de Santo Inácio mártir, partiram de Belém em companhia de Tomé de Sousa, o primeiro Governador do Brasil, por mandado de El-Rei Dom João III e por ordem de nosso Padre Inácio de Loyola, quatro padres da Companhia: o padre Manuel da Nóbrega, Superior, o padre João de Azpilcueta Navarro, o padre Leonardo Nunes e o padre Antonio Pires. E dois irmãos, Diogo Jácome e Vicente Rodrigues". Ao tratar da ida do primeiro grupo de jesuítas para o Brasil seria uma falta deixar de mencionar o padre Simão Rodrigues que se ofereceu a Dom João III e chegou a alcançar licença do Rei por três anos, só deixando de partir por não haver no momento quem o substituisse no Provincialato de Portugal, como observa o padre Serafim Leite.¹

O papel que exerceu Dom João III, considerado por Santo Inácio como "Pai e Protetor da Companhia", no providencial desenvolvimento da vocação missionária da Companhia, é evidenciado pelo seguinte fato histórico. Enquanto o primeiro grupo de jesuítas partiu para o Brasil ainda em vida de Santo Inácio, por instância de Dom João III, foi somente depois da morte do Santo Fundador, ao tempo de São Francisco de Borja, terceiro Geral da Companhia, que os jesuítas assumiram missões na América Espanhola, apesar de tantos convites feitos mesmo antes da instituição da ordem, como já mencionamos. Só em 1566 instalaram-se os jesuítas na Flórida, em 1567, no Peru, e em 1572, no México, como nota o padre Mateos, da Companhia de Jesus, atribuindo o fato à oposição do Conselho das Índias, "que resistia em romper o costume e jurisprudência estabelecida de não admitir mais que as quatro ordens de São Francisco, São Domingos, dos Mercenários e de Santo Agostinho, das quais eram como território exclusivo, para a pregação da fé aos infiéis, as terras das Índias".²

A atividade missionária da Companhia de Jesus no Brasil inicia-se quando Portugal assume plenamente a decisão de se empenhar na consolidação de sua presença nas terras recentemente descobertas.

Depois do descobrimento do Brasil por Pedro Alvares Cabral, no início do século, ao tempo do Rei Dom Manuel I, Portugal, com a posse da nova terra assegurada pela aprovação da Santa Sé e pelos termos do Tratado de Tordesilhas, não cuidou nos primeiros anos senão de conhecer a terra do ponto de vista geográfico, bem como de repelir os aventureiros estrangeiros. As Índias exerciam grande

atração no espírito dos navegantes e comerciantes portugueses, num momento em que Portugal vivia "o mais propício momento de sua história".⁴ Alguns passos importantes foram dados no sentido da organização administrativa das novas terras descobertas por El-Rei Dom João III, que iniciou seu reinado em 1521. Em 1549 executa sua decisão de estabelecer uma nova forma de administração no Brasil, acolhendo insistentes apelos à Coroa vindos de além-mar, não só solicitando auxílio contra os indígenas, mas também contra os franceses e visando a minorar as deficiências do regime das capitanias, bem como a consolidar a ocupação das novas terras, escassamente povoadas. A 12 de maio de 1548, Luís de Goes escrevia ao Rei, da Vila de Santos: "Se V. A. não socorre estas capitanias e costas do Brasil, ainda que nós percamos a vida e fazenda, V. A. perderá a terra, e que nisto perca pouco, aventura a perder muito, porque não está em mais de serem os franceses senhores dela..."⁵ Com Tomé de Souza, o Primeiro Governador Geral do Brasil, chegam à Bahia em 29 de março de 1549, os primeiros jesuítas.

Embora sua missão fosse principalmente a catequese dos habitantes das novas terras, a obra que realizaram os jesuítas foi muito mais extensa, assentando as bases de uma nova nação.

Creio ser este um ponto característico da obra missionária da Companhia de Jesus no Brasil, que a torna merecedora de ser apontada como um paradigma.

É de justiça ressaltar que a relevância da obra missionária dos jesuítas no Brasil se deve a uma conjunção providencial de fatores entre os quais avultam a visão que tinha Portugal com relação às novas terras descobertas e a capacidade de adaptação do povo português. Apesar da existência de conflitos e divergências, pode-se afirmar ter havido uma interação que poderia ser resumida numa frase de Ranke, descrevendo a parte assumida pelo elemento eclesiástico na obra da colonização: "a conquista transformou-se em missão, a missão em colonização".⁶

Quando os jesuítas chegaram ao Brasil, em 1549, tudo estava praticamente por fazer, numa terra de dimensões continentais, magnificadas por Nóbrega numa carta que escreveu ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra: "A região é tão grande que dizem, de três partes em que se dividisse o mundo, ocuparia duas".⁷ Os indígenas que habitavam o Brasil, dispersos em inúmeras tribos, não viviam em grandes concentrações, mas em pequenos grupos que variavam entre 600 e 6.000 pessoas no máximo. Suas aldeias compu-



Dom João III

nam-se de quatro ou mais malocas, em que residiam grupos de famílias, com 100 a 200 pessoas. Estimativas quanto ao número de indígenas que viviam em terras hoje brasileiras, na época do descobrimento variam grandemente, de menos de um milhão de pessoas a mais de quatro milhões, havendo maior coincidência num número entre dois milhões e dois milhões e meio de pessoas.⁸

Na época da chegada de Tomé de Souza e dos primeiros jesuítas, eram cerca de 3.000 no máximo os portugueses que estavam no Brasil, dispersos pelas várias feitorias criadas nas capitanias hereditárias. As vilas existentes eram poucas, como São Vicente, fundada por Martim Afonso de Souza, Santos, fundada por Brás Cubas e Olinda. A Vila Velha, na Baía, a que aportaram Tomé de Sousa e os jesuítas, fora fundada por Francisco Pereira Coutinho, primeiro donatário da Bahia, e se chamava povoação do Pereira. Tinha 40 ou 50 moradores.⁹

O clero existente era muito reduzido e de qualidade que muito deixava a desejar. Como escreve Nóbrega, de Pernambuco, em 1551, "os eclesiásticos que achei, que são cinco ou seis, viviam a mesma vida e com mais escândalo".¹⁰

Diante de tanta pobreza de recursos humanos, soa como a aceitação de um desafio a frase atribuída ao padre Manoel da Nóbrega, Superior do primeiro grupo dos jesuítas chegados ao Brasil: "Esta terra é a nossa empresa".¹¹

Foi tal a abrangência da obra dos jesuítas no Brasil que o relato de suas atividades tornou-se elemento imprescindível da própria história do País. Capistrano de Abreu, consagrado historiador brasileiro, observa em obra póstuma publicada em 1928: "uma história dos jesuítas é obra urgente; enquanto não a possuímos será presunçoso quem quiser escrever a do Brasil".¹²

Parece-me justo neste momento fazer uma digressão, para prestar homenagem a um jesuíta português, o padre Serafim Leite, que, com sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, começada a publicar em 1938, satisfaz plenamente ao apelo de Capistrano de Abreu, grandecendo conceito elevadíssimo da inteligência brasileira.

É difícil sintetizar, no pouco espaço de que disponho, a vasta e polimórfica obra realizada pelos jesuítas nestes dois séculos que decorreram entre sua chegada ao Brasil, em 1549, e sua expulsão em 1760. No ano de 1760, os jesuítas no Brasil somavam um total de 670, incluindo os noviços, constituídos na Província do Brasil, criada desde 1553, "a qual não foi só a primeira da América, mas conta-se também entre as primeiras de todo o Mundo, incluindo e Europa"¹³, e na Vice-Província do Maranhão e Pará, criada em 1622. Dos 629 padres, irmãos e escolásticos formados reunidos nas duas províncias, 218 eram nascidos no Brasil.¹⁴ Os jesuítas, ao saírem do Brasil, deixaram uma rede de colégios, seminários, residências, missões e fazendas que se estendia "ao país inteiro, de Santa Catarina aos confins do Amazonas". Como nota Pedro Calmon, "o rol desses estabelecimentos basta para que tenhamos a impressão de sua influência, a notícia de sua distribuição, a repercussão do seu extermínio". "Na Bahia tinham o seu primeiro Colégio, anexo ao templo admirável adaptado para Catedral, o Noviciado, que para eles fizera Domingos Afonso Sertão, o Seminário da Conceição fundado em 1756, o de Belém, que o padre Alexandre Gusmão criara no século anterior e nove aldeias. No Rio de Janeiro, o Colégio do Castelo, cuja Igreja começara a ser reconstruída em maiores proporções, os engenhos velho e novo, cinco aldeias, as fazendas de Santa Cruz, a melhor do Brasil, a de Campos de Goitacases. Os colégios de São Paulo e São Vicente e sete aldeias. O de São Miguel, de Santos, data de 1652. O de Santiago, do Espírito Santo, de 1654. No Recife, o da Senhora do Ó. Em Olinda, uma residência. Duas aldeias em Pernambuco, cinco no Ceará. Na Paraíba, Colégio, de 1683, e Semi-

Para Santo Inácio, Dom João III foi pai e protetor da Companhia, quando permitiu e apoiou que se concretizasse o ideal missionário do fundador

"Numa síntese da obra dos jesuítas no Brasil nos dois séculos que decorreram até a sua expulsão, o trabalho com os índios e pelos índios ocupa lugar central"

nário de 1745. No Rio Grande do Norte, duas aldeias. Colégio e Seminário em Paranaguá, de 1738 e 1754 e ermida de Santa Catarina, de 1747. Esta, a extrema do Sul. No Norte, a província do Maranhão: 51 aldeias, 56 fazendas. Colégio de São Luiz, de 1652; do Pará, da mesma época; respectivos Seminários de 1751 e 1749...¹⁵ As Casas dos jesuítas eram cerca de 120, entre colégios, seminários, residências e sede de missões, atingindo estas últimas o elevado número de 77.

Numa síntese da obra dos jesuítas no Brasil nos dois séculos que decorreram até sua expulsão, o trabalho com os índios e pelos índios ocupa lugar central e exerce, por assim dizer, a função de elemento catalizador de todas outras realizações, que, com o decorrer do tempo, assumiram aspecto independente e autônomo.

O padre Serafim Leite faz uma interessante sequência de observações sobre este ponto.

"Quando as circunstâncias e o conhecimento progressivo da terra permitiram e aconselharam a Portugal o tratar de propósito da colonização do Brasil. El-rei chamou os jesuítas e confiou-lhes a missão da conquista espiritual desse novo Estado".¹⁶

No Regimento que Dom João III deu a Tomé de Souza, como Governador Geral, considerado por Serafim Leite a primeira Constituição do Brasil, o Rei, referindo-se aos aborígenes, mostra espressamente sua intenção: "o principal intento meu é que se convertam". A cada passo, se repete esta fórmula ou outra semelhante nos Regimentos dos Governadores, de modo que se pode concluir que foi sempre esta, na colonização do Brasil, a intenção de Portugal. Comenta a respeito o padre Serafim Leite: "Esta é a grande honra de Portugal. Nenhum outro país colonizador (exceto a Espanha) fez da catequese a base da colonização. Quando muito cooperadora, que é o caso da Bélgica a respeito do Congo".¹⁷

"Deste fato e de ser entregue à Companhia de Jesus esse encargo, se explica por que os Padres se ocupam preferentemente dos índios. Para os brancos havia o regimen metropolitano... Mas os índios eram pagãos. Para se transformarem na vinha do Senhor era preciso começar de raiz. Regimen, portanto, de proteção e defesa". "E deste empenho provieram os aldeamentos e a luta pela sua liberdade".¹⁸

Poderíamos afirmar que deste empenho proveio a obra educacional dos jesuítas, que foi tão notável por seus frutos no Brasil, como também toda a obra civilizadora que conseguiram realizar, num trabalho

que não foi só deles, mas apoiado por alguns Governadores Gerais ou até mesmo realizado em conjunção com eles.

A história dos colégios dos jesuítas no Brasil ilustra claramente a tese antes afirmada. Quando deixava Lisboa em 1549, Manoel da Nóbrega recebia de Simão Rodrigues, seu superior provincial, o conselho de criar colégios para educar meninos, que seriam os seus melhores colaboradores na catequese dos índios.¹⁹ Serviam também os colégios de base para os missionários que visitavam os índios não aldeados. A política do aldeamento dos índios não era, aliás, uma exigência exclusiva do modo de atuar dos jesuítas, que buscavam também fundar e consolidar as vilas e cidades dos brancos, como um fator importante de exemplaridade e de contato entre brancos e índios.

O padre Luiz Gonzaga Cabral, S.J., ilustre jesuíta português que trabalhou no Brasil, na atual Província do Brasil Setentrional, formada neste século por jesuítas portugueses, em seu livro "Jesuítas no Brasil", expõe largamente como os jesuítas contribuíram para a formação da Pátria Brasileira "nas suas três modalidades mais expressivas, o território, a língua, a nacionalidade".²⁰

A contribuição jesuítica no que concerne à língua decorre não só da obra de jesuítas que figuram entre vultos representativos de nossa literatura, como Nóbrega, Anchieta, Alexandre Gusmão, Fernão Cardim, Antonil, Simão de Vasconcelos, João Felipe Bettendorff e Antonio Vieira, mas do trabalho nos colégios distribuídos do Norte ao Sul do Brasil. Por eles passaram alunos como Frei Vicente do Salvador, Sebastião Rocha Pitta, e Francisco de Souza, que se notabilizaram como historiadores, poetas como Gregório de Mattos, Claudio Manoel da Costa, Alvarenga Peixoto, Silva Alvarenga, José Basílio da Gama e Santa Rita Durão, juristas como Alexandre de Gusmão, primeiro-Ministro de Dom João V, oradores como o padre Antonio Vieira, que, tendo vindo para o Brasil na idade de 8 anos, recebeu toda a formação literária e científica dos jesuítas do Colégio de Jesus da Bahia.

Analisando a contribuição dos jesuítas para a formação da nacionalidade brasileira, o padre Luis Gonzaga Cabral parte da afirmação de que "a nação é o povo, com todas as suas características, com a feição própria que lhe são os múltiplos agentes étnicos, modificados pelas influências mesológicas". "O povo não disperso numa pulverização de interesses divergentes, senão conscientemente

unido pela comunidade de laço que o estreita, e de fim em que põe a mira".²¹

No Brasil "esta fusão do povo para ser nação" resultou do entrelaçamento de três raças "tão distanciadas pela origem, como diversas nos predicados". Os jesuítas deram sua contribuição na luta pela defesa e preservação dos índios, bem como no trabalho com eles, para torná-los "sedentários e mansos, dando-lhes educação e cultura que competisse com a do europeu".²²

Nos colégios preparavam eles elites cõncias das tradições e dos direitos adquiridos.

Com relação ao território do Brasil, fala alto o testemunho qualificado de Joaquim Nabuco, que, como diplomata, ocupou-se das questões de limites de nossa pátria. "Se não fosse a Companhia, diz o eminente diplomata e escritor, acreditais que o Brasil seria o grande bloco de continente que vai das Guianas do Amazonas às Missões do Paraná? Acreditais que esse território não se teria pelo menos dividido em três ou quatro imensos fragmentos, um hugenote, outro holandês, o terceiro espanhol e apenas o quarto brasileiro?"²³

Este resultado final grandioso sintetizado por Nabuco evoca à nossa memória outras tantas atuações de jesuítas. De Nóbrega e Anchieta coadjuvando com Estácio de Sá na luta contra os franceses no Rio de Janeiro e na criação da cidade do Rio de Janeiro. De Nóbrega e Anchieta criando a cidade de São Paulo e marcando uma decisão de deixar a costa e penetrar no interior. De Nóbrega insistindo em vão para organizar uma expedição ao Paraguai e de Anchieta, enviando, já como Provincial, em 1587, ao Paraguai um grupo de cinco jesuítas, iniciando o trabalho com os guaranis, semente da obra famosa das reduções. Da participação dos jesuítas, elogiada por João Ribeiro, insigne historiador brasileiro, na criação ou desenvolvimento das cidades que haveriam de ser pontos focais da civilização brasileira e "células genéticas do tecido do Brasil" — Bahia, Pernambuco, São Paulo, Rio e São Luís do Maranhão.²⁴ Da criação de inúmeras missões "com que pontearam o território como o engenheiro ponteia com suas estacas coloridas, o traçado das grandes artérias terrestres".²⁵ Das estradas que fizeram ou das picadas que abriram nas matas ligando suas missões aos centros de civilização. E, finalmente, dos jesuítas que se tornaram famosos como exploradores do território brasileiro, como padre Luís Figueira, que sobressaiu pela sua atividade no Maranhão.



Padre José de Anchieta

Ao esposar a tese sustentada pelo padre Luís Gonzaga Cabral e que tentei ilustrar na última parte deste meu trabalho, ressaltando a contribuição dos jesuítas para a formação da pátria brasileira, confesso que dei muita atenção a uma dúvida que muitas vezes a mim se apresentou. Não seria esta afirmação o produto de uma magnificação do ocorrido, desconhecadora da verdadeira realidade? Uma afirmação idêntica àquela de Nóbrega, à qual aludi no início, quando se referia ao tamanho de nosso território? Eram tão poucos os jesuítas em comparação com o fruto tão rico que se lhes atribui. Encontrei uma dupla resposta que aquietou minhas dúvidas.

A primeira é que, apesar de poucos, sempre estiveram juntos, unindo suas forças num trabalho de grupo com objetivos bem definidos, num esforço secundado e iluminado pelo de muitos outros jesuítas, congregados na estrutura universal da Companhia.

Mesmo na Companhia de hoje, no Brasil, esta é a resposta que encontro para o resultado do trabalho que desenvolveram os jesuítas desde que retornaram ao Brasil numa primeira tentativa, em 1845, quando, saídos da Argentina, foram trabalhar no colégio-internato em Santa Catarina. Hoje, os jesuítas todos que trabalham no Brasil são pouco mais de 900, dos quais 171 estão no período de formação. Apesar do número proporcionalmente pequeno, para uma nação de

"O padre José de Anchieta ultrapassou os limites da história da Companhia e do Brasil. Ao ser declarado Beato pelo Papa João Paulo II, em 1980, entrou no catálogo dos santos, que se ilumina com os esplendores da eternidade"

150 milhões de habitantes, num território de oito milhões de quilômetros quadrados, sua atuação tem peso no País. Mantêm eles 16 colégios de Segundo Grau, do Sul ao Norte do País, em cidades como Porto Alegre, Florianópolis, Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Juiz de Fora, Salvador, Recife, Fortaleza e Teresina, com um total de cerca de 60 mil alunos, gozando todos eles de um conceito que os coloca entre os três primeiros colégios de todas estas cidades. São cinco os centros de estudos superiores que dirigem, com cerca de 55 mil alunos, dos quais três são universidades: a Católica de Recife, a Unisinos de São Leopoldo, vizinho a Porto Alegre, e a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que é a primeira universidade particular criada no país há 50 anos. Trabalhando em vários tipos de obras, 68 paróquias, os jesuítas brasileiros dedicam-se ainda às missões, no território da missão de Diamantino, no Mato Grosso, hoje transformada em duas dioceses, e na prelazia da Ponta das Pedras, na ilha de Marajó hoje também diocese. É importante relatar a história de uma obra dos jesuítas modernos que ilustra bem a colaboração para a formação de um povo que pode provir do trabalho missionário. Desde 1925 um jesuíta italiano, o padre Guido Del Toro, começou a dedicar-se em São Paulo ao trabalho junto aos japoneses emigrados do Japão. Constituiu-se uma Missão Japonesa no Brasil, com um colégio próprio, o São Francisco Xavier, em São Paulo, para filhos de japoneses, até hoje em funcionamento. Atualmente o número de japoneses, filhos ou descendentes de japoneses católicos no Brasil é maior do que o dos católicos japoneses que vivem no Japão. E é inegável que esta aproximação religiosa representou um fator de integração, ao povo brasileiro, da colônia japonesa que se formou no Brasil.

A segunda resposta às minhas dúvidas sobre o valor e extensão da obra realizada pela Companhia de Jesus no Brasil proveio da consideração do rol de membros notáveis da Ordem, que ilustraram sua história nos dois séculos de que tratamos.

A obra atribuída à Companhia foi a soma da vida e dedicação de cada um dos centenares de jesuítas que consagraram suas vidas ao Brasil, na busca da maior glória de Deus.

É voltando-nos para estes homens, na sua individualidade, que penetramos na realidade existencial que constitui o tecido de que se formou aquela grupação humana. Deste modo encontramos a chave do enigma da conduta e das deci-

sões, cuja responsabilidade muitas vezes se dissolve na anonimidade da corporação. Só assim poderemos perceber e talvez compreender as limitações, fraquezas e compromissos que não chegamos a entender como possam estar presentes na instituição. Porque houve falhas e deficiências na obra dos jesuítas no Brasil. Seguramente não foram estas as falhas que serviram de justificativa para a sua expulsão. São elas apontadas por historiadores modernos que, na maioria dos casos, referem-se a deficiências na defesa dos índios e sobretudo a posicionamentos com relação ao cativo dos negros. É delicada esta questão do julgamento histórico de pessoas e grupos tão distanciados no tempo. Principalmente quando um grupo de historiadores assume a tarefa de rever a história da América sob a perspectiva do oprimido, correndo o risco de cometer, no campo da história, o maior dos pecados, que seria o do anacronismo. E parece-me um anacronismo querer julgar, com a consciência e a sensibilidade evoluídas de hoje, a atuação de pessoas que viveram há quatro séculos atrás, condicionadas pela visão do mundo e das coisas peculiares à sua época e que, talvez, com suas atitudes contribuíram em algo para evolução de que hoje nos beneficiamos. Quicá o grande pecado de que podem acusar estas pessoas seja não o de terem falhado moralmente no seu comportamento, mas o de não terem sido homens geniais ou líderes carismáticos capazes de reformar a sociedade em que viviam. E deste pecado dificilmente livrar-se-ão os próprios acusadores.

Já no primeiro grupo de jesuítas chegados ao Brasil em 1549, surgem nomes como os de Nóbrega, que merecerá adiante menção especial; do padre João de Azpilcueta Navarro, "industrioso convertedor de almas, a quem chegaram a comparar com seu parente o Apóstolo das Índias, São Francisco Xavier²⁶; e do padre Leonardo Nunes, evangelizador da Capitania de São Vicente, denominado pelos carijós "Abaréguacú", o grande sacerdote, e pelos tupis "Abarébebê", o padre-voador, pela facilidade com que se trasladava de um ponto a outro.²⁷ No terceiro grupo, que chegou ao Brasil, em julho de 1553, podemos citar o padre Luís da Grã e o irmão José de Anchieta, de quem faremos adiante especial menção. Luís da Grã, "antigo Reitor do Colégio de Coimbra, Colateral de Nóbrega no provincialato e, depois, ele mesmo Provincial no triênio de 59 a 61, foi orador de prendas invulgares, de quem escreveu Fernão Cardim "tem muito bom púlpito e boas coisas e graça em as expor".²⁸

O padre Serafim Leite
grangeou conceito
elevadíssimo da
inteligência brasileira
ao publicar a sua
História da Companhia
de Jesus no Brasil



O padre Luís Gonzaga Cabral, ao enfrentar como eu esta tarefa de respigar alguns nomes de jesuítas ilustres, teve a idéia de cingir-se a alguns que exerceram o supremo governo da Província do Brasil. Além de Nóbrega, Anchieta e Luiz de Grã, já citados, arrola o padre Inácio de Azevedo, irmão mais velho, que por isso deverá ser Morgado, de D. Jeronymo de Azevedo e Athayde, conquistador de Ceilão, seis anos Vice-Rei da Índia; foi visitador de 66 a 68 e pereceu mártir com seus companheiros, às mãos dos calvinistas de Rochella, junto das Canárias, em 15 de julho de 1570, quando seguia para o Brasil já nomeado Provincial²⁹, e foi ele, com seus companheiros, beatificado por Pio IX, em 1854; o padre Christovão de Gouveia, Visitador de 1583 a 1589; o padre Fernão Cardim, Provincial de 1604 a 1609, que deixou a Narrativa Epistolar, "incomparável preciosidade histórica"³⁰; o padre Simão de Vasconcelos, o imortal Historiador da Companhia no Brasil, Provincial de 1655 a 1658; o padre Alexandre de Gusmão, "talento polimorfo, que em todos os ramos pareceu atingir a grandeza, homem de governo, duas vezes provincial e uma vez vice-provincial, literato, asceta, arquiteto e hidráulico, escultor e sobretudo homem de Deus".

Há ainda inúmeros outros nomes que mereceriam ser citados, muitos deles integrantes do magnífico rol de irmãos coadjutores que pertenceram às duas províncias do Brasil. Citarei apenas dois que foram os primeiros mártires jesuítas no Brasil, mortos pelos índios carijós numa expedição a eles feita, saída de Piratinga, a 24 de agosto de 1554: João de Souza e Pero Correia, "homem antigo da terra", que era considerado um "língua" excepcional.

Finalmente, impõe-se uma especial menção dos três maiores vultos de jesuítas que se dedicaram ao Brasil nestes dois primeiros séculos e conquistaram um lugar proeminente na própria história da pátria brasileira: os portugueses padre Manoel da Nóbrega e padre Antonio Vieira e o padre José de Anchieta.

Manoel da Nóbrega, Primeiro Provincial da Província do Brasil, criada em 1553, Conselheiro dos governadores gerais Tomé de Sousa, Duarte da Costa e Mem de Sá, propulsor da criação do primeiro bispado do Brasil, intimamente ligado à fundação das cidades de Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, homem público de dotes notáveis de justiça, escritor de peso, pacificador dos índios, oferecendo-se juntamente com Anchieta como refém, e, sobretudo, homem de extrema dedica-

ção. Fala mais do que tudo este retrato de Nóbrega traçado por um conhecedor da vida dos Padres e relatado em uma carta do padre Ambrósio Pires: "Se vísseis o Nóbrega, que é seu superior, veríeis um homem, que não o parece, e um homem de engonços e de pele e ossos. Um rosto de cera amarela, ainda que muito alegre e sempre cheio de riso, uns olhos sumidos, com um vestido, que não o sabeis se o foi alguma hora, os pés descalços, esfolados do sol". "Se com isto vísseis sua afabilidade, alegria espiritual e caridade dentro e fora de casa; se vísseis seus compridos caminhos com poucos alforjes e bersoletes"; "o passar dos rios, alagoas, lamas, matos sem caminho, fomes, sedes nos despovoados, os perigos das onças e bichos", "o cuidado de visitar agora a uns e agora a outros Irmãos, que tem postos entre os índios, tão longe uns dos outros e que tanto ama".³¹

O padre Antonio Vieira é uma glória que o Brasil orgulha-se de poder compartilhar com Portugal. Nascido em Portugal, foi no Brasil, para aonde viajou ainda menino, que fez todos os seus estudos. Com razão conclui Vilhena de Moraes, que "bastaria o nome de Vieira para cobrir de glória o Colégio dos Jesuítas" da Bahia, onde estudou.

No desejo de trabalhar como missionário aprendeu o tupi-guarani e o Kinbundu, língua dos negros angolanos, tendo feito algum trabalho com índios e negros na Bahia. Sua longa, variada e venturosa vida é de nós todos conhecida, e o primor do seu estilo de nós todos admirado. Sua luta indefessa pelos índios e seu amor por eles desenvolveu-se de várias formas e em várias etapas. Na Corte de Lisboa, onde passou doze anos, desde abril de 1641, quando voltou à Europa, já consagrado orador sacro, integrando a delegação que viera saudar Dom João IV por sua ascensão ao trono de Portugal. Na sua volta ao Brasil, em 1653, deixando, com espanto de todos, invejável posição em Lisboa para se dedicar ao trabalho com índios, começando uma vida nova aos 45 anos, como relata numa carta sua ao seu rei: "Estou agora começando a ser um missionário". Na sua luta em favor dos índios mostra-se impávido e diligente. Volta a Portugal logo no ano seguinte e obtém a legislação de 1655, que assegurou por anos um trabalho imperturbado dos missionários. Logo após sua chegada ao Pará em 1653, fez uma expedição, viajando 700 milhas pelo Rio Tocantins. Em 1659 fez outra expedição longa até os Nheengaba e em 1660, com 52 anos de idade, aventurou-se a

"Impõe-se uma especial menção dos três maiores vultos de jesuítas que se dedicaram ao Brasil e conquistaram um lugar proeminente na própria história da pátria brasileira: os portugueses padre Manoel da Nóbrega e padre Antonio Vieira e o padre José de Anchieta"

uma expedição até os tabajaras, viajando por mar e por rio e atravessando depois o sertão numa caminhada de 35 dias. Em 1661 volta a Portugal, expulso pelos colonos do Maranhão, depois de ter sido preso em Belém, após a invasão do Colégio pelo povo. Conseguiu reverter a situação com sua pregação, mas, com a ascensão ao trono de Afonso VI, perdeu a sua influência, sofrendo até processo diante da Inquisição. Após seis anos em Roma, retornou ao Brasil em 1681, onde continuou sua atividade em favor dos índios, até sua morte na Bahia, em julho de 1697.

O padre José de Anchieta ultrapassou os limites da história da Companhia e do Brasil. Ao ser declarado Beato pelo Papa João Paulo II, em 1980, entrou no catálogo dos santos, que se ilumina com os esplendores da eternidade. Este reconhecimento da heroicidade de suas virtudes indica-nos o grande movente que animava sua atuação, como também a de seus companheiros de ordem, todos eles movidos pelo mesmo espírito.

Anchieta, nascido nas Canárias, "mas intelectualmente filho de Coimbra"³², cultivou com esmero as línguas portuguesa e tupi. "Por meio de numerosíssimas escolas de ler e escrever que abriu e dirigiu, generalizou entre os indígenas a prática de nossa língua", e "foi no Brasil o criador da literatura pátria". "Os autos do José de Anchieta fazem dele, sem favor, o Gil Vicente das terras de Santa Cruz",³² e mostrou-se poeta inspirado, versejando em português e latim, cantor insigne das glórias da Mãe de Deus. Fundador da Cidade de São Paulo, pacificador dos índios, chegando a oferecer-se como refém para assegurar o sucesso de uma negociação, abridor de estradas nas suas excursões apostólicas, educador da juventude. Sua figura resume o ideal do jesuíta, daquilo que quiseram ser os centenas de jesuítas que trabalharam no Brasil no passado que aqui recordamos, daquilo que desejam ser os que hoje ainda lá trabalham: um contemplativo na ação, que buscava amar a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus, que fez de sua vida uma resposta de amor, numa entrega absoluta de toda sua pessoa, seguindo a lição do seu Mestre e Pai Santo Inácio, que na Contemplação para alcançar amor ensina a "considerar com muita razão e justiça o que devemos de nossa parte oferecer à Divina Majestade", assim como quem se oferece com grande afeição: "Tomai, Senhor, e recebei, toda a minha liberdade, a minha memória, o meu entendimento e toda a minha vontade, tudo que tenho e possuo; vós mo

destes, a Vós, Senhor, o restituo: tudo é Vosso, disponde de tudo à vossa vontade; dai-me vosso amor e graça, que esta me basta".³³ ■

NOTAS

¹ Eduardo Prado, *Conferências Anchiéticas*, p. 58 — citado por P. Luiz Gonzaga Cabral, *Jesuítas no Brasil*, Companhia Melhoramentos de S. Paulo, p. 198.

² F. Mateos, S. J., "*Pensamento Ignaciano sobre Misiones de America*", *Razon y Fe*, Jan-Fev. 1956, pp. 129/148.

³ Padre Serafim Leite, *História da companhia de Jesus no Brasil*, livreria Portugal, Lisboa, 1938, p. 18.

⁴ Roberto B. Accioli e Alfredo D'E. Taunay, *História Geral da Civilização Brasileira*, Edições Bloch, 1973, p. 27.

⁵ Accioli e Taunay, op. cit., p. 37.

⁶ Ranke, *Die Roemischen Papste*, Liv. VII, citado por J. Lucio D'Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará*, Lisboa, Livreria Edit. Tavares Cardoso & Irmão, 1901, p. 10.

⁷ Alvaro de Amaral, "Padre Manuel da Nóbrega, o precursor do Bandeirismo no Brasil", in *Nóbrega*, Publicação do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1970, p. 8.

⁸ John Hemming, *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760* — Haward University Press, 1978, pp. 487-492. O P. Serafim Leite estima em 2.500.000, o número de indígenas no Brasil daquela época (*Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 238).

⁹ Padre Serafim Leite, S. J., *História da Companhia de Jesus no Brasil, Lisboa, 1938, Tomo I, pp. 19/20.*

¹⁰ *História Geral da Igreja na América Latina, Tomo II, História da Igreja no Brasil*, primeira época, Edit. Vozes, 1979, p. 184.

¹¹ Alvaro de Amaral, *ibid.*

¹² João Capistrano de Abreu, *Capítulos de História Colonial (1500/1800)*, Edição da Soc. Capistrano de Abreu, Tipografia Leuzinger, 1928, p. 242.

¹³ Padre Serafim Leite, S. J., *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil*, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa, 1965, p. 2.

¹⁴ Padre Serafim Leite, S. J., *cit.*, p. 237.

¹⁵ Pedro Calmon, *História do Brasil, século XVIII* — Conclusão, Volume IV, livr. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1959, pp. 1158-1159.

¹⁶ P. Serafim Leite, S. J., *História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo II, p. 3*

¹⁷ P. Serafim Leite, op. cit., p. 3

¹⁸ P. Serafim Leite, op. cit., pp. 4 e 5

¹⁹ P. Serafim Leite, op. cit., p.

²⁰ P. Luiz Gonzaga Cabral, S. J., *Jesuítas no Brasil (século XVI)*, Companhia Melhoramentos de S. Paulo, p. 258.

²¹ P. Luiz Gonzaga Cabral, op. cit., p. 268

²² P. Luiz Gonzaga Cabral, *ibid.*

²³ Joaquim Nabuco, *Centenário Anchiético*, Paris, Aillaud, 1900, p. 397, citado por Luiz Gonzaga Cabral, S. J., op. cit., p. 258.

²⁴ P. Luiz Gonzaga Cabral, op. cit., p. 266.

²⁵ P. Luiz Gonzaga Cabral, op. cit., p. 262.

²⁶ P. Luiz Gonzaga Cabral, op. cit., pp. 76/77

²⁷ P. Helio Abranches Viotti, *Anchieta: O Apóstolo do Brasil*, Edições Loyola, 1980, p. 24 e nota 20.

²⁸ P. Luiz Gonzaga Cabral, op. cit., p. 74.

²⁹ P. Luiz Gonzaga Cabral, op. cit., p. 74.

³⁰ P. Luiz Gonzaga Cabral, op. cit., 1975

³¹ MB, II, p. 150, citado pelo P. Armando Cardoso, S. J., *Nóbrega, Perfil de um Caráter — em Nóbrega*, Publicação do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1970, p. 187.

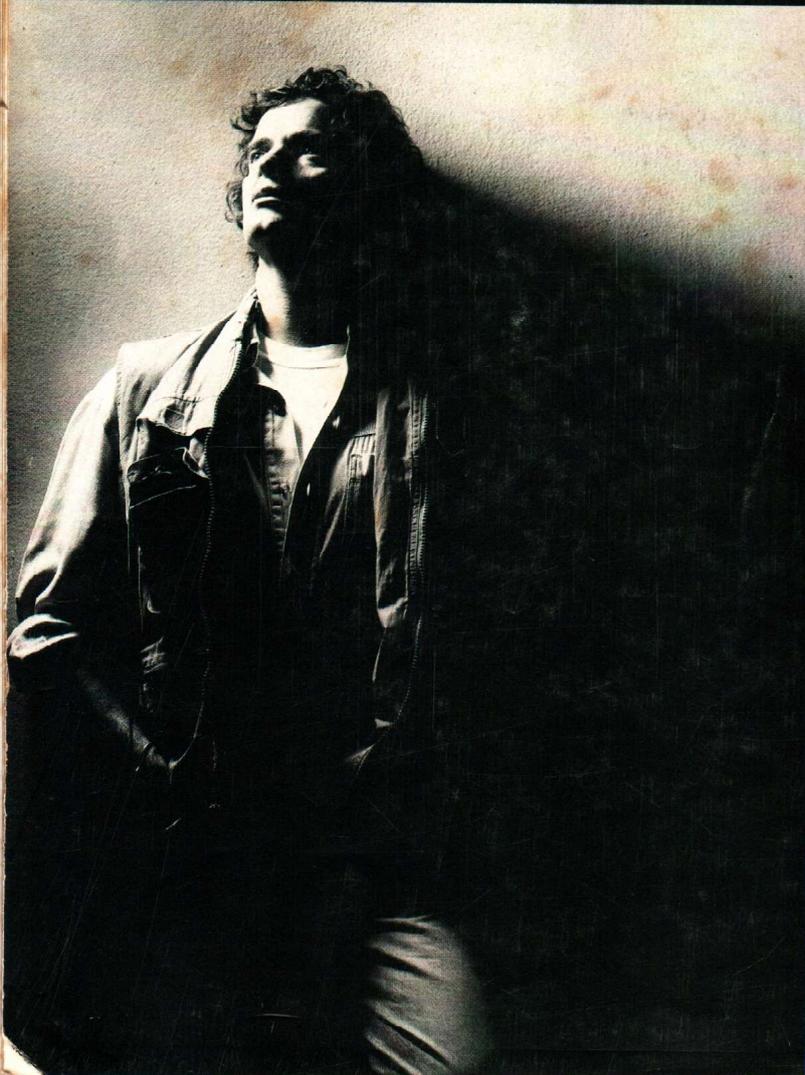
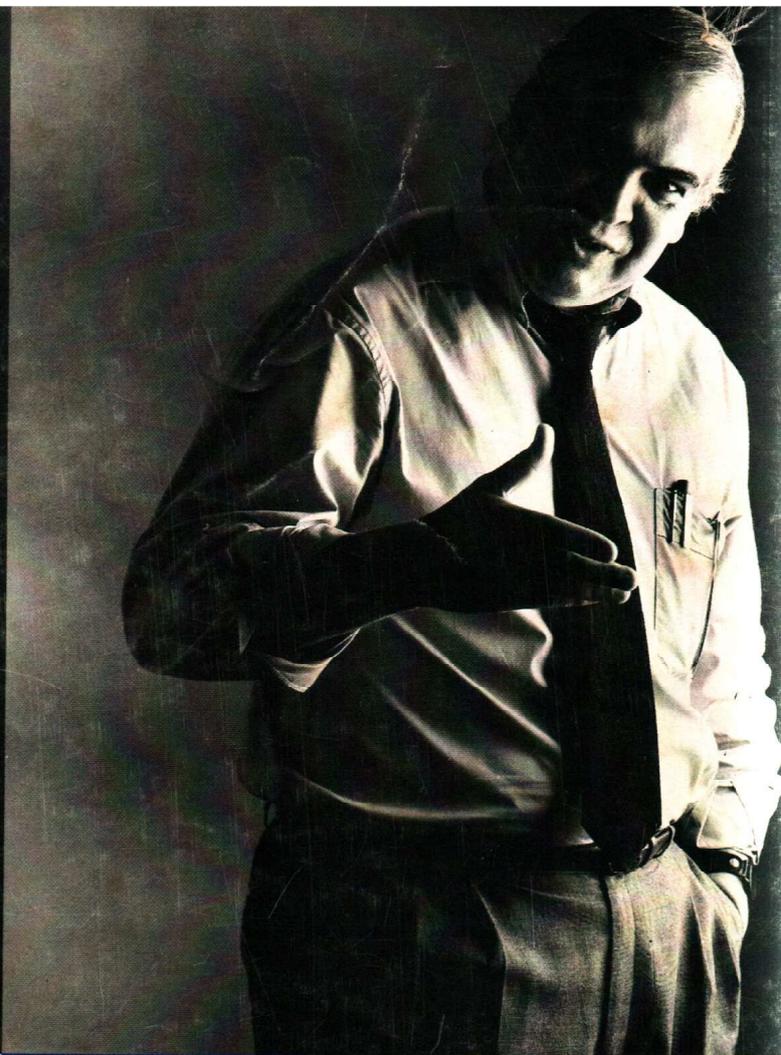
³² P. Luiz Gonzaga Cabral, op. cit., p. 160

³³ S. Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, (234).

SEM
TUDO
AMAR
SERVIR



31 de julho de 1991
V centenário do nascimento
de Santo Inácio de Loyola



Mesmo Sobrenome, Mesmo Banco.

Uma empresária que exige administração competente de sua Carteira de Investimentos.

Um engenheiro sem tempo para filas pede um Banco interligado com a sua empresa.

Um fotógrafo, mais voltado à arte, precisa de um Atendimento Personalizado.

Três irmãos.

Três diferentes razões
para escolher o mesmo Banco,
que soube conquistar a confiança da família.

Novas idéias, antigos ideais.

Banco  Boavista