



A experiência de "obediência" nas *indipetae*

The experience of "obedience" in the *indipetae*

Paulo Roberto de Andrada Pacheco
Centro Universitário Sant'Anna

Marina Massimi
Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

Da análise de algumas cartas *Indipetae*, chegamos a descrever um dinamismo de elaboração da experiência revelador de um *modus vivendi* construído sobre as bases da chamada psicologia filosófica aristotélico-tomista. Com o presente artigo pretendemos apresentar um aspecto desse vivido e suas influências e implicações, tomando como referência os contextos histórico e institucional de produção do gênero de documentos com o qual trabalhamos – correspondência epistolar jesuítica –, bem como o horizonte retórico dessa produção. O aspecto a que nos dedicamos, presentemente, é à "obediência": segundo passo de um dinâmica – a que demos o nome de "experiência de liberdade" – composta de três momentos: "conhecimento de si", "obediência" e "consolação". Como resultado da investigação, identificamos uma forma de compreensão da obediência somente possível na medida da consideração do Homem-Total, na sua unidade bio-psíquico-sócio-espiritual, típica da mentalidade da Antiga Companhia de Jesus.

Palavras-chave: obediência; experiência; Companhia de Jesus; *litterae indipetae*

Abstract

After the analysis of a group of Jesuit letters – *Indipetae* – we are able to describe the dynamism of the elaboration of experience which reveals the *modus vivendi* based on what is commonly known as "Aristotelic-Thomist philosophical psychology". In the present article, we aim at presenting one aspect of this experience and its influences and implications, taking into account the historical and institutional contexts in which this document genre – Jesuit correspondence – is inserted, as well as the rhetorical horizon of such writing. The aspect considered here is "obedience": the second moment of the dynamics we have named as "experience of freedom", a dynamics composed by three moments: "self-knowledge", "obedience", and "consolation". We have concluded that the way of understanding obedience is only possible when we regard the Total Man in his or her bio-psycho-social-spiritual unity, a typical mentality attributed to the Old Society of Jesus.

Keywords: obedience; experience; Society of Jesus; *litterae indipetae*

1. Introdução

No presente artigo, abordaremos um aspecto da experiência de jesuítas dos séculos XVI e XVII. E o faremos no intuito de identificar, na "fase gestacional" da Psicologia, aqueles conceitos que, mais tarde, se tornaram objeto de preocupação desta jovem ciência. A opção pela Companhia de Jesus se deve ao pressuposto de análise que a considera um importante "ator cultural" (Cf. Fabre & Romano, 1999; Massimi, 1995, 1999, 2000, 2001, entre outros), responsável pela construção, transmissão e preservação da cultura luso-brasileira nos níveis antropológico-filosófico e teológico. Nossa preocupação porém deverá, aqui, focalizar a experiência de obediência desses jesuítas, entendida como parte de um dinamismo psicológico mais amplo a que demos, oportunamente, o nome de "experiência de liberdade" (Cf. Pacheco, 2004a).

1.1. As fontes

Nossas fontes primárias foram as chamadas *Litterae Indipetae*: cartas de petição das Índias, escritas por jovens jesuítas dos séculos XVI e XVII (Cf. Massimi & Prudente, 2002;



Pacheco, 2004b). Dado o tamanho do *corpus* documental conservado no *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI) (Cf. Lamalle, 1981), foram-nos necessários alguns recortes significativos: alguns impostos pela própria limitação de documentos a que tivemos acesso, outros impostos pelos limites do método. Optamos por trabalhar com um número reduzido de cartas espanholas, escritas no período do generalato do Padre Cláudio Acquaviva – entre 1581 e 1615: 26 correspondências ao todo (sendo 23 enviadas da Espanha por 23 diferentes jesuítas e 3 enviadas por um mesmo jesuíta espanhol).

Também utilizamos como fontes para esta pesquisa alguns documentos fundadores da Companhia de Jesus: textos representativos do *modus cogitandis* peculiar a esta ordem religiosa (a base filosófico-retórica de seu pensamento) – um dos manuais do Curso Conimbricense (o comentário sobre a *Ética* a Nicômaco) –, e outros textos que representam o *modus operandi* próprio dos jesuítas, na medida em que se configuram como documentos reguladores do seu agir (as normas de espiritualidade e as jurídicas: sendo os *Exercícios Espirituais*, o *Relato* e o *Diário de Moções Interiores*, para as primeiras, e as *Constituições*, algumas *Cartas* e *Textos Fundadores*, para as segundas). Além disso, lançamos mão de alguns textos de espiritualidade dentre os que foram identificados como leitura obrigatória dos noviços da Companhia no período recortado.

Nosso objetivo geral foi evidenciar as categorias filosóficas, teológicas e "psicológicas" que sustentam – nas cartas *Indipetae* – um vivido particular, ou seja, a encarnação de determinadas normas e teorias. Estas categorias emergiram da análise dos *topoi* cultural e institucionalmente determinantes do protocolo formal de redação daquelas cartas. E foi justamente no âmbito do saber sistematizado em torno do que comumente se chama psicologia filosófica aristotélico-tomista, bem como dos estudos dos diferentes gêneros de documentos produzidos neste âmbito (manuais de filosofia, tratados de espiritualidade, cartas etc.) e das pesquisas abrangendo esse saber que se assentou a produção deste artigo (Cf. Chartier, 1991; Giard & Vaucelles, 1996; Longo, 1981; Massimi & Prudente, 2002; Pécora, 1994, 1999, 2001; Tin, 2003).

Na leitura das *Indipetae*, um dos aspectos que mais salta às vistas é a recorrência de lugares-comuns tais como "desejo", "vocação", "martírio", "consolação", termos ou expressões que denotam "conhecimento de si", "consideração", "encomendar", "sentidos", "obediência", "indignidade", sentimento de "filiação", "*ad maiorem Dei gloriam*" ("para a maior glória de Deus" – mote da Companhia de Jesus) e, mesmo alguns menos frequentes, mas bastante significativos, como "razão", "virtude", "alegria" ou "contentamento", "lágrimas", "indiferença", "mortificação", "desengano", "tentação", "paixões" e "experiência", entre outros. Quase sempre estas tópicas vêm qualificadas pelos mais diversos adjetivos.

Trata-se de um uso uniforme desses termos durante todo o período estudado, com variações individuais, mas que não nos permitem nenhuma conclusão acerca do uso ou desuso de determinado *topos* durante um certo período, ou em um certo colégio ou província jesuítica. Mas, é bastante evidente a recorrência das tópicas desejo, vocação e martírio, de maneira geral, e igualmente distribuídas em todo o corpo do texto das cartas (Cf. Massimi & Prudente, 2002).

Além disso, outro aspecto que chama a atenção é o de uma estruturação-modelar do texto das cartas (fundamentada na retórica ciceroniana): há sempre uma *salutatio*, constando, na maior parte das vezes, apenas do usual *Pax Christi & c.*; em seguida, a *captatio benevolentiae*, onde o *indipetente*, normalmente, a fim de docilizar a benevolência do Prepósito Geral, apresenta a motivação da escrita (a visita de um padre procurador, uma carta lida no refeitório, o aumento do desejo, uma conversa que teve, uma pintura que viu etc.) e, sobretudo, é quando faz uso de tópicas tais como desejo, vocação, martírio, indignidade, encomendar e considerar, obediência, filiação etc. Em seguida, na *narratio*, o escritor declara seu desejo (ir para o Japão, trabalhar por amor a Deus, derramar o sangue em terra de hereges etc.) e conta sua história (como, quando e em que circunstâncias começou a desejar, ou porque ouviu falar de algum padre ou santo exemplar etc.), ainda aqui, aparece um relato do processo de discernimento dos espíritos ou, para usar um termo mais propriamente inaciano, do processo de eleição – que consiste em identificar e aderir à vontade de Deus – a que se dedicou o jovem



(mortificações, encomendas e considerações, oferecimentos, exercícios espirituais, jejuns, sacrifícios diversos etc., e os resultados desse discernimento: confirmou-se ou não se confirmou a origem divina do desejo), os *topoi* mais frequentes, portanto, são desejo, vocação, martírio, sentidos (visão e audição, sobretudo), termos e expressões que denotam "conhecimento de si", consolação, encomendar ou considerar (oração e razão: estão quase sempre juntos), indignidade, alegria e/ou contentamento, tentação, indiferença, virtude, razão, imitação, "*ad maiorem Dei gloriam*" e suas variações, obediência, experiência e desengano (importante *topos* da mentalidade barroca, que pode ser entendido como o trabalho de desprender-se das imagens do mundo, e ler o fundo da realidade, até o ponto de tocar a consistência última de todas as coisas: o Criador). Em uma quarta parte, a chamada *petitio*, o *indipetente* explicita seu pedido (é aí que aparecem as súplicas e humilhações, onde ele, se declarando indigníssimo ou inabilíssimo, denota como conhece a si mesmo e não confia nas próprias forças, mas apenas em Deus que lhe deu o desejo); é frequente o uso de lugares-comuns tais como desejo, consolação, vocação, obediência, "*ad maiorem Dei gloriam*" e variantes, martírio, encomendar ou considerar (normalmente seguidos da tópica do uso da razão, ou expressões de "conhecimento de si", como indignidade, falta de virtudes, desengano, lágrimas, sentidos ou alegria), filiação, indiferença e imitação. Finalmente, na *conclusio*, o jesuíta solicitante, algumas vezes manifesta sua disposição indiferente ou obediente face à Vontade de Deus manifesta na vontade do Padre Geral, descreve sua situação pessoal no momento da escrita, dentro da Companhia de Jesus (idade, tempo em que se encontra na ordem, ofícios a que se dedica, estudos que fez ou está fazendo etc.) e se despede como de praxe (se encomendando aos santos sacrifícios e orações de Sua Paternidade), compondo uma *valedictio*; os *topoi* mais presentes nesta parte são: filiação desejo, "*ad maiorem Dei gloriam*", virtude, obediência, indignidade e "conhecimento de si" (normalmente vinculado às descrições que fazem de sua situação no momento da escrita: formação intelectual, trabalhos a que se dedica, idade, saúde e outros termos). Esta estrutura-modelar, notavelmente formal, com necessário e estudado intuito de eficácia, descreve um dinamismo ao qual devemos voltar nossa atenção. É interessante observar que esta estrutura retórica, mesmo obedecendo ao protocolo descrito acima, deixa certa liberdade no uso do espaço dedicado à manifestação do desejo e à petição: trata-se de uma licença que encontra seu suporte no modelo retórico próprio da *ars dictaminis*, tal como regrada nos séculos XVI e XVII. Uma licença que permite sim a elaboração da experiência pessoal de desejo (Cf. Massimi & Prudente, 2002), mas sem denotar o subjetivismo a que seríamos tentados a lhes imputar.

1.2. A análise

Nossa intenção, na pesquisa de doutorado, era reconhecer um vivido: a experiência de liberdade daqueles jesuítas, tornada visível no produto da elaboração que legaram à história através das cartas. Sendo que gostaríamos de olhar justamente para esse vivido, toda análise estrutural arriscaria destruir a dinâmica encarnada nas cartas e, especialmente, tornaria estanque e esquemático o que antes era vida. Nesse sentido, foi muito importante nos depararmos com a carnalidade, como lugar de um dinamismo, onde a discussão filosófica e aquelas normas – seja a institucional, seja a espiritual (arriscamos dizer que são sinônimas) – tivessem tomando corpo e unidade. Essa carnalidade buscada, como vimos em outro momento (Pacheco, 2004b), se manifestava mais evidentemente nos escritos espirituais, onde era possível localizar uma a uma as influências sofridas, quase como que numa genealogia positiva: na medida em que "descreve" uma experiência, marcada por influências peculiares.

Entretanto, nossa pesquisa também não parou nestes documentos, porque ainda que sintéticos, os textos de espiritualidade produzidos pela Companhia de Jesus evidenciam uma estruturação que, dado o caráter prescritivo (e lembremo-nos de que a virtude da descrição é a prescrição), permanecem ainda no âmbito do regrado. O que nos levou a duas hipóteses: ou a regra – seja ela institucional, espiritual ou filosófico-retórica – era um apêndice da vida e deveria ser lida sob o ponto de vista estritamente formal, estrutural e árido (com todas as suas conseqüentes possíveis visadas: os aspectos



políticos, os aspectos econômicos, os aspectos institucionais, os aspectos eclesiais, os aspectos catequéticos etc. que poderiam estar em jogo na produção de tais documentos), ou era a fonte de onde jorrava a vitalidade mesma dos documentos todos com os quais trabalhamos, ou melhor dizendo, de onde jorrava a vida dos homens por trás destes documentos; ou dito de outra forma: era o ponto onde o destino tomava a forma de traços anotados em um *vade mecum*, se encarnava numa companhia, num companheiro de viagem para o *homo viator*.

No nosso entender, porém, há um vivido particular que pode ser identificado nas *Indipetae*, que nos permite mesmo descobrir a vitalidade dos demais documentos. É possível descrever um dinamismo seja no uso dos lugares-comuns elencados, seja na estrutura-modelar retórica das cartas e no fundo normativo de maneira geral. Em que medida esta é uma dinâmica de elaboração de experiência e, sobretudo, se podemos chamá-la de uma "experiência de liberdade", são questões que nos moveram no processo de análise.

Antes de avançarmos com o tema proposto por este artigo, podemos assim resumir a definição a que chegamos do que seja, no vivido elaborado pelos *indipetentes* estudados, a experiência de liberdade: um conhecimento do Bem e do Fim últimos que leva a uma adesão racional, mas não abstrata ou puramente contemplativa, cujo resultado final é a felicidade; uma obediência cujo resultado é a identificação com o corpo institucional da Companhia de Jesus, tendo como consequência a experiência de ser filho verdadeiro da Ordem; o dinamismo de conhecimento de Deus que traz consigo um desejo de imitação, identificação ou adesão, de que se segue uma experiência de consolação.

Vejamos, agora, como aqueles *topoi* elencados no início deste artigo entrariam nesse esboço de definição, a fim de conferir *status* de veracidade, partindo do horizonte de produção dos documentos.

Trabalhamos com três grandes conjuntos de *topoi*, todos evidentemente tendo que ser considerados como unidades dinâmicas filosófico-retórico-institucional-espirituais:

1) Um primeiro que agrupa todos aqueles termos que dizem respeito ao trabalho de "conhecimento de si" a que eram educados os jesuítas (desejo, vocação e também encomendar e considerar, como elementos que dizem respeito ao trabalho de discernimento dos espíritos que está intimamente ligado ao de conhecimento de si, assim como "dar razões" o está na medida em que implica o resultado desse trabalho; entram também os termos experiência, indignidade, inspiração, lágrimas, paixão, sentidos, tentação, virtude) (Cf. Pacheco & Massimi, 2005).

2) Num outro grupo colocamos juntos termos ou expressões que têm como horizonte a "obediência" ou dela necessitam como virtude original (por exemplo, indiferença, obrigação, mortificação, desengano, "*ad maiorem Dei gloriam*", peregrinação, assim como o termo edificação, ou os sentimentos de filiação presentes nas cartas, ou o desejo de imitação e martírio, sempre vinculados à vida de um outro que se torna modelo, ou exemplo: uma experiência-modelo de santidade e perfeição).

3) E o último junta todos aqueles termos que, de alguma forma, se referem ao *topos* "consolação" (alegria ou contentamento e felicidade) (Cf. Pacheco & Massimi, no prelo).

Neste artigo, nos dedicaremos a explicitar o segundo aspecto da dinâmica que descreve a experiência de liberdade, tal como pode ser descoberta na leitura atenta das *Indipetae*.

2. A obediência...

En apres ayant mis les yeux sur les regles, des religions tres-sacrees, j'ay trouvé que la seule obeyssance, estoit le grand chemin Royal par où on doit marcher en la vie commune, qu'un chacun a choisie & fait profession. (Pedro Sanchez, 1607, p. 563)

Lendo as *Indipetae*, é possível encontrar alguns dos termos relacionados ao *topos* da obediência como parte deste dinamismo chamado de experiência de liberdade. Por exemplo, o mote jesuítico se repete em praticamente todas as cartas. A tópica da obediência, também de frequência regular, vem quase sempre vinculada às ideias de filiação, imitação e martírio. E, apesar da importância dada a ela, o *topos* da indiferença não aparece tanto quanto se poderia pensar, mas se pode, assim como se vê no caso do *Relato*



de Inácio (Cf. Marin, 1996), subentendê-la em praticamente todas as cartas. Os demais *topoi*, apesar de praticamente presentes em apenas uma ou outra das cartas, nos interessam, na medida em que podem ser descritos como parte do dinamismo a que nos interessamos.

Quanto à frequência desses lugares-comuns nas partes da estrutura retórica das cartas, observamos que, no caso da *captatio benevolentiae*, a recorrência da tópica martírio é bastante significativa para a conquista da benevolência do destinatário, dado seu caráter evidentemente edificante. É comum também que o *indipetente* faça uso dos termos obediência e filiação com este mesmo objetivo, denotando respeito à decisão de "Vuestra Paternidad".

Será na *narratio*, no entanto, que o *topos* do martírio aparecerá com maior frequência: seja vinculado à imitação de "experiências-modelo" particulares, seja por obediência à vocação dada por Deus, seja por obrigação a fim de pagar com o próprio sangue o mal cometido contra Cristo que derramou de Seu sangue para salvá-lo; em todos esses casos, o martírio aparece como resultado de um trabalho de discernimento dos espíritos, de reconhecimento da origem divina do desejo que sente. Submeter-se a "derramar o próprio sangue" só faz sentido, nesse dinamismo, se for uma ação devidamente arrazoada e deliberada pela vontade, como o meio-termo no caminho para o "fim último da vida": aquela Felicidade a que se destina o homem.

É também nesta parte da carta que o termo indiferença aparece mais constantemente, demonstrando a atenção e a seriedade com que foi realizada a *eleição*: lembremo-nos de que "se a vontade não elege o meio termo, o intelecto de forma alguma impelirá para a acção" (Góis, 1593/1957, p. 261), em outras palavras, se a vontade do *indipetente* não escolhe viver a "indiferença", sua razão não moverá a vontade para agir em direção ao destino identificado como o fim. Falar da indiferença é descrever para o Padre Geral o resultado do trabalho de eleição.

Na *petitio*, por sua vez, os três lugares-comuns que aparecem mais vezes são obediência, "*ad maiorem Dei gloriam*" e martírio. Essa tríade aparentemente paradoxal – se pensada como parte da *petitio* – é sinal de uma experiência de indiferença que se atualiza no concreto de um relacionamento hierarquicamente determinado: a *Indipeta* encontra seu valor de petição, apesar das referências várias à obediência, apenas por que a Vontade de Deus – que não engana – é confirmada pela vontade do superior que, como cabeça da Companhia de Jesus, se esforça por levar à frente o objetivo da ordem – a "nossa vocação" a que tanto se referem os primeiros companheiros de Inácio.

As tópicos mais presentes na *conclusio* são as expressões de filiação: na maior parte das vezes para reafirmar o sentimento de identificação à ordem religiosa, no relacionamento com o Padre Geral.

Mas, como esses lugares-comuns presentes nas cartas podem se relacionar com a obediência? Em que medida essa categoria que assumimos como mais ampla entra no dinamismo descrito como uma experiência de liberdade?

2.1. ... no *modus cogitandi*

A fim de bem compreendermos a maior parte desses termos, especialmente a tópica da indiferença, é preciso que nos remetamos à ideia de "meio-termo". Para tanto, retomemos o *Curso Conimbricense*, onde Manuel de Góis, discutindo a *Ética a Nicômaco* do Estagirita, lança mão deste conceito diversas vezes.

Na sétima disputa, quando trata "das virtudes em geral", o mestre coimbrão justifica o estudo das virtudes, dizendo que "esta disputa tem grande interesse na Filosofia Moral, porque é com as virtudes que nos tornamos bons e por elas as acções ficam honestas e sem elas não se pode alcançar a felicidade, que é o alvo da ciência moral" (Góis, 1593/1957, p. 207). Em seguida, retomando a definição de virtude feita por Aristóteles, no segundo livro da *Ética a Nicômaco*, sexto capítulo, deixa aparecer, pela primeira vez, o conceito de "meio-termo": "Finalmente, a virtude moral, que Aristóteles definiu [...]: *Virtude é o hábito electivo que consiste no meio termo, em relação a nós, regulado pela razão como a regularia pessoa prudente*" (Góis, 1593/1957, p. 209). Para, à frente, ainda definindo "virtude" explicar que "a virtude, de sua natureza, inclina ao acto bom e de nenhum modo ao acto que afasta do



meio termo, regulado pelo juízo de pessoa prudente" (Góis, 1593/1957, p. 213). Vai ser a partir da segunda *quaestione* que Góis (1593/1957) definirá o meio-termo:

Advirta-se que o meio termo ou é constituído segundo a natureza da cousa, ou se toma em relação a nós. *Meio termo segundo a natureza da cousa*, que também se chama meio da cousa, é o que dista igualmente de um e outro extremo, de maneira que o cenário é o meio entre o denário e o binário, porque dista igual número de unidades, de ambos, a saber, quatro. *Meio termo em relação a nós*, é o que, junto a nós, nem excede nem falta; como aquela porção de alimento que convém a Sócrates, segundo o temperamento dele, diz-se meio com relação a ele. Mas, porque nem todos têm a mesma força de temperamento e de calor para cozer, muitas vezes, o que, em confronto com um, obtém o meio, com relação a outro, falta ou excede (p. 217-219).

Apelando a Santo Tomás de Aquino, o autor esclarece ainda que

O bem daquilo que se regula e se mede, está situado na adequação à sua regra. Por isso, como o bem da virtude moral é dirigido pela razão, também se colocará na adequação com a medida da razão. Esta adequação é igualdade ou medida entre o excesso e a falta, isto é, o meio termo (Góis, 1593/1957, p. 213).

Na *disputatio* oitava – "Da Prudência" – tratando dos atos da prudência e de suas partes, diz que são três os atos da prudência: inquirir os meios para conseguir determinado fim, julgar que meios melhor podem conduzir ao fim estabelecido e "ordenar ou imperar para que se cumpra o que foi julgado" (Góis, 1593/1957, p. 261). Góis (1593/1957) afirma que este último ato é próprio da razão que dirige a vontade para a execução. E como "*lex est formaliter directio, & regula, dirigere vero pertinet ad intellectum*" (Góis, 1593/1957, p. 263), esclarece-se com isto que, para a filosofia moral da segunda escolástica, quem dirige finalmente a vontade para um fim eleito antes – *directio & regula* – é o intelecto: e a moção será adequada na medida em que se conformar à regra ou virtude moral que é formulada pela razão – o meio-termo, portanto.

Assim, a regra não é, de fato, apenas uma formalidade árida, já que existe uma vida por trás daquilo que regula: a vida mesma que inquiri, julga e ordena, visando um fim... que, no caso de nossos *indipetentes*, não é apenas *um* fim qualquer, mas coincide com *o fim último* de suas vidas e vocação.

2.2. ... no *modus operandi*

Quanto à indiferença, devemos dizer que é um ideal fundamental no perfil do autêntico jesuíta. De fato, se nos baseamos na compreensão que o texto dos *Exercícios Espirituais* oferece – especialmente no *Princípio e Fundamento* – e nas leituras de Verheecke (1984) e O'Malley (1999), se compreenderá que a indiferença é o que permite a ligação primeira do jesuíta ao fim transcendente que ele descobre no exercício de "conhecimento de si" e, nesse sentido, se opõe a toda desordem afetiva que o afaste desse fim último.

Segundo Massimi e Prudente (2002), a indiferença é uma "virtude existencial" necessária para que os jesuítas vivessem conformes à vontade de Deus, e "consiste na mortificação do desejo imediatamente experimentado; sendo que a confiança em Deus deve ser acompanhada por uma igual desconfiança de si mesmo" (p. 46). Assim, é a conformidade com a vontade de Deus que é facilitada, dinamizada ou permitida por essa a que preferimos dar o nome de experiência do meio-termo.

Por isso, a constante insistência quanto à indiferença, tanto nos textos normativos, quanto nos filosófico-retóricos (1) ou espirituais-práticos da Companhia de Jesus: ela permite que o jesuíta se atenha àquilo que não o pode enganar – a vontade de Deus –, se afastando daquilo que, muito frequentemente, o engana – o desejo mal ordenado (2). Em carta enviada a Isabel Roser, em 10 de novembro de 1532, Inácio usa o mesmo



termo num contexto bastante significativo: respondendo a três cartas de sua amiga de Barcelona, nas quais a autora relata uma doença porque passou e algumas injúrias e calúnias que vinha sofrendo, Inácio apela para a indiferença para explicar que a doença ou as calúnias podem ser acolhidas de forma mais condizente com nossa humana condição, desde que vistas sob a luz da vontade de Deus:

Sua segunda carta me fala da longa e penível doença pela qual passou e da grande dor de estômago que lhe resta ainda. [...] Quando penso que por meio destas provas Deus visita as almas que Ele ama mais, não posso mais sentir nem tristeza nem dor. Porque penso que um servidor de Deus sai de uma doença meio doutor na arte de dirigir e ordenar sua vida para a glória e para o serviço de Deus nosso Senhor. [...] Na sua terceira carta, você me relata as quantas malícias, armadilhas e calúnias lhe cercam de todos os lados. Nada disso me espanta. Pior que isto não me espantará. Porque o momento onde sua vontade se decidiu e onde suas forças tenderam para glorificar, honrar e servir a Deus nosso Senhor, era já declarada a guerra contra o mundo, erguido o estandarte contra o século e estava já disposta a desprezar as grandezas para abraçar a baixeza, decidida a aceitar indiferentemente elevação e abaixamento, honra e desonra, acolhida ou recusa, numa palavra, glória do mundo ou todas as injúrias do século. Não podemos fazer caso das afrontas sofridas nesta vida, quando elas não passam de palavras; todas juntas não conseguiriam arrancar-nos um cabelo. As palavras de duplo sentido, vilãs e injuriosas, não causam nem mais pena nem repouso quando as desejamos assim. Se nosso desejo é viver perfeitamente honrados e na gloriosa estima de nosso próximo, não nos será possível estar bem enraizados em Deus nosso Senhor e seremos, então, infalivelmente feridos quando as afrontas se apresentarem (Loyola, 1510-1556/1991, p. 635, tradução nossa).

Não se trata de uma resignação ou aceitação do sofrimento *per se*. Mas, se trata de um olhar para tudo o que acontece – sejam honras ou desonras, sejam injúrias ou glórias, sejam palavras baixas ou não – que vê epifania onde só há inconsistência. A indiferença, nesse caso, é uma experiência que, nos *Exercícios Espirituais* (3), encontra seu paralelo no trecho em que Inácio distingue os “Três tipos de humildade”, apresentando esta virtude com “graus” de aprofundamento de uma progressiva realização do ideal de identificação com Cristo. Assim, humilde, Inácio acredita que o jesuíta pode se fazer plenamente indiferente a seu desejo imediato, seu desejo mal ordenado, mal considerado; e, conseqüentemente, mais atento apenas ao horizonte último para o qual foi criado, como diz o *Princípio e Fundamento* e repete o *Exercício 179*:

É preciso ter presente o fim para o qual sou criado, que é louvar a Deus nosso Senhor e salvar-me. Deste modo, achar-me indiferente, sem qualquer afeição desordena, e emodo que não esteja mais inclinado nem apegado a assumir a coisa própria ou a deixá-la. Mas que eu fique como o fiel da balança, pronto para abraçar o que sentir ser maior glória e louvor de Deus nosso Senhor e minha salvação. (Loyola, EE. 179) (Loyola, 1544-1548/2002, p. 75).

A indiferença é fator de distinção da ordenação dos afetos: se o homem é criado para “louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor”, ou “para a maior glória de Deus”, é pois criado para reconhecer e ajudar às almas a também reconhecerem a Presença



efetiva de Deus em toda a realidade, indiferentemente da qualidade desta. Viver a indiferença, como o dissemos antes, é viver uma atenção à raiz da realidade, é viver um progressivo sair da ilusão de realidade na qual o homem, por seus afetos desordenados, está inicialmente imerso, para chegar à realidade mesma, que é Sinal de Deus e é ordenada a um fim glorioso.

Ainda no texto dos *Exercícios Espirituais*, mas desta vez partindo para a relação entre a indiferença e o processo de eleição a que se dirigem os exercícios, Inácio, na "Primeira maneira para fazer uma sã e boa eleição", descreve, numa sequência de pontos, um raciocínio acerca do modo de se eleger. Segundo ele, primeiramente, é necessário que o exercitante represente para si mesmo a coisa sobre a qual deseja fazer eleição; em seguida, atento ao fim para o qual foi criado, deve se colocar indiferente; o passo seguinte é pedir a Deus que sua vontade se mova no sentido do que é mais justo, refletindo bem e inteligentemente sobre tudo o que se apresentar; depois, deve considerar, refletindo, as vantagens e proveitos, sempre *ad maiorem Dei gloriam*; para, em seguida, ver para qual lado a razão inclina mais e, então, eleger; finalmente, deverá oferecer a eleição a Deus.

Eleger, mais que fazer escolhas conforme um desejo particular, é, deliberadamente, se lançar ao *continuum* que, partindo do conhecimento de si, passa pelo conhecimento da vontade de Deus, para chegar à sua atualização na vida pessoal: o jesuíta, indiferente ao modo e às condições de realização da vontade de Deus, se faz instrumento da glória de Deus, se torna um modelo imitável, na medida em que também imita o exemplo de realização de sua própria humanidade – o próprio Cristo –, tornando-se, finalmente, alguém em quem se pode reconhecer a "Majestade Divina" mesma: *divinae naturae consortes*.

Daqui provém a ideia de imitação ou mesmo a de martírio que aparecem em algumas cartas. Mas, não se trata apenas de imitar a Cristo (4): também os modelos ideais de santidade da Companhia e da Igreja são objetos desse desejo de imitação, como por exemplo o são o próprio Inácio de Loyola, Francisco Xavier, alguns missionários e mártires da Companhia, ou Santo Atanásio etc. Na medida em que esses homens não só se conformaram ao ideal jesuítico, mas também ao ideal da Igreja, suas vidas se tornam tipos perfeitos para a imitação. Nesse sentido, cabe mesmo lembrar que essa é uma tendência própria da renascença (Cf. Mozzarelli & Zardin, 1997; Massimi & Prudente, 2002), que é assumida com entusiasmo pelos jesuítas (Cf. Iparraguirre, 1964; Guibert, 1941) que encontram em suas fileiras um número cada vez mais crescente de santos mártires, no período do Generalato do Padre Acquaviva. Trata-se sempre de santos homens que levaram a termo o chamado de Deus para suas vidas, sua vocação.

Outro aspecto importante quanto a este *topos* aparece na sua relação com a obediência propriamente dita. Em 01 de junho de 1551, escrevendo uma espécie de tratado sobre o reitorado ao então reitor do Colégio de Coimbra – Urbano Fernandez –, Inácio, pelas mãos de Polanco, lembra a importância de se ser indiferente na obediência:

Ele [Inácio] deseja, nos membros da Companhia, a renúncia de sua vontade pessoal e a indiferença para tudo aquilo que lhes será ordenado. Seu exemplo habitual é a bengala do velho, que se deixa manobrar inteiramente pela conveniência de quem a usa, ou ainda o exemplo do cadáver que vai, sem repugnância alguma, para onde o levam e não para onde quer. Tendo, sempre, o hábito de se informar acerca das inclinações (para o estudo, por exemplo, ou para uma outra maneira de servir), [a Inácio] agrada aplicar ao estudo aqueles que só tem afeição particular para a execução da vontade de Deus nosso Senhor, interpretada pela obediência, mais que aqueles que teriam um grande desejo de estudar (Loyola, 1510-1556/1991, p. 783, tradução nossa).

Aqui se vê como a indiferença é critério importante para a escolha de um jesuíta para determinado serviço: é escolhido somente aquele que tem "afeição particular para a execução da vontade de Deus nosso Senhor, interpretada pela obediência". Neste



contexto, a indiferença é uma abertura, no relacionamento com a figura que ocupa o lugar de autoridade, cheia de razoabilidade e discernimento, sobretudo porque o jesuíta, quanto ao que se refere a este exercício, é educado a uma atenção à misteriosidade significada na ordem do Superior.

Vejamos agora como a experiência-modelo de Inácio atualiza a experiência do meio-termo. No *Diário de Moções Interiores* podemos identificar algumas passagens que apontam claramente para um vivido particularmente compreendido como indiferença; por exemplo neste trecho escrito no dia 08 de março de 1544:

Começando a missa, e durante todo o tempo, muita devoção interior e calor espiritual, e não sem lágrimas, e com uma persistência de devoção e disposição a chorar. Nesses intervalos de tempo, ainda que eu tivesse a intenção de não levantar os olhos da inteligência e de me esforçar por ser contente por tudo, rezando mesmo para que, à igual glória de Deus, ele não me visitasse com as lágrimas, acontecia que a inteligência ia para o alto instintivamente e me parecia ver alguma coisa do ser divino, o que, em outras vezes, quando eu o queria, não estava em meu poder (Loyola, 1510-1556/1991, p. 354, tradução nossa).

Alguns dias mais tarde, nova descrição, esta do domingo, dia 16 de março de 1544:

Antes e durante toda a missa, muitas lágrimas; a devoção e as lágrimas dirigidas a uma ou outra Pessoa [da Santíssima Trindade]; sem visões claras ou distintas. Feita a oração no quarto, antes da missa, para que me seja dada a graça do respeito, da reverência e da humildade e, quanto às visitas ou às lágrimas, que elas não me sejam dadas, se igual fosse o serviço de sua divina Majestade, ou para que eu gozasse de suas graças e visitas puramente, sem nada de meu próprio interesse (Loyola, 1510-1556/1991, p. 359, tradução nossa).

Nos dois trechos, podemos perceber como ao fundador interessava mais o "serviço de sua divina Majestade" que as experiências de consolação imediatas que vinha fazendo no momento em que anotava em seus diário.

Nas *Constituições* (Loyola, 1559/1997) (5), o termo indiferença também comparece. A primeira vez vem vinculado à tipologia de candidatos a ingresso na Ordem. Segundo o texto, há os que fazem profissão na Companhia e emitem quatro votos solenes (apenas os candidatos "de instrução suficiente" – Const. §10 (idem, p.42)), há os coadjutores espirituais ou temporais (que "devem fazer três votos simples de obediência, pobreza e castidade, sem fazer o quarto voto de obediência ao Papa, nem outro voto solene" – Const. §12, (idem, p. 42), os que são recebidos como estudantes ("quando parecem ser capazes e têm as outras qualidades que convêm aos estudos; assim, poderão, depois de terem sido instruídos, entrar na Companhia como professores ou como coadjutores, segundo se julgar conveniente" – Const. §14 (idem, p. 42)), e finalmente existem aqueles que "se aceitam sem que seja determinado aquilo para que serão aptos com o tempo" (Const. §15 (idem, pp. 42-43)), que são os chamados indiferentes.

Na sequência, o texto jurídico, no Capítulo 8 – "Outro exame para os indiferentes" – do *Exame Geral*, reza o seguinte:

A fim de melhor conhecer aquele que deve ser examinado enquanto indiferente, e a fim de que se aja de um lado e de outro com mais conhecimento e clareza em nosso Senhor, se lhe informará e advertirá que em nenhum momento nem por nenhum meio ele pode ou deve 'buscar ou tentar' [No entanto, quando uma coisa lhes pareça com persistência para uma maior glória de



Deus nosso Senhor, eles poderão, depois de terem rezado, propor simplesmente ao superior e colocá-la inteiramente sob o seu julgamento, sem buscar nada diferente em seguida], direta ou indiretamente, ter na Companhia um grau superior que um outro, não mais o de professo ou de coadjutor espiritual que o de coadjutor temporal ou estudante. Mas, abrindo-se a uma total humildade e a uma total obediência, deve deixar todo o cuidado de si, e a escolha de seu emprego ou de seu estado, a seu Criador e Senhor e, em seu nome, e por seu divino amor e respeito, à Companhia ou àquele que for seu Superior (Const. §130). [...]

Estando assim advertido, se lhe perguntará se é perfeitamente indiferente, calmo e preparado para servir a seu Criador e Senhor em não importa qual emprego ou serviço, segundo aquilo que a Companhia ou seu superior lhe ordenar. Se lhe perguntará igualmente, no caso em que a Companhia ou seu superior lhe queira para sempre somente em empregos baixos e humildes (ele, se devotando à salvação de sua alma), se ele está pronto a passar todos os dias de sua vida nestes empregos baixos e humildes para o bem e o serviço da Companhia, crendo, por meio disso, servir e louvar seu Criador e Senhor, fazendo todas as coisas por amor e reverência de Deus (Const. §132).

Se ele está plenamente contente em nosso Senhor de tudo o que foi dito, poder-se-á informá-lo e examiná-lo sobre o resto, pelo menos de alguns ou de todos os exames dos quais se falou, segundo o que parecer mais conveniente. Assim, as duas partes estarão contentes e satisfeitas, e agirão em tudo com uma maior clareza; todas as coisas estando conduzidas e ordenadas em vista de um maior serviço e de um maior louvor de Deus nosso Senhor (Const. §133). (Loyola, 1559/1997, pp. 69-70).

Aqui, notamos a relação entre a indiferença, a humildade e a obediência: o candidato indiferente deverá se submeter à obediência, seguro de que sua vida será empregada "para a maior glória de Deus". A satisfação e a alegria que experimentarão as duas partes (o indiferente e a Companhia) serão o critério demonstrativo da realização da vontade de Deus finalmente.

Mais à frente, no texto das *Constituições*, no Capítulo 3 ("Quando se vai de própria iniciativa a uma região ou a outra"), da 7ª Parte ("O que concerne às relações com o próximo daqueles que já foram admitidos no corpo da Companhia, quando se os reparte na vinha de Cristo nosso Senhor"), declara-se:

Aqueles que vivem sob a obediência da Companhia não têm nenhum direito de intervir, nem direta nem indiretamente, nas missões que lhes concernem, quer sejam enviados por Sua Santidade ou pelos superiores em nome de Cristo nosso Senhor. Sempre, aquele que será enviado a um grande país tal como as Índias ou outras províncias, sem que nenhuma região lhe seja especialmente delimitada, pode parar por mais ou menos tempo num lugar ou outro, e, depois de ter considerado todas as coisas, se encontrando indiferente na sua vontade e depois de ter feito oração, pode ir a qualquer lugar onde julgue mais oportuno para a glória



de Deus nosso Senhor (Const. §633). (Loyola, 1669/1997, pp. 199-200).

Este trecho impressiona pela liberdade de ação que é permitida ao indiferente: "pode parar por mais ou menos tempo num lugar ou outro", "pode ir a qualquer lugar". Em última instância, livre das afeições desordenadas, o jesuíta indiferente se torna, paulatinamente, protagonista responsável da glória de Deus. Esta espécie de permissividade é outorgada àquele que de tal forma se identifica com o corpo da Companhia, de tal forma se identifica, portanto, como companheiro de Jesus, que ao fim quase se confunde com o Cristo obediente: trata-se da experiência de filiação tanto prefigurada pela norma, como querida pelo jesuíta desenganado.

Nesse sentido, o *Relato* do Peregrino Inácio é bastante significativo. Apesar de o *topos* indiferença não constar uma única vez sequer, é interessante notar como Inácio se portava ante o desejo que sentia e a maneira de realizar esse desejo: por exemplo, na decisão de ir a Jerusalém. Tendo encontrado dificuldade em permanecer em Jerusalém, em 1523, Inácio que andava com a certeza de que Deus queria que estivesse ali, resolve sair furtivamente do grupo de peregrinos a fim de rever a pedra de onde Cristo ascendeu aos céus. Pelo que consta, Inácio precisava ter clara a posição dos pés de Jesus (de que lado se encontrava o pé esquerdo e de que lado o direito) impressos na pedra (segundo a tradição, ficaram impressas duas marcas na pedra), a fim de ler nelas algum sinal positivo da vontade de Deus. Mesmo que todos os sinais anteriores (a negação do Provincial dos monges responsáveis por alguns dos lugares santos e a ameaça de excomunhão, os perigos de andar sem um guia turco, a interdição de entrar no Monte das Oliveiras para ver as pegadas de Cristo etc.) mostrassem claramente a impossibilidade de permanecer e a necessidade de ir-se, Inácio manteve firme o desejo de permanecer, baseado na certeza a que chegou a partir da autorização do Papa e da chegada a Jerusalém, não obstante tudo o que havia conspirado até então para que não chegasse. Haveria para ele, portanto, algo ali que o Senhor queria lhe dizer. O que nos parece antes uma teimosia ou mesmo uma desobediência, na experiência-modelo de Inácio pode ser entendido como indiferença desde que se compreenda o movente que está por trás desta atitude: conhecer a vontade de Deus e ajudar as almas. Nesse sentido, ele se encontra verdadeiramente indiferente, na medida em que não tem medo do que se apresenta como obstáculo, mas vai até o fim do mínimo sinal que encontrou (6).

É essa mesma atitude que o move logo após sua conversão, quando decide sair como soldado em defesa de Cristo e vai se preparando desde Manresa até Paris, se dedicando aos estudos, enfrentando as acusações da Inquisição de que era um *alumbrado* (7), aplicando os *Exercícios Espirituais*, entabulando conversas devotas e edificantes: é indiferente a maneira como realizará o desejo inicial de ajudar as almas e permitir a maior glória de Deus, o importante é que em tudo se realize esse desejo até o fim. Esse mesmo desejo que fica, dia após dia, mais claro, na atenção aos sinais que lhe são dados pela realidade: encontros que faz, intuições que tem, graças que recebe, compreensões e visões que tem etc. Em Inácio, a indiferença é experimentada até as últimas consequências, até o ponto em que, parafraseando São Paulo, se pode dizer que Inácio vive, mas não ele, é Cristo quem vive nele. A indiferença, como o afirma Fernandez-Martos (1991), em Inácio, é diferenciação e identificação: diferenciação da realidade e identificação total com Cristo.

Entre os textos de espiritualidade, aparece, por exemplo em Nieremberg (1631/1657) a seguinte referência ao conceito de indiferença:

Existe portanto esta diferença entre as coisas que nos pertencem e as que dependem da Fortuna: aquelas são livres, e estas não o são. É por isso que, se nós queremos nos conservar esta rara vantagem de depender apenas de nós mesmos, devemos ter por indiferente o que não está em nada sobre o nosso poder; certamente, assim, saberíamos evitar nos tornar escravos; nossa paixão será nossa servidão; ela será o título em virtude do qual passaremos inteiramente ao



poder de outros (p. 147, tradução nossa)

Em outra de suas obras – *Vida Divina e caminho real de grande atajo para la perfección* – Nieremberg (1640/1957) afirma no Capítulo XX (que se chama "Como se conhecerá a vontade divina para cumpri-la em tudo, endereçando sem enganos nossas obras a Deus"):

Temos que procurar uma grande indiferença, não inclinando o afeto mais a uma coisa que a outras; porque muito facilmente o juízo encanta-se diante de qualquer afeição menos ordenada, e fica perturbado no conhecimento da verdade, arriscando-se a abraçar um engano. [...] Para chegar a esta indiferença a pessoa deverá se propor sempre o fim para que foi criado, e se lembrar de que todas as demais coisas são meios para alcançar esse fim, que é a glória de Deus e o cumprimento de seu santíssimo querer; e suposto que são meios, não terão razão de querer-se ou amar-se, senão enquanto conduzem para o que são. De onde se tira que temos de estar indiferentes para quaisquer coisas, e inclinarmo-nos a elegê-las ou querê-las somente na medida em vemos que nos levam a nosso fim e a cumprir a vontade de Deus; porque faltando estas, falta a razão do querer (p. 57, tradução nossa).

Entram em jogo nesta descrição de indiferença, *topoi* importantes descritos anteriormente (Cf. Pacheco & Massimi, 2005) ou a eles relacionados (como juízo, conhecimento da verdade, vocação), além de um encadeamento dos termos que analisamos aqui.

Num capítulo anterior da mesma obra (denominado "Os graus da pura intenção necessários para cumprir em tudo a vontade de Deus"), Nieremberg (1640/1957) explica que é necessária a "indiferença acerca das obras para fazer estas ou aquelas, deste modo o daquele outro" (p. 56, tradução nossa), porque, segundo ele, "se o coração se apegar a alguma coisa, não vai todo puro, principalmente nas obras indiferentes e que são conformes à inclinação da natureza" (p. 56, tradução nossa). Indica, nesse sentido, a importância da experiência do meio-termo para uma progressiva conformidade à natureza humana, ou, nos termos por ele utilizados, uma conformidade ao "fim para que foi criado", ou seja, "o cumprimento do santíssimo querer" de Deus.

Mais à frente, tratando do "Quanto importa a obediência para a mortificação, pureza de intenção e conformidade com a vontade de Deus", num trecho anteriormente apresentado, Nieremberg descreve as boas consequências de uma estima pela obediência: a mortificação, o aproveitamento espiritual etc.:

De tudo o que foi dito, temos que aprender uma incomparável estima da virtude da obediência, virtude riquíssima e poderosa para encher um coração de bens espirituais e fartá-lo de grandes merecimentos; virtude poderosa para uma alma subir à grande perfeição em breve tempo. Ela é uma vida de anjos que têm a ocupação de fazer a vontade de Deus, significada por seus superiores; ela é uma perfeita imitação do Filho de Deus; ela é a quietude das paixões; ela é o descanso do coração; ela é o sossego da alma, ela é o vôo para o Céu; ela é a causa de aproveitamento espiritual, ela é o atalho da perfeição (p. 70, tradução nossa).

Impressiona, porém, a moderação com que Inácio fala acerca dos exercícios de mortificação. Por exemplo, em uma carta, enviada de Roma no dia 20 de setembro de 1548 ao ainda então duque de Gandía, Francisco de Borja, Inácio chama a atenção do amigo quanto às longas e penosas mortificações a que vinha se dedicando. O ponto de partida de Inácio é sua própria experiência, oferecendo a Borja a substância mesma de uma mística da boa medida e da ponderação interior. O tom caridoso da carta, de fato, é bastante significativo: Inácio começa apontando o valor da ascese de Borja até chegar a



enumerar algumas regras que melhor norteassem as boas intenções do duque. Trata-se de uma atenção ao outro que nasce da própria atenção aos movimentos produzidos em sua alma no percurso que seguiu até chegar onde chegou. Seu primeiro pedido, na carta, é que Borja diminua pela metade o tempo dedicado aos exercícios ascéticos e dedique a outra metade ao estudo. Em seguida, comentando quando escreve sobre os jejuns e abstinências, Inácio lembra que "seria necessário, 'para nosso Senhor', conservar e fortificar o estômago e as outras forças naturais e em nada as debilitar", porque "devemos, com efeito, amar e cuidar de nosso corpo na mesma medida em que ele obedece e ajuda a nossa alma". Quanto às macerações corporais, o fundador pede ao nobre companheiro que deixe de lado tudo o que possa "derramar uma só gota de sangue", e se ocupar mais do "Senhor de todos", buscando "uma iluminação ou bem de lágrimas, seja que se chore sobre seus próprios pecados ou sobre aqueles de outros, seja que se encontre nos mistérios de Cristo nosso Senhor na sua vida terrestre e na outra, ou ainda na contemplação e amor das Pessoas divinas" (Loyola, 1510-1556/1991, p. 735, tradução nossa). E continua, já no fim da carta:

Não importa qual desses 'dons santíssimos' deve ser preferido entre todos os atos de penitência corporal, dado que são bons na medida em que têm por objeto a obtenção desses dons ou 'uma parte' deles. Não quero dizer que devamos 'somente' os buscar para nos comprazermos neles ou neles nos deleitarmos, mas, convencidos no fundo de nós mesmos que sem eles nossos pensamentos, nossas palavras e nossas obras misturadas, frias e agitadas, para que se tornem quentes, claras e justas para o maior serviço de Deus, devemos desejar esses dons, tudo ou parte, e essas graças espirituais, na medida em que podem nos ajudar para a maior glória de Deus (Loyola, 1510-1556/1991, p. 737, tradução nossa).

Daqui coligimos um importante aspecto da *formas mentis* do jesuíta quanto a este aspecto: a mortificação, exercício para que se alcance o verdadeiro aproveitamento e se caminhe mais diretamente no rumo do Reino dos Céus, na experiência espiritual da Companhia, tem como modelo de autoridade a vida de Inácio. Sem o exercício da virtude da obediência – forma de seguimento cheia de razões –, correr-se-ia o risco de uma dedicação a formas de mortificação humana e institucionalmente inadequadas. De fato, o texto da *Summa* aponta claramente essa questão quando adverte:

Eis o que pudemos explicar sobre nossa profissão numa sorte de rascunho. Nós o fazemos agora para informar sumariamente por este texto escrito àqueles que nos interrogam sobre nosso gênero de vida e também àqueles que virão depois de nós, se Deus quer tenhamos sempre imitadores neste caminho. Tendo nós mesmos experimentado que este caminho comporta numerosas dificuldades, julgamos oportuno advertir a estes que não caíam sob pretexto de bem, nos dois perigos que evitamos. O primeiro: não impor aos companheiros, sob pena de pecado mortal, jejuns, disciplinas, ir onde quer que seja com os pés descalços ou a cabeça descoberta, vestimentas de tal cor, regimes particulares de alimentação, penitências, cilícios e outras mortificações corporais. No entanto, não impedimos isto porque o condenamos (8), já que o louvamos e o admiramos bastante entre aqueles que o praticam, mas somente porque não queremos que os nossos sejam esmagados por tanto peso acumulado, ou que encontrem nisso pretexto para deixar de lado as



atividades que nós nos propomos realizar. Cada um poderá, entretanto, se o Prepósito não impedir, se dedicar com devoção às mortificações que saberá lhes serem necessárias ou úteis. O segundo: ninguém seja recebido nesta Companhia a não ser depois de ter sido *primeiramente* longa e cuidadosamente experimentado, e quando se tiver constatado que é prudente em Cristo e se distingue por sua doutrina ou por sua *santidade de vida* (Loyola, 1510-1556/1991, p. 304, tradução nossa).

Não obstante este aviso, Inácio, alguns anos antes da redação definitiva da *Summa*, escrevia a sua confidente Teresa Rejadell, aos 18 dias de junho de 1536, dizendo que, entre as armas usadas pelo "Inimigo da natureza humana", poder-se-ia localizar o medo da mortificação ou das penitências: apresentando-nos a dureza de uma vida mortificada, o Inimigo desvia nosso olhar "das consolações tão numerosas concedidas habitualmente pelo Senhor quando seu novo servidor ultrapassa todas estas dificuldades, escolhendo querer sofrer com seu Criador e Senhor" (Loyola, 1510-1556/1991, p. 643, tradução nossa).

De forma que, então, fica clara a posição de Inácio acerca do costume de se impor penitências e mortificações várias: não se trata, de fato, de um antagonismo *tout court*, mas de uma preocupação sincera com os possíveis resultados de tais exercícios num corpo que em tudo deveria se dispor a trabalhos tão exigentes. É, pois, preciso sim um certo desvelo no caminho da perfeição, sempre porém com um atenção a regradar-se com a ajuda da obediência ao confessor ou a um Superior (Cf. Const. §300). (Loyola, 1559/1997, pp. 114-115).

Também as "Adições para melhor fazer os exercícios e para melhor encontrar o que se deseja", nos *Exercícios Espirituais*, retoma longamente a questão das mortificações ou penitências, diferenciando-as entre internas e externas: as primeiras, aquelas que permitem ao exercitante uma atenção aos movimentos da alma durante a oração, bem como uma aflição pelos próprios pecados, até o ponto de se dar "o firme propósito de não cometer nem este nem outros quaisquer" (EE. 82) (Loyola, 1544-1548/2002, pp. 45-46); as segundas, aquelas que respeitam aos movimentos das paixões e da sensibilidade, e consistem num "castigo pelos pecados cometidos" (idem). Quanto às últimas, Inácio dedica três exercícios para descrevê-las: 1) as penitências que concernem à alimentação (EE. 83); 2) as que concernem ao sono (EE. 84) e 3) as que concernem ao castigo da carne, infligindo "dor sensível" (EE. 85). Em seguida, sublinha:

As penitências exteriores se fazem principalmente em vista de se obter três efeitos: 1. Para a satisfação dos pecados passados. 2. Para vencer-se a si mesmo, quer dizer para que a sensibilidade obedeça à razão e que todas as partes inferiores sejam bastante submissas às superiores. 3. Para buscar e encontrar alguma graça ou algum dom que se queira o se deseje; como, por exemplo, se se deseja ter uma contrição interior de seus pecados, ou chorar abundantemente sobre eles ou sobre as penas e dores que Cristo nosso Senhor suportou na sua Paixão, ou resolver alguma dúvida na qual se encontra (EE. 87). (Loyola, 1544-1548/2001, p. 47).

É interessante, antes de avançarmos, verificarmos como na vida de Inácio, de fato, se deu o caminho na mortificação. No *Relato*, P.e Luis Gonçalves da Câmara, quando narra a peregrinação do Fundador rumo a Montserrat, escreve:

Neste caminho lhe aconteceu uma coisa que será bom escrever para que se compreenda como nosso Senhor se comportava com esta alma que era ainda cega, se bem que desejasse O servir em tudo que ela pudesse conhecer. E assim ele decidiu fazer grandes penitências, tendo em vista apenas o desejo de satisfazer seus



pecados sendo o mais agradável possível a Deus [...]. E assim, quando se lembrava de alguma penitência que os santos haviam feito, ele se propunha de fazê-la e, às vezes mesmo, mais. E ele encontrava toda sua consolação nestes pensamentos, não considerando nenhuma coisa interior e não sabendo o que eram humildade, caridade, paciência ou discernimento para reger e medir estas virtudes. Mas toda sua intenção era de fazer grandes obras exteriores porque os santos haviam-nas feito para a glória de Deus, sem considerar nenhuma circunstância mais particular (Loyola, 1510-1556/1991, p. 1025, tradução nossa).

No percurso de conversão de Inácio, nesse primeiro momento, o exercício das mortificações era ainda pouco regrado pela razão, mas suficientemente marcado pela imitação, o que, de alguma forma impedia que incorresse em erro grave ou que causasse a si mesmo dano grave a sua saúde física e mental. No entanto, sabe-se que, durante toda a sua vida, Inácio se preocupou em penitenciar-se de uma ou outra forma (seja interior como exteriormente). Na carta que Polanco enviou ao P.e Ribadeneira e a todos os superiores da Companhia de Jesus para comunicar a morte de Inácio destaca-se, por exemplo, esta passagem:

Nosso Pai tendo deixado este mundo, pareceu conveniente, a fim de conservar seu corpo, retirar-lhe as entranhas e embalsamar-lhe de alguma forma. Isto foi também uma ocasião de grande edificação e admiração, porque encontrou-se o estômago e os intestinos completamente vazios e ressecados, de onde os expertos nesta arte concluíram que se devia às grandes abstinências que havia feito outrora, bem como à sua grande constância e à sua força de alma, do fato que apesar de uma tal fragilidade ele trabalhasse tanto, e com um rosto tão alegre e tão igual. Viu-se também que ele tinha três cálculos no fígado, devidos à mesma abstinência, que endureceu o fígado. Quanta verdade havia no que dizia o bom velho Don Diego de Eguia (que está na glória): que nosso Pai vivia desde muito tempo por milagre, porque com um fígado assim, eu não sei como ele poderia viver naturalmente, senão porque, como ele era necessário à Companhia, Deus nosso Senhor supria a deficiência dos órgãos corporais e lhe conservou a vida (Loyola, 1510-1556/1991, p. 1079, tradução nossa).

Enfim, toda obediência, toda indiferença, toda mortificação e penitência, todo exercício de ordenação das paixões visa o fim do Instituto da Companhia de Jesus expresso no inúmeras vezes repetido mote jesuítico *ad maiorem Dei gloria*.

Apenas no texto das *Constituições*, a expressão e suas variantes aparece 177 vezes, sempre lembrando o fim da Ordem, como diz o *Prólogo*:

E ainda que o que é primeiro e tem mais importante seja, na nossa intenção, tudo o que concerne o corpo universal da Companhia da qual se procura principalmente a união, o bom governo e a conservação em seu bom estado para uma maior glória divina, no entanto, porque este corpo é constituído de seus membros e que, na execução, o que concerne às pessoas vem em primeiro lugar, bem como para aquilo que é importante para os admitir, fazer progredir e os repartir na vinha de Cristo nosso Senhor, é por isso que começaremos, com a ajuda que a Luz eterna



dignará nos comunicar para sua honra e seu louvor (Const. §135). (Loyola, 1559/1997, p. 71).

E assim comenta a *Anotação do Prólogo das Constituições*:

O fim das Constituições é ajudar a conservação e o crescimento do corpo inteiro da Companhia e de seus membros, para a glória divina e o bem da Igreja universal; não somente todas estas Constituições e cada uma delas, tomadas em si mesmas, devem ser conformes a este fim (Const. §136). (idem, pp. 71-72).

Uma a uma, as referências ao mote retomam a experiência-modelo de Inácio, o homem que, atento primeiramente a si, se coloca diante do concreto da multiplicidade humana, para propor a cada um dos jesuítas o fim mesmo de suas vidas; ou, para usar a expressão de Nadal, o "contemplativo em ação", desejoso de amar e servir em tudo a "*su divina Majestad*", que, obediente ao real, se dispunha com a mesma obediência à Vontade de Deus, que tantas vezes pediu e se empenhou para conhecer; o homem disponível ao que o Papa, Vigário de Cristo na terra, exigisse; sempre atento a que se cumprisse um verdadeiro serviço de colaboração com a missão de Cristo, de forma a poder ser mais útil ao bem dos homens e, assim, dar maior glória a Deus.

2.3. ... e seus frutos

Antes de passarmos às cartas, vejamos o que Arias (1588/1600) diz acerca dos frutos que a obediência traz para a vida de uma pessoa:

Daqui advém que a pessoa obediente tenha grande segurança (aquela que se pode ter nesta vida ordinariamente) para encontrar o caminho da virtude, e libertar-se dos inúmeros laços e enganos dos Demônios [...]. Digo-vos, em verdade, que nunca nosso senhor Jesus Cristo dará sua graça (sem a qual não podemos nada fazer que lhe seja grato) àquele homem que, tendo quem lhe instrua e governe e guie pela via da virtude e vida espiritual, não quer ser governado e regido por outros [...], mas se rege segundo a sua vontade, crendo ser suficiente para reger-se a si mesmo, e pretender por si mesmo as coisas de sua salvação [...]. Se duas pessoas desejam jejuar por devoção pessoal, e uma, que está na sua liberdade, jejuar de fato, recebe o pagamento por aquele jejum. E a outra, que está sob a obediência não jejuar porque o seu superior lhe ordena assim, esta recebe pagamento duplo, um porque voluntariamente desejou jejuar, e outro porque negou sua vontade e desejo e obedeceu. Todo este fruto assim admirável nasce do fato de que, obedecendo, se faz a vontade de Deus [...]. Daqui advém também a grande paz e quietude que possui a alma daquele que é verdadeiro obediente, porque o motivo de toda inquietude e turbação da alma é a própria vontade (p. 400, tradução nossa).

A "paga" da obediência é uma quietude e paz da alma, que praticamente corresponde à experiência descrita por Nieremberg (1631/1657), quando fala da alegria como "um certo silêncio do apetite", "uma modéstia da ambição", "uma prisão da cobiça, que não tem mais o poder de se elevar contra a autoridade soberana da Razão", "uma satisfação do coração", "o casamento do amor com seu objeto; um feliz encontro daquilo que se busca, a presença daquilo que se ama; a realização da esperança, o efeito do desejo; a posse do bem" (p. 118, tradução nossa).

2.4. ... nas *Indipetae*



Estes termos, como vimos no início, estão presentes, com a mesma vitalidade descrita por Nieremberg (1631/1657), de forma bastante uniforme ao longo dos anos do recorte histórico escolhido para a análise que empreendemos das *Indipetae* estudadas.

Juan Augustin Castangia (9), por exemplo, tendo visto a gravura representando do martírio do padre Rodolfo Acquaviva e seus companheiros, sentiu o mesmo "impulso" de "*padecer en servicio de su divina magestad*", de "*perder la vida, o por mejor dezir, ganarla muriendo en servicio de su magestad*" (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 168). Relata, em seguida, que no trabalho de desengano a que foi incentivado, encomendou-se "*a Nuestro Señor pidiendole gracia para hazer lo que fuere a sua maior gloria*", oferecendo comunhões, disciplinas, mortificações e trabalhos ordinários a Deus durante cinco anos consecutivos. O resultado deste longo exercício de discernimento dos espíritos foi que os desejos "*han crecido tanto y de tal modo que me parece hechar con esto leña al fuego*". Com este relato, Juan justifica seu pedido:

Y lo que mas me empuja para escribir esto es ver que parece Dios Nuestro Señor me ha dado la gracia de entrar en la Compañia despertandome para ello con la vista de aquellos sanctos martires, para le servir en esse exercicio y aunque para esto se requiera mucho espiritu de que yo carezco, es verdad; pero confio en aquel que por su misericordia se digna darme los desseos, se diñara tambien con su divina gracia suplir lo que en mi falta de spiritu y otras cosas y assi humildemente por las entrañas de Christo Nuestro Señor suplico a Vuestra Paternidad no me prive deste consuelo, gracia y misericordia que Dios Nuestro Señor me quiere hazer de padecer por su divino amor y reverencia de su sanctissimo nombre para que assi alcance el fin para el qual he sido criado y he entrado en la Compañia el qual sera possible que Su Magestad aia guardado para que por medio destes trabajos, o muerte lo alcance (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 168).

Encontram-se também, nas demais cartas, expressões tais como: "*la resignacion que en todas las cosas y obediencias pide Nuestro Santo Instituto*" (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 4) é o que espera o mesmo Juan Augustin do trabalho de desapego da "*aficion de las cosas*"; Balthasar de Torres, por sua vez, diz que "*sera muy gran consuelo todos los dias de mi vida, y a la hora de mi muerte, aver travajado siempre solo por obediencia*" (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 13); Antonio Perez afirma que está disposto a "*obedecer plenamente en todo. Estando con la indiferencia que mi Instituto me pide, y tiniendo por mas acertado lo que se me mandare, pues ser ordenacion cierta de Dios, que no quiere ni puede engañarme*" (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 43); em outra carta, o *indipetente* roga "*a Nuestro Señor me haga obediente y hijo verdadero de la Compañia*" (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 73); Joseph de Sepulveda afirma querer ir para o Japão ou para "*otra qualquiera parte que la obediencia ordenase*" (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 116); outro afirma estar confiando que o superior "*mirara mis deseos como de hijo que desea obedecer en todo Nuestro Señor*" (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 188); há aquele que espera mostrar em sua *Indipeta* sua "*determinadissima indiferencia a eso o a qualquier otra cosa que a la obediencia pareciesse*"; na carta de 1599, o jovem jesuíta, afirma que desde pequeno ouvia as histórias edificantes dos padres da Companhia de Jesus e, a partir de então, "*aficioneme tanto a imitar a los Padres*" no que se referia aos padecimentos por eles sofridos. Poderíamos ainda citar um grande número de exemplos de uso desses lugares-comuns, porém, mais que enumerá-los, interessa-nos que fique clara a sua participação num *continuum* que, partindo do conhecimento de si, chega até uma experiência de consolação, tantas vezes prefigurada nas cartas.

Com relação às três cartas de Juan Bravo, é possível identificar como na última carta, o *indipetente* valoriza a experiência de filiação à ordem religiosa, na pessoa do padre geral.



Esta mesma característica já aparece na primeira *Indipeta* escrita por ele, no entanto nesta, este sentimento tem muito mais o valor de captação da benevolência do destinatário e edificação que de afirmação da coincidência entre missão e pertencimento.

Além deste aspecto evidenciado especialmente pela leitura da última carta (10), podemos verificar também uma mudança de postura bastante significativa: enquanto que na primeira, Juan Bravo, que pede explicitamente o Japão, declara, na *narratio*, sua indiferença como claro sinal da origem divina de seu desejo (11), a partir da segunda, a indiferença muda de posição na carta, sendo declarada na *petitio*, indicando mais uma tentativa de persuasão pela docilização dos afetos do superior que o resultado de um trabalho (12); esse movimento chega ao seu ápice, na terceira carta, quando Juan Bravo não mais se declara indiferente, apelando para uma argumentação cheia de humilhações e súplicas que contam com o "*Paternal affecto y amor*" do padre geral.

Ainda na esteira deste sentimento de filiação, as cartas de Juan Bravo interessam sobremaneira pela valorização desta experiência: em todas as *Indipetae* a que tivemos acesso, o jovem jesuíta faz questão de lançar mão desta tópica em alguma parte da carta: na primeira, ele utiliza na *captatio benevolentiae* e na *conclusio*; na segunda, aparece na *narratio* e na *petitio* (partes que quase se confundem); e na terceira, aparece em toda a carta que, como já dissemos, é marcada por uma aparente inaptidão, dado que *captatio* e *narratio* não se distinguem e, como conteúdo, se confundem também com a *petitio*, ficando claramente delimitáveis apenas a *salutatio* e a *conclusio*.

Um outro aspecto presente nas cartas deste *indipetente* é uso do termo obrigação sobretudo na segunda *Indipeta*. Lembremo-nos que, nesta, Juan Bravo começa dizendo que pretende apenas "*renovar a Vuestra Paternidad la memoria de mys desseos*" e, neste sentido, o faz por obrigação:

Siento ser tan grande esta merced (13), y liberalidad del Señor, que quando no uviera acarreado a my alma otros bienes (que si ha hecho tanto en remediar costumbres, como en renovar alientos, segun en las otras (14) apunte a Vuestra Paternidad) ella por si sola bastantemente me obligava a no desistir de hazer lo que con esta hago, y supplicar instantemente a Vuestra Paternidad se dignasse hechar los ojos a lo que embado del Señor (segun pienso) le llego a pedir (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 404).

Mais à frente, na mesma carta, ele se serve outra vez desta tópica e num contexto bastante semelhante, à diferença que, neste segundo momento, narra como o desejo tem lhe sido útil desde que o sente: explicando o quão difícil é escrever tudo o que sente e lhe foi dado conhecer, diz que gostaria de estar "*a los pies de Vuestra Paternidad*" para dizer de voz aquilo que se passa em seu coração; porém não é possível fazer isso, dada a distância, por este motivo ele espera que Deus se sirva de

Declarar a Vuestra Paternidad lo mucho que me tiene obligado a hazerle este sacrificio, que tanto mejor lo podra hazer su Magestad, quanto mejor conoce my indignidad, y la mucha merced que en dar-me este deseo me ha hecho (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 404).

Com este uso, Juan Bravo demonstra o quão seguro se encontra de que vem de Deus o desejo que sente e que, portanto, nada mais justo que lhe ser concedida esta missão. Ainda que "*el demonio mas ladre y me de en los ojos mys espirituales miserias*", sua segurança se sustenta no desengano que lhe permite confiar "*de su bondad*", de tal forma que "*podria rematar una cruz*", a fim de cumprir a promessa de "*una vengança general [en aquella Region] de las muchas [miserias] con que he deservido a my Dios*" (ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 404).

3. Conclusão

A forma como, historicamente, nos foi dado ao conhecimento o lugar que ocupa a



Companhia de Jesus na constituição da nossa cultura, infelizmente nos legou enormes preconceitos. Entre os muitos, é comum um juízo pejorativo sobre a obediência tal como vivida e ensinada pelos jesuítas. O que, porém, salta às vistas desta análise da experiência de obediência – e insistimos sobre esse fator: “experiência” e não uma descrição filosófico-retórica árida e despegada da realidade e da vida –, mais que um exotismo histórico sem sentido, revela uma concepção de homem no mínimo interessante. Ao falar de obediência, os documentos normativos e filosóficos, bem como os textos de espiritualidade, nos mostram que, para obedecer, nada do humano pode ser deixado de lado: é o Homem-Total que deve se empenhar.

Nesse sentido, é preciso uma atenção à razão e à vontade humanas, mas também é preciso atenção ao espírito (preocupação com o relacionamento do homem com a misteriosidade última, origem e destino do seu caminhar) e ao corpo (preocupação com as mortificações, com a memória, com a aplicação dos sentidos etc.). E tudo isso sustentado na certeza de que o homem pertence, é um ser social. Todo este dinamismo encontra seu *telos* quando se insiste em que tudo seja feito *ad maiorem Dei gloriam*. E cada um desses aspectos valorizados nasce da adesão a um ideal de compreensão do homem, de Deus e de toda a realidade: uma obediência da Companhia de Jesus à proposta Tridentina, ou seja, uma pertença definitiva à Igreja – Corpo Místico.

Sendo que, como dissemos no início, situamos o presente artigo na esteira dos trabalhos “quase arqueológicos” de identificação do solo no qual estão afundadas as raízes da Psicologia Moderna, não podemos pois nos furtar a afirmar que, de algum modo, ter dado voz aos jovens *indipetentes*, em suas elaborações das experiências de obediência, na dinâmica da liberdade que viveram, nos permitiu “repropor a historicidade do ser humano [...], situando o processo psíquico no contexto da história da vida individual, bem como no âmago das matrizes socioculturais características [de um determinado] período [histórico]” (Brozek & Massimi, 1998, p. 11). Assim, ouvindo-os, aprendemos mais não apenas sobre os jesuítas, mas sobre a pessoa humana. (15)

Rererências

ARSI. *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 13, de 14 de agosto de 1584.

ARSI. *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 116, de 01 de maio de 1588

ARSI. *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 168, de 30 de agosto de 1591.

ARSI. *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 188, de 29 de julho de 1593.

ARSI. *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 4, de 2 de maio de 1583.

ARSI. *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 404, de 29 de junho de 1604

ARSI. *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 43, de 04 de abril de 1585

ARSI. *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 73, de 20 de dezembro de 1586.

Arias, F. (1600). *Profitto spirituale, nel qual s'insegna à fare acquisto delle virtù, & progresso nello spirito*. (G.Z. Castiglionchio, Trad.). Milano: Stampa del q. Pacifico Pontio, Impressore Archiepiscopale. (Publicação original de 1588).

Brozek, J. & Massimi, M. (Orgs.). (1998). *Historiografia da psicologia moderna: versão brasileira*. São Paulo: Ed. Loyola.

Chartier, R. (Dir.). (1991). *La correspondance: les usages de la lettre au XIXe siècle*. Paris: Fayard.



- Fabre, P.A. & Romano, A. (1999). Presentation. *Revue de synthèse*, 2-3(120), 247-260.
- Fernández-Martos, J. M. (1991). La incorporación de la realidad como clave del cambio en los Ejercicios Espirituales. Em C. Alemany & J. A. Garcia-Monge (Eds.) *Psicología y ejercicios ignacianos*. V. 1: La transformación del yo en la experiencia de Ejercicios Espirituales. (pp. 241-276). Bilbao: El Mensajero del Corazón de Jesús; Sal Terrae.
- Giard, L. & Vaucelles, L. (1996). *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Góis, M. (1957). *Disputas do curso Conimbricense sobre os livros de Moral a Nicómaco de Aristóteles em que se contém alguns dos principais capítulos da moral* (A. A. B. Andrade, Trad.). Lisboa: Instituto de Alta Cultura (Publicação original de 1593)
- Guibert, J. (1941). Le Généralat de Claude Acquaviva (1581-1615): Une place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 10, 59-93.
- Iparraguirre, I. (1964). *Estilo Espiritual Jesuítico (1540-1600)*. Bilbao: El Mensajero del Corazón de Jesús.
- Lamalle, E. (1981). L'archivio di um grande Ordine religioso: L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù. *Archiva Ecclesiae*, 24-25, 89-120.
- Longo, N. (1981). De epistola condenda: L'arte di "componer lettere" nel Cinquecento. Em A. Quondam (Org.), *Le "carte messaggiere": Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*. Roma: Bulzoni Editor.
- Loyola, I. (1991). *Écrits* (M. Giuliani, Pres. et Dir.). Paris: Desclée de Brouwer. (Originais de 1510-1556)
- Loyola, I. (2002). *Exercícios espirituais*. (R. Paiva e outros, tradutores). São Paulo: Edições Loyola. (Original de 1544-1548).
- Loyola, I. *Constituições da Companhia de Jesús*. (sem nome tradutor). São Paulo: Edições Loyola. (Original de 1559).
- Marin, L. (1996). Le Récit, réflexion sur un testament. Em L. Marin (1999), *L'écriture de soi: Ignace de Loyola, Montaigne, Stendhal, Roland Barthes* (pp. 137-155). Paris: Presses Universitaires de France.
- Massimi, M. (1995). *Descoberta, ação, conhecimento e poder no Brasil Colonial: estudos histórico-psicológicos*. Tese de livre docência não-publicada, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Massimi, M. (1999). Conhecimentos psicológicos e experiência religiosa na história da cultura luso-brasileira: Um sermão de Antônio Vieira. Em M. Massimi & M. Mahfoud (Orgs.), *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso* (pp. 47-55). São Paulo: Ed. Loyola.
- Massimi, M. (2000). A história das idéias psicológicas: Uma viagem no tempo rumo aos novos mundos. Em Z. M. M. Biasoli Alves & G. Romanelli (Orgs.), *Diálogos metodológicos sobre prática de pesquisa* (pp. 11-30). Ribeirão Preto: Editora Legis



Summa.

- Massimi, M. (2001). A Psicologia dos jesuítas: uma contribuição à história das idéias psicológicas. *Psicologia reflexão e crítica*, 3(14), 625-633.
- Massimi, M. & Prudente, A. B. (2002). *Um incendiado desejo das Índias*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Mozzarelli, C. & Zardin, D. (Orgs.). (1997). *I tempi del Concilio: religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni Editora.
- Nieremberg, J. E. (1657). *L'art de conduire la volonté selon les precepts de la morale ancienne & Moderne, tirez de philosophes payens & chrestiens*. (L. Videl, tradutor). Paris: Chez Jean Pocquet. (Publicação original de 1631).
- Nieremberg, J. E. (1957). De la diferencia entre lo temporal y eterno. Em E. Zepeda-Henriquez (Ed.), *Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días* (Vol. 104). Madrid: Ediciones Atlas. (Publicação original em espanhol de 1640).
- O'Malley, J. W. (1999). *I primi gesuiti* (A. Schena, Trad.). Milano: Vita e Pensiero. (Original publicado em 1993)
- Pacheco, P. R. A. (2004a). *Liberdade e indiferença: a "experiência-modelo" jesuítica em cartas de jovens indipetentes espanhóis dos séculos XVI e XVII*. Tese de doutorado não-publicada, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.
- Pacheco, P. R. A. (2004b). Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII). *Memorandum*, 7, 58-87. Retirado em 01 Nov 2004, da World Wide Web <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/pacheco01.htm>.
- Pacheco, P. R. A. & Massimi, M. (2005). O conhecimento de si nas Litterae Indipetae. *Estudos de psicologia (Natal)*, 10(3), 345-354.
- Pacheco, P. R. A. & Massimi, M. (no prelo). The experience of "consolation" in the *Litterae Indipetae*. *Psicologia em Estudo*.
- Pécora, A. (1994). *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP.
- Pécora, A. (1999). Cartas à segunda escolástica. Em A. Novaes (Org.), *A outra margem do Ocidente* (pp. 373-414). São Paulo: Companhia das Letras.
- Pécora, A. (2001). *Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Sanchez, P. (1607). *Le Royaume de Dieu, et le vray chemin pour y porvenir* (G. Levite, Trad.). Paris: Chez Adrian Beys. (Publicação original de 1594).
- Tin, E. (2003). "Familiar del Universo": *arte epistolar e lugar-comum nas cartas familiares (1664) de d. Francisco Manuel de Melo*. Dissertação de mestrado não-publicada, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.



Verheecke, M. (1984). *L'itinéraire du chrétien d'après les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et ses presupposés anthropologiques*. Louvain La Neuve: Diffusion Centre Cerfaux.

Notas

(1) A bem da verdade, no texto filosófico com o qual trabalhamos, o termo "indiferença" não aparece com a mesma carga semântica com a qual encontramos nos demais textos. Nos dois momentos em que aparece o termo, seu sentido é mais o vulgar do que aquele que será descrito a seguir. No entanto, outro termo bastante importante aparece no *Comentário à Ética a Nicômaco*: "meio-termo", que será analisado mais à frente.

(2) A "indiferença", no nível da vontade, é o correspondente do "desengano", no nível da razão.

(3) No presente artigo, indicamos as referências extraídas do texto dos *Exercícios Espirituais* inicianos, seja pelo número da página do texto, seja pelo número do parágrafo. Para o presente artigo, comparamos a edição brasileira com a tradução publicada na coletânea francesa (Cf. Loyola, 1991).

(4) O EE. 98 diz o seguinte, a respeito da imitação de Cristo: "Senhor Eterno de todas as coisas, faço minha oferta, com vosso favor e vossa ajuda, em presença de vossa infinita bondade e em presença de vossa mãe gloriosa e de todos os santos e santas da corte celeste: quero e desejo, e é minha decisão determinada, desde que seja vosso maior serviço e vosso maior louvor, vos imitar suportando todos os ultrajes, todas as repreensões e toda a pobreza, efetiva ou espiritual, se vossa santíssima Majestade quiser me escolher e me receber nesta vida e neste estado" (Loyola, 1544-1548/2002, p. 51).

(5) Optamos, no presente artigo, por indicar as referências extraídas do texto das *Constituições* da Companhia de Jesus, apontando além do número da página do texto, também o parágrafo de que foi extraído. Para o presente artigo, comparamos a edição brasileira com a tradução publicada na coletânea francesa (Cf. Loyola, 1991).

(6) A hipótese da relação entre "indiferença" e "coragem" é desenvolvida por Barros, M. L. (2004). *Releituras da indiferença: Um estudo baseado em cartas de jesuítas dos séculos XVI e XVII*. Monografia de final de curso não-publicada, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.

(7) "Alumbrados" era o nome assumido por alguns falsos místicos espanhóis do século XVI, que diziam ter contato direto com Deus. Para eles, a alma humana poderia alcançar um tal grau de perfeição que chegaria a contemplar ainda nesta vida a essência de Deus e compreender o mistério da Trindade. Declaravam supérfluo todo rito de adoração, bem como a recepção dos sacramentos, afirmando a união completa com Deus como solução. Afirmavam também que o desejo carnal e outras más ações não manchavam a alma. A perfeição mais elevada a que deve se exercitar o cristão é, segundo esses místicos, a eliminação completa de toda a atividade, a perda da individualidade e a completa absorção em Deus. Tidos como hereges, os "alumbrados" foram perseguidos pela Inquisição. Santo Inácio também foi perseguido pela Inquisição como "alumbrado", mas conseguiu provar sua inocência.

(8) Esta observação é bastante significativa, dado que, naquele período, sob o risco de serem considerados seguidores dos "alumbrados", importava sobremaneira a confirmação do respeito à tradição católica e a perfeita justificativa das opções feitas.

(9) Optamos, no presente artigo, por manter os trechos extraídos das cartas *Indipetae* no idioma e na forma como foram escritas.

(10) O que chama a atenção, no caso da última carta, é que dada a liberdade de Juan Bravo no uso da estrutura retórica, esta *Indipeta* é marcada por uma forma de argumentação onde é bastante valorizado o sentimento de "filiação". No entanto, este é um *topos* que aparece em todas as suas cartas. Entendemos que o *indipetente* não seja um inepto, dado a demonstração do contrário nas duas primeiras cartas – muito bem estruturadas –, mesmo que a segunda seja marcada por uma certa sobrevalorização da *captatio benevolentiae*.

(11) Cf. ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 329. Nela, Juan Bravo afirma: "asseguralo est una hambre grande que siento de convertir peccadora cosa a Dios"



Nuestro Señor. De todo esto claramente colijo que Dios me llama para servirle en el Japon. Y mas que todo me certifica que esto llamamiento es divino la indiferença que en my siento, porque junto con llamarme Nuestro Señor para servile en aquellas partes tan remotas, siento indiferença grande para lo que es yr, o quedar sin perder por esto un punto el fervor y desseo de servile aca en Europa, antes creçiendo mas".

(12) Cf. ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 404. O termo "indiferença" aparece, nesta carta, no seguinte contexto: "*Ni por esto me despido de hazerla en Europa pues con sufficiente indiferença me hallo para lo que Vuestra Paternidad escogiere, que alli con el favor divino espero o, en Japan, o en Europa procurar ser hijo de Nuestra Santa Compañia y para que yo desde agora lo açierte a ser supplico a Vuestra Paternidad como al Padre de ella y myo me lo alcance del Señor".*

(13) A mercê a que se refere Bravo é de ter recebido tantos benefícios a partir dos desejos, ele que "*tenia mereçidos muchos açotes y castigos".* Cf. ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 404.

(14) Esta nota é interessante: entre a carta de 20 de janeiro de 1603 – que é a primeira, como já vimos – e esta de 29 de julho de 1604, Juan Bravo afirma ter escrito outras.

(15) Este artigo é fruto das pesquisas desenvolvidas na tese de doutoramento financiada pela CAPES, na FFCLRP/USP. É o segundo de um "tríptico" do qual já foram publicados dois: "O 'conhecimento de si' nas *Indipetae*" e "A 'consolação' nas *Indipetae*".

Nota sobre os autores

Paulo Roberto de Andrada Pacheco é Psicólogo formado pela Universidade Federal de Minas Gerais, Doutor em Psicologia, pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP de Ribeirão Preto. Atualmente, é professor do Centro Universitário Sant'Anna. *Contato:* paulopac@yahoo.com.br.

Marina Massimi é Doutora em Psicologia Experimental pela Universidade de São Paulo, professora titular junto ao Departamento de Psicologia e Educação da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Campus de Ribeirão Preto; especialista em história da psicologia e dos saberes psicológicos. *Contato:* mmassimi3@yahoo.com.

Data de recebimento: 25/01/2009
Data de aceite: 30/07/2009