



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster Ignatiana 2014 - 2015

**A TENSÃO RURAL-URBANO
NO CRISTIANISMO
A PARTIR DE UMA VISÃO INACIANA
A Criação de Deus e a aposta urbana da Companhia de Jesus**

ALUMNO: Francisco FERREIRA DE CAMPOS

DIRECTOR: Prof. Dr. Pascual CEBOLLADA SILVESTRE

Madrid

Junho de 2015



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster Ignatiana 2014 - 2015

**A TENSÃO RURAL-URBANO
NO CRISTIANISMO
A PARTIR DE UMA VISÃO INACIANA
A Criação de Deus e a aposta urbana da Companhia de Jesus**

Trabajo presentado para la obtención del título en Máster “Ignatiana”
realizado por el alumno D. Francisco FERREIRA DE CAMPOS
bajo la dirección del Profesor Dr. D. Pascual CEBOLLADA SILVESTRE

Visto Bueno del Director:

Fdo.: Prof. Dr. Pascual CEBOLLADA SILVESTRE

ÍNDICE

ÍNDICE	5
SIGLAS E ABREVIATURAS	11
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I	21
AS FONTES INACIANAS DE UMA VISÃO DA CRIAÇÃO	21
1. <u>PRINCÍPIO E FUNDAMENTO</u>	21
1.1. ORIGEM DO TEXTO	22
1.2. O HOMEM É CRIADO	23
1.3. AS OUTRAS COISAS SOBRE A FACE DA TERRA	24
1.4. O MAGIS	25
2. <u>CONTEMPLAÇÃO PARA ALCANÇAR AMOR</u>	26
2.1. A ORIGEM DO TEXTO	27
2.2. A ESTRUTURA	28
2.2.1. <i>O Amor – A nota</i>	28
2.2.2. <i>Diante de Deus – Os preâmbulos</i>	29
2.2.3. <i>A minha memória – Primeiro ponto</i>	30
2.2.4. <i>Ver como Deus habita nas criaturas, consideração por seu trabalho e labor – Segundo e Terceiro pontos</i>	30
2.2.5. <i>De cima, até a mim – Totalidade da kenosis – Quarto ponto</i>	31
CAPÍTULO II	33
O NOME DE DEUS	33
1. <u>TENSÃO ENTRE ANTIGO E NOVO TESTAMENTO NA TEOLOGIA DO NOME DE DEUS</u>	33
2. <u>INÁCIO DE LOYOLA E O NOME DE JESUS</u>	36
2.1. IDENTIFICAÇÃO COM CRISTO	36
2.2. A COMPANHIA TEM UM NOME: O DE JESUS	37

2.3.	IHS COMO DISTINTIVO DA COMPANHIA	41
2.3.1.	<i>O monograma da Igreja do Gesù</i>	41
2.4.	A ÁRVORE DA VIDA.....	43
2.5.	ORAÇÃO DO NOME DE JESUS	43
3.	<u>O NOME DE DEUS. HOJE</u>	45
CAPITULO III		49
A LINGUAGEM		49
1.	<u>A LINGUAGEM DO CORAÇÃO NA BOCA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS</u>	49
2.	<u>A LINGUAGEM DE INÁCIO DE LOYOLA E DA COMPANHIA DE JESUS</u>	52
2.1.	O CONTEXTO LINGUÍSTICO DE INÁCIO.....	52
2.2.	A CONVERSAÇÃO ESPIRITUAL	53
2.3.	OS EPISTOLÁRIOS DA COMPANHIA DE JESUS	55
2.4.	A AUTOBIOGRAFIA DO PEREGRINO	57
2.5.	CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS	59
2.6.	DIÁRIO ESPIRITUAL DE STO. INÁCIO.....	61
2.7.	EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE STO. INÁCIO DE LOYOLA	63
3.	<u>A MULTIPLICIDADE DAS PALAVRAS DE HOJE PARA DIZER UMA MESMA FÉ EM CRISTO</u>	66
CAPITULO IV.....		69
A FORMA.....		69
1.	<u>FORMADOS POR, COM, NUM JESUS CRISTO, ATRAVÉS DO ESPÍRITO SANTO</u>	70
1.1.	A FORMA DO CONTEXTO SOCIAL E O MOVIMENTO DE JESUS	70
1.2.	ESPÍRITO SANTO, O QUE DÁ FORMA AO CRISTIANISMO, EM DIRECÇÃO À CIDADE	71
1.3.	DA FORMA JUDIA À FORMA HELÉNICA.....	72
1.3.1.	<i>O culto</i>	72
1.4.	A URBANIDADE COMO FORMA ACOLHEDORA DA DEBILIDADE.....	74
2.	<u>INÁCIO E A FORMA DA COMPANHIA DE JESUS</u>	76
2.1.	ENTRE JERUSALÉM E ROMA.....	76
2.2.	IGREJA CORPO DE CRISTO, COMPANHIA DE JESUS CORPO PARA A IGREJA	80
2.2.1.	<i>O Quarto Voto</i>	81
2.2.2.	<i>Coro</i>	82
2.3.	PERSEGUIÇÕES	83

2.4.	CONFINES DA TERRA – A NOSSA CASA É O MUNDO.....	86
2.4.1.	<i>Templo</i>	87
2.4.2.	<i>Culto</i>	89
2.5.	GRAÇA, OBRA NA FRAGILIDADE E DISCERNIMENTO	91
3.	<u>COMO CRISTOS, ENFORMADOS NA METRÓPOLE - UMA CHAVE DE LEITURA INACIANA</u>	
	<u>PARA A FORMA URBANA DO SÉCULO XXI</u>	93
3.1.	O ÚNICO DRAMA, O ÚNICO VÉRTICE, O ÚNICO ABISMO	96
3.2.	A INCOMPREENSÃO	97
3.3.	A ÚNICA VERDADE	97
3.4.	CRÍTICAS A ESTA PROPOSTA DE MODELO FORMAL RELACIONAL	98
	CAPÍTULO IV	101
	O PEREGRINO E A CONVERSÃO CORPORAL	101
1.	A PEREGRINAÇÃO COMO PERTENÇA DA HUMANIDADE.....	102
2.	O PEREGRINO INÁCIO DE LOYOLA	104
3.	PARA QUÊ PEREGRINAR HOJE?.....	106
	CONCLUSÃO	109
	BIBLIOGRAFIA	113

SIGLAS E ABREVIATURAS

<i>Au</i>	Autobiografia de Santo Ignacio de Loyola
CAA	Contemplação para Alcançar Amor
<i>Chr I,</i>	<i>Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote (Historia Societatis Jesu, t. 1)</i>
<i>Co</i>	Constituições da Companhia de Jesus (quando se remete à numeração)
DE	Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola
<i>DEI</i>	Diccionario de Espiritualidad Ignaciana
<i>DHCJ</i>	Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús
<i>EE</i>	Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola
<i>Epp I, IV, VI, XII</i>	<i>Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, vols.: I, IV, VI, XII. (Monumenta Ignatiana, series prima)</i>
<i>FI 50</i>	Fórmula do Instituto de 1550: nova confirmação na bula <i>Exposcit Debitum</i> (ED) do Papa Julio III, <i>Monumenta Constitutionum I,</i>
<i>FN. I, II, III</i>	<i>Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis, vols.: I, II, III. (Monumenta Ignatiana, series quarta: Fontes narrativi, t. 1)</i>
<i>MBob</i>	<i>Monumenta Bobadillae</i>
<i>MCo I</i>	<i>Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, tomus primus: Monumenta Constitutionum praevia (Monumenta Ignatiana, series tertia, t. 1)</i>

<i>MNad V</i>	<i>P. Hieronymi Nadal Comentariorum de Instituto Societatis Iesu. (Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal, t. 5)</i>
<i>NC</i>	Normas Complementares
<i>Prácticas</i>	<i>Las prácticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana</i>
<i>Regulae</i>	<i>Regulae Societatis Iesu (1540-1556).</i>

INTRODUÇÃO

Desde a sua origem, o cristianismo tentou sempre moldar-se ao mundo para melhor entrar nele. É uma evidência histórica, social, eclesial e até teológica. Olhamos para o cristianismo das origens, para o cristianismo de Inácio de Loyola e para o nosso cristianismo de hoje e é óbvio que tanta coisa é diferente. Mas certamente também muita coisa permanece inalterável, ou não seria mais cristianismo. A tradição é garante de continuidade com a Igreja apostólica e garante de que o que vivemos continua a ser cristianismo.

A mudança do mundo não é uma coisa estranha à vida da Igreja. Ao longo dos séculos esta tem vindo a adaptar-se às características de cada tempo e lugar sem perder o que para si é essencial. Inácio de Loyola é exemplo vivo dessa experiência de mudança quer à sua volta quer no seu próprio interior, efectuada num mundo efervescente de novas ideias e novos dados que obrigam a olhar a vida com padrões distintos dos tradicionais. Contudo, a questão das mudanças parece-me que se coloca hoje mais profundamente do que em qualquer outra época da História da humanidade. Há uma causa ainda pouco reflectida mas com impacto indiscutível para a modelação de mutações profundas no mundo actual: o facto de que pela primeira vez na História da humanidade, viverem no globo mais pessoas em meio urbano que em meio rural¹. Uma mudança deste género, que pareceria apenas uma questão social menor e apenas ao nível geográfico ou demográfico, tem, no entanto, consequências muito maiores e profundas do que se possam imaginar. A imaginação e a sua transformação é precisamente uma delas, com um enorme impacto na vida, de contornos subtis e nem sempre evidente a uma primeira análise. Os seres humanos e as sociedades, sem a plena consciência disso, vivem de acordo com imagens fundantes que se vão alterando de modo absoluto e brutal cada vez menos progressivamente. E o meio urbano é exímio na imposição dessas mutações. O modo como nos relacionamos está, partindo deste dado demográfico, a

¹ Cf. UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS, *World Urbanization Prospects, the 2011 Revision*, en <http://esa.un.org/unup/CD-ROM/Urban-Rural-Population.htm>.

modificar-se rapidamente². As relações com a morte, a vida, a Criação, com os outros seres humanos, com os animais, com os vegetais, e conseqüentemente com Deus Criador, mudam verdadeiramente na metrópole contemporânea. O conceito de *pessoa* ganha contornos distintos. A *pessoa* sempre foi um conceito crucial na vida em comum porque se trata de uma noção directamente ligada ao estatuto de dignidade. A dignidade é o que define impossibilidade de comercialização de um bem. Um valor que não tem preço tem precisamente dignidade. Por essa razão, o conceito de *pessoa* sempre teve variações impostas culturalmente de acordo com as conveniências sociais de grupos dominantes de cada momento. O cristianismo, apesar de alguns pequenos desvios históricos e de viver a realidade em formas muito diversas, doutrinalmente nunca deixou de relacionar o conceito de *pessoa* à dignidade do ser humano e da sua vida. Hoje, o conceito de *pessoa*, objecto fulcral na sociedade e no cristianismo em concreto, passa a possuir uma fluidez de contornos ainda mais indefinidos do que em qualquer outra época do passado. Poderia isso não constituir um problema, não fossem alguns sinais de que assim não o é. Como exemplo inequívoco do impacto destas mutações pode evocar-se o documento um pouco excêntrico comumente chamado de *Declaração dos Direitos dos Animais* que tantas associações animalistas querem impor à UNESCO como declaração universal. Uma busca simples na internet, para alguém que não vá ao fundo da questão, induz sem dúvida em erro através de uma manipulação informativa evidente, que coloca este documento como uma declaração universal da UNESCO, a par daquela dos direitos do Homem, não correspondendo isso minimamente à verdade³. Esquece-se que os animais por definição não podem ter direitos uma vez que o direito tem por objecto a regulamentação entre pessoas. Esta declaração é, em grande parte, não um elenco de direitos dos animais mas de deveres dos homens respeitante aos animais⁴. É óbvia a necessidade inalienável da salvaguarda da protecção da Criação e da sua utilização respeitosa e sustentável por parte da humanidade, ninguém aqui o nega, mas um documento deste género leva naturalmente a uma personificação dos animais e a uma *animalização* das pessoas. A partir da cidade é mais difícil percebê-lo. De modo

² Cf. M. P. GALLAGHER, *Dive Deeper, The Human Poetry of Faith*, London, AbeBooks, 2001, 118-119. John Henry Newman e Bernard Lonergan confirmam esta intuição saída da prática.

³ Cf. G. HEUSE, *Declaração Universal dos direitos dos animais*, 1978, em [http://www.urca.br/ceua/arquivos/Os direitos dos animais UNESCO.pdf](http://www.urca.br/ceua/arquivos/Os%20direitos%20dos%20animais%20UNESCO.pdf). Consultado a 23 de Março de 2015.

⁴ Cf. H. MONTEIRO, *Não há direitos dos animais, há deveres das pessoas*: Expresso (13 de Janeiro de 2013).

gradual e subtil, ninguém o nota. Mas a mudança está introduzida e os efeitos fazem-se sentir, pouco a pouco.

A tensão urbano-rural é, diria, a segunda tensão em termos históricos vivida no cristianismo. A primeira terá sido o paradoxo cristológico, ou seja, a própria Boa Nova, a constatação de que aquele que era morto, agora vive. Este evento histórico da ressurreição, que pela sua natureza se torna para-histórico, revela e ilumina todo o mistério da encarnação e paixão de Cristo, enquadrando-o numa longa História de salvação de toda a Criação, na qual também nós somos incluídos. Por ser um mistério, é uma tensão que está na raiz do próprio cristianismo e que nunca se pode resolver totalmente pois faz parte da sua identidade. A segunda tensão vivida desde a origem do cristianismo, como já referido, parece-me ser o confronto urbano-rural. É uma tensão primeiramente cultural, reveladora de dependências e confrontos mútuos, mas que atinge profundamente o cristianismo uma vez que este se enraíza na vida e essa dá-se onde estão as pessoas, quer seja em meio rural, quer seja em meio urbano, quer seja nos espaços de encontro entre os dois. Hoje mais do que nunca, as cidades abandonaram e desconhecem o campo. Até há relativamente poucas décadas as cidades eram circundadas de ambientes produtivos ligados ao sector primário. Era comum verem-se os rebanhos a passar pelos centros urbanos, sentir-se o cheiro das hortas e do gado, estar-se familiarizado com a presença de um tractor agrícola, assistir-se à venda do peixe fresco acabado de chegar ao porto. Esta cidade em relação directa com o meio rural circundante era a cidade de Jesus, a de Inácio de Loyola, a dos nossos avós. Mas já não é a nossa cidade. Hoje em dia uma metrópole não pode suportar a ruralidade em estado bruto porque a sua espaço-temporalidade se destacou ainda mais da outra. A velocidade, factor que melhor define a relação espaço-tempo, tem abordagens muito diferentes em meio rural e em meio urbano. O mundo citadino quer imediatez, movimento, ideias. E o campo quer ir ao mesmo ritmo, mas não pode. Não pode porque a natureza, mesmo que estimulada, exige tempo para que se lhe possam recolher os frutos. Nunca pôde, porque não tem a mesma massa populacional. A cidade que foi o alvo e a possibilidade de desenvolvimento do cristianismo desde os seus primórdios, será que ainda o é hoje? Essa é a intuição de Inácio de Loyola, ao escolher a cidade como meio privilegiado para a presença da Companhia de Jesus. Aliás, essa era uma das características distintivas da nova ordem fundada por Inácio de Loyola nos seus primórdios, tal como é formulado por uma frase desse tempo divulgada popularmente: *Bernardus valles, montes*

*Benedictus amabat, oppida Franciscus, magnas Ignatius urbes*⁵ (“Bernardo amava os vales, Bento as montanhas, Francisco as cidades pequenas, Inácio as cidades grandes”). Que quer dizer exactamente esta aposta da Companhia de Jesus numa acção eminentemente urbana? Quais os seus fundamentos? E quais as suas consequências? A verdade é que desde as suas raízes há uma diferença fundamental entre o rural e o urbano: o campo não tem o poder de decisão nem a influência que tem a cidade. E isso é um dado que cada vez mais se evidencia nos dias de hoje.

Esta mutação social vai ainda mais longe no seu impacto sobre o cristianismo: como se pode entender a partir da cidade actual a parábola da ovelha perdida, ou aquela do Bom Pastor? Aquela do grão de trigo? Ou como traduzir o *Princípio e Fundamento* ou a *Contemplação para Alcançar Amor* (CAA) dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola numa cidade hodierna? Como falar da vida com uma linguagem plastificada, mediada por ecrãs e sempre com pressa? O desafio está lançado e um olhar de fé pode descobrir e recriar a cidade, lugar de grande potencial para encontros profundos, de liberdade vivida e oportunidades a todos os níveis, nomeadamente o do chamamento à santidade⁶. E aí, sem dúvida, a *Espiritualidade Inaciana* tem algo a aportar, uma vez que é uma espiritualidade de referência nascida num mundo em mudança, num mundo que se abre a novos horizontes, e que tem a capacidade de dar respostas específicas a cada tempo. É a partir deste desafio actual que este pequeno trabalho, sem pretensões de se tornar numa reflexão exaustiva, se desenvolverá. A cidade sempre foi um desafio, inicialmente para Jesus e os seus discípulos e seguidamente para o cristianismo que se foi expandindo e modelando à história em que se insere. Este desafio cidadão foi sendo assumido ao longo do tempo através da vivência de tensões a diversos níveis, assumidas também por Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus. Assim, este trabalho desenrolar-se-á no enquadramento de três categorias bastante abrangentes que reflectem a tensão rural-urbano:

1 – O nome de Deus – A problemática do dizer Deus.

2 – A linguagem – Como falar deste Deus, com que metáforas, com que conceitos.

⁵ P. CEBOLLADA SILVESTRE, *La espiritualidad ignaciana: «ayudar a las ánimas»*: *Communio* 16 (1994) 218-232.

⁶ Cf. J. BERGOGLIO, *Dios vive en la ciudad - Palabras iniciales del cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires, en el Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana, AICA -Agencia Informativa Católica Argentina*, em <http://www.aica.org/documentos-s-Q2FyZGVuYWwgSm9yZ2UgTWFFyaW8gQmVyZ29nbGlvIFNK-586>(Consultado: 14 de Abril de 2015).

3 – A forma – A parte visível do cristianismo, o que se pode constatar exteriormente da fé em Jesus Cristo.

Para cada uma destas três categorias a abordagem da tensão cidade-campo será analisada em três outros distintos níveis:

a) Factores para o início da tensão rural-urbano no cristianismo das origens - a base e a tradição que depois será recebida pela *Espiritualidade Inaciana*;

b) Factores da tensão rural-urbano e a *Espiritualidade Inaciana* no tempo de Sto. Inácio, sobretudo a partir dos textos do *Princípio e Fundamento* e da *Contemplanção para Alcançar Amor*;

c) Factores da tensão rural-urbano na actualidade e a resposta da *Espiritualidade Inaciana*.

Por último e como proposta de resolução universal do modo de viver a tensão rural-urbano (porque a tensão em si mesma não será nunca resolvida neste mundo) será abordada a metáfora da peregrinação como proposta prática de construção de pontes de união entre ambos os ambientes.

CAPÍTULO I

As fontes inacianas de uma visão da Criação

Há duas referências fundamentais nas fontes inacianas que oferecem elementos para a problemática da tensão rural-urbano no cristianismo. São elas o *Princípio e Fundamento* [EE 23] e a *Contemplação para Alcançar Amor* [EE 230-237]. É a partir destes dois textos que essencialmente se pode definir a visão inaciana de quem é o Criador, o que é a Criação e o papel do Homem nas suas relações. Ambos os escritos se encontram nos Exercícios Espirituais, como início e fim dos mesmos, como molduras que encaixam toda a dinâmica de salvação vivida no retiro de mês, que recolhem significados do que se é até ao que se será relacionalmente.

Segue-se assim, uma breve introdução a cada um destes textos uma vez que é a partir deles que emanam os conceitos fundamentais da *Espiritualidade Inaciana* que podem ser úteis numa abordagem da tensão rural-urbano. A ligações destes dois textos a esta tensão, serão expostas mais tarde, progressivamente, ao longo do trabalho.

1. Princípio e Fundamento

O *Princípio e Fundamento* [EE 23] é o texto-pórtico de entrada dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. É a primeira coisa com que se encara o exercitante e funciona tal como a fachada de uma igreja ou de um monumento que nos diz algo do que se poderá encontrar no seu interior, mas ao mesmo tempo desempenha a função de cortina que oculta um palco e impede que tudo seja completamente desvelado antes do início do espectáculo. É aí que se encontra o exercitante: diante de um cenário que será o enquadramento usado para viver várias cenas em que será o actor principal, juntamente com Deus trinitário e com Jesus Cristo em particular, durante quatro semanas. É o cenário que coloca as condições iniciais à acção que se desenrolará. Se o

cenário é urbano, a acção não poderá ser rural, e vice-versa. Assim é com o *Princípio e Fundamento*: o cenário que condicionará a acção é composto pelo Homem, por Deus nosso Senhor e pelas outras coisas sobre a face da terra.

1.1. Origem do Texto

A redacção final do *Princípio e Fundamento* dá-se tardiamente⁷, nos primeiros anos de Inácio em Roma (1536-39), mas remete já aos tempos de Manresa, com a realidade da *Ilustração do Cardoner* [Au 30] implicitamente presente. É também inquestionável a influência dos tempos de Inácio em Paris na sua formulação depurada e quase escolástica, reflexo dos estudos teológicos levados a cargo nessa cidade⁸. Sendo um texto de carácter predominantemente filosófico, é ao mesmo tempo um discurso profundamente místico, no qual várias facetas da vida e história de Inácio e da sua relação com Deus estão presentes. Simultaneamente é um texto que (juntamente com a *Contemplação para Alcançar Amor*) revela um Inácio com uma profunda influência medieval. O homem medieval é o que se assombra e maravilha, tem uma profunda atracção pelo simbólico e pelo que não é directamente acessível. Louvar, prestar reverência e servir revelam exactamente esse maravilhar-se diante de um Senhor maior que todos os Senhores ao qual se quer servir como nos códigos de cavalaria medieval⁹.

O *Princípio e Fundamento* é um texto independente, sem uma conexão redaccional com os parágrafos que o precedem, nem com os da Primeira Semana que se lhe seguem, mas o seu conteúdo é parte integrante do núcleo essencial dos Exercícios Espirituais e está presente nos momentos chave dos mesmos, sobretudo naqueles de originalidade inaciana. Isso dá-se porque nas origens da prática de dar Exercícios Espirituais, antes de se iniciar o retiro, Inácio já tinha um bom conhecimento do exercitante. Deste modo, o conteúdo do texto do *Princípio e Fundamento* era transmitido em conversas antes do início efectivo dos 30 dias de Exercícios Espirituais. Com o passar do tempo, a quantidade de pessoas que faziam os Exercícios Espirituais foi aumentando, e verificou-se uma diversificação dos directores que os davam, provocando que essa situação ideal de contacto e conhecimento prévio entre exercitador

⁷ Cf. J. MELLONI, *Ejercicios Espirituales - Génesis del texto*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 689.

⁸ Cf. E. ROYÓN, *Principio y Fundamento*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 1490.

⁹ E. LÓPEZ HORTELANO, *Comunicação pessoal* Junho de 2015.

e exercitante fosse mudando. Consequentemente, Inácio decide que o conteúdo dessas conversas que tinha antes do início dos Exercícios fosse transmitido ao exercitante no pequeno e denso texto do *Princípio e Fundamento*, para que fosse meditado¹⁰.

Ao contrário do normal noutros exercícios, meditações ou contemplanções, a peculiaridade da proposta desta meditação é que Inácio não a acompanha de nenhuma advertência sobre o modo e ordem de como realizá-la. Está apenas colocada antes do início da Primeira Semana, não entrando sequer na contagem dos dias a si dedicados¹¹.

1.2. O Homem é criado

Desde o início do *Princípio e Fundamento* pode perceber-se imediatamente o antropocentrismo deste texto: “o homem” são as suas duas primeiras palavras. Mas imediatamente o verbo “criado” põe esta centralidade antropológica dentro dos limites espaço-temporais da sua realidade de criatura devedora a seu Criador. O centro antropológico é assim movido para uma direcção primeira que é essa de Deus nosso Senhor.

Normalmente tem-se como pressuposto Deus Pai como representante divino nesta meditação mas, dentro de toda uma lógica interna dos Exercícios Espirituais completos, a Criação é uma matéria que diz respeito a todas as três pessoas da Santíssima Trindade, tal como nos propõe Inácio no início da Segunda Semana, na primeira contemplação da encarnação (cf. [EE 102, 106, 108, 109]). De facto, por um lado a Criação estaria incompleta sem a encarnação e, por outro, o *Princípio e Fundamento*, que nalgumas interpretações é visto como um texto que reflecte uma situação pré-lapsária, está na sua segunda parte profundamente imbuído do desejo de indiferença, sinal de que o pecado original é uma realidade presente que impede essa liberdade original e tão ansiada. É precisamente nessa realidade criada, material, carnal e imperfeita que Deus decide encarnar. Não bastava apenas a infinita generosidade divina de nos ter criado. Decidiu também salvar-nos. Deus, modelo perfeito da indiferença inaciana, decide abandonar a sua categoria divina, despoja-se da sua divindade e assume a condição humana (cf. Fil 2, 5-11). Não é pouco, isto. Deus decidiu entrar neste ciclo de vida e de morte, por nós, por cada um de nós. Pelo homem do *Princípio e Fundamento* Deus faz-se Homem de *Princípio e Fundamento*.

¹⁰ Cf. E. ROYÓN, *DEI*, 1490.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 1491.

O homem, diante do mistério da Criação completada com a encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo, apenas pode em consciência louvar, prestar reverência e servir a Deus nosso Senhor. Nesta relação com Deus criador que nos amou primeiro e nos ama por último, está a sua chamada a uma vocação concreta de amor para que nos salvemos. É uma chamada pessoal e simultaneamente universal que nos dá uma finalidade e um sentido, não aqueles de uma acção voluntarista que nos aniquilaria, mas antes de fins formulados por Deus e reconhecidos pelo homem que O louva, Lhe presta reverência e O serve. É uma chamada que se dá na maior glória de Deus que é a matéria em que decidiu encarnar. É aí, materialmente, que se dá a salvação.

1.3. As outras coisas sobre a face da terra

Uma das evidências da ciência, particularmente da física, é que não existe matéria pura. Não se pode isolar um fragmento de matéria pura. A matéria, por mais pura que seja, é sempre referenciada a um espaço e a um tempo, a outra matéria. A Criação é sempre referenciada. No *Princípio e Fundamento* é referenciada antes de mais ao seu Criador. Mas o homem é central neste eixo referencial. O homem é caminho, é via, é fim para o seu Criador, pelo que toda a Criação concorre em ajuda para a sua salvação.

Hoje muitas correntes ecologistas são contra este tipo de visão antropocentrista e dominante do ponto de vista da humanidade. Diria que são visões demasiadamente afastadas de um contacto com a natureza de quem vive na protecção da cidade. O problema é que a natureza é assim mesmo. Mesmo que não o queira, o homem está no centro da Criação. Levadas ao extremo, as teorias que concedem personalidade e seus respectivos direitos a todos os entes sencientes (com capacidade de sensações ou impressões) produzem uma situação em que talvez nem as pedras seriam legítimos alimentos para o homem. A cada dia que passa a ciência tem vindo a descobrir sempre mais provas da senciência e da capacidade de comunicação entre vegetais muito mais evoluídas de o que se imaginava há alguns anos. O homem é a única criatura que quer renunciar ao seu lugar na Criação. Um leão não pensa duas vezes se é um carnívoro selvagem ou um vegetariano pacífico quando tem fome e uma presa diante de si. Assume a sua condição de leão, corresponde ao seu ser com um lugar específico (da sua espécie) na Criação e vive de acordo com isso.

Pois o homem tem um fim que é louvar, prestar reverência e servir a Deus. Toda a Criação, com a marca do seu Criador, é de alguma forma reconhecida pelo homem

como obra do seu Senhor. Isso é bastante mais evidente em meios rurais que estão perto de uma natureza em que se joga a vida entre elementos dados e recebidos. A cidade, envolta na auto-suficiência do construído é menos perspicaz a perceber o dom, pois esse além de não ser tão directo, é normalmente mediado. Quanto mais mediações, mais difícil é reconhecer a causa primeira e original (e originante). Reconhecer a mão do Senhor no criado é meio caminho andado para usar responsabilmente a Criação para o seu fim. Amar a Deus em todas as coisas, como veremos na *Contemplação para Alcançar Amor*, é isso mesmo. Ser contemplativo na acção, nas palavras de Jerónimo Nadal [*MNad V*, 162], também. Se é de amor, de serviço, que se fala, então o “tanto quanto” é uma evidência para chegar a esse fim. É o “tanto quanto” que permite usar, sem ab-usar.

1.4. O Magis

A primeira parte do *Princípio e Fundamento* é proposta por Inácio em dois pontos: o fim e os meios para alcançar esse fim. A segunda parte deste texto é dedicada ao terceiro ponto: as dificuldades em usar bem os meios para os fins. A arte de viver está em ultrapassar estas dificuldades.

Inácio propõe ao início dos Exercícios Espirituais uma atitude de indiferença impossível para quem os está a começar (diria inclusivamente, para todos os seres humanos, mas esta seria uma posição demasiado pessimista e de pouca fé na graça de Deus). É um ideal proposto, não um esforço voluntarista. É uma graça a pedir, uma disposição à graça para que, como fruto das quatro semanas, Deus conceda ao exercitante a possibilidade de estar indiferente. Indiferença não é uma atitude passiva e preguiçosa. Nem sequer é deixar de sentir afectos por determinadas coisas. É mais um desejar activo da vontade de Deus, o seu maior serviço e glória. É um estar alerta equilibrado sem querer mais uma coisa que outra, para estar disponível ao que Deus pretende dar como missão¹². Esta indiferença leva inevitavelmente a um passo seguinte, a uma superação do “tanto quanto”. Não interessa já somente a indiferença, mas o que mais conduz ao louvor e ao serviço de Sua Divina Majestade. É essa a atitude de Jesus que queremos imitar. É essa a atitude do peregrino que recebe e vive tudo como efémero e busca apenas em todas as coisas o rosto de Deus, como indicadores do caminho a fazer até ao santuário, a cidade santa. É uma indiferença que talvez só às portas da morte,

¹² Cf. *Ibid.*, 1495.

quando já nada podemos reter ou dominar (nem sequer a nossa vida) logrará ser possível e efectiva. Aí não há nada mais a fazer que oferecer-nos e colocarmo-nos totalmente nas mãos de Deus e como verdadeiros peregrinos nesta terra poderemos entrar finalmente e livremente na Jerusalém celeste.

Os exemplos que Inácio oferece de indiferença no *Princípio e Fundamento* são factores determinantes na auto afirmação do nosso ser egoísta nas suas diversas dimensões: instinto de vitalidade (saúde vs. doença), instinto de possessão (riqueza vs. pobreza), instinto de valer (honra vs. desonra), instinto de ser (vida longa vs. vida curta). A indiferença deve estender-se a todas as dimensões do ser, incluídas a sensibilidade e a corporeidade¹³. O Magis, o maior serviço para a maior glória de Deus, é encarnação de amor¹⁴ e só é pleno quando materialmente e corporeamente o homem assume a sua condição pessoal de criatura e de filho muito amado por Deus.

2. Contemplação para Alcançar Amor

A *Espiritualidade Inaciana* pode contribuir com muitos elementos na atenuação da tensão rural-urbana. Sendo uma tensão, é por isso uma problemática relacional, na qual estão envolvidos interesses, preconceitos, afectos. Os Exercícios Espirituais são assim, um instrumento único e actual neste contexto. Servem para “tirar de si todas as afeições desordenadas” – que são sempre relacionais – “buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida” (cf. [EE 1]) para assim restaurar relações que o mundo hodierno degrada a uma escala muito distinta.

Neste método/caminho dos *Exercícios* a CAA tem um papel fundamental, que muitas vezes é esquecido por quem dá esta contemplação à pressa ou nem sequer a propõe ao exercitante. Se imaginássemos os Exercícios Espirituais como uma igreja teríamos algo do género¹⁵:

- o *Princípio e Fundamento* corresponderia aos fundamentos da estrutura, nos quais se apoia tudo o resto;
- a Primeira Semana equivaleria ao solo, àquilo que está bem firme e dá a certeza

¹³ Cf. K. RAHNER, *Meditaciones sobre los ejercicios de San Ignacio*, trad. J. Blajot, Barcelona, Herder, 2014, 26-29.

¹⁴ Cf. M. D. LÓPEZ GUZMÁN, *Lo que más conduce*, en «Manresa - Rev. Espirit. Ignaciana» 82 (septiembre 2010): 261.

¹⁵ A. T. GUILLEN, *Notas pessoais de Francisco Campos do Máster en Espiritualidad Ignaciana* Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 27 de Janeiro 2015.

de que não vai cair tudo o resto;

- a Segunda Semana seria as paredes e colunas;
- a Terceira Semana corresponderia aos pendentos que sustentam a cúpula;
- a Quarta Semana seria a cúpula;
- a *Contemplação para Alcançar Amor* seria o lanternim que encima a cúpula.

Assim, a CAA não é apenas a parte mais alta, mas também a que deixa entrar luz e renova o ar, acções muito pneumatológicas. Funciona como uma repetição de todas as vivências nas contemplanções de todos os Exercícios Espirituais que permitem um olhar renovado de tudo o que foi vivido. A sua função é a recapitulação de todo o processo dos Exercícios Espirituais projectando-se ao futuro. É uma ponte para o quotidiano, uma transparência da presença de Deus em tudo o que nos rodeia, para compreender a possibilidade de continuar e aperfeiçoar a divinização da vida, numa nova vida que é aquela do exercitante que acaba os Exercícios Espirituais¹⁶.

2.1. A origem do texto

A CAA é um dos textos mais místicos de Santo Inácio nos Exercícios Espirituais, mas dentro da lógica de um *modo e ordem*, de um método, para o exercitante. Deste modo, muito ao estilo da linguagem mística inaciana, é um texto directo, que vai ao essencial dentro de todo o processo dos Exercícios e dos seus objectivos, e é um elemento de forte originalidade inaciana. No seu estilo, Inácio distingue-se do género típico dos escritores místicos do seu tempo, que têm uma tendência a utilizar uma linguagem metafórica e poética mais atraente, mas também mais ambígua. A linguagem da CAA reflecte também o estilo de oração proposta nos Exercícios, que não é puramente contemplativa (no seu sentido passivo, de quietude e espera, reveladora de uma maturidade espiritual e de experiência da parte de quem reza) mais típica de outras espiritualidades. As propostas de Inácio aproximam-se mais de uma oração de tipo meditativo, focada no querer perceber a vontade de Deus para seguir no serviço de a cumprir.

É um texto com origem possível no tempo passado em Manresa, com a *Ilustração do Cardoner* como experiência germinal, mas a sua redacção é provável que

¹⁶ Cf. F.J. ARNAIZ – C. ESPINOSA ed., *Contemplación para Alcanzar Amor*, Madrid, La Editorial Católica, 1968, 425.

pertença à época parisiense¹⁷. Há quem defenda a influência do tempo passado por Inácio em Barcelona no texto da CAA. Esta possibilidade é corroborada pela utilização de elementos típicos de círculos lulianos (particularmente da obra *Scientia libri Creaturarum* de Ramón Sibiuda) com quem o fundador da Companhia de Jesus teve contacto nessa cidade e que poderiam ter influenciado na redacção da CAA¹⁸.

É uma contemplação colada à Quarta Semana dos Exercícios Espirituais, mas não identificada com a mesma. Também não é uma conclusão dos Exercícios, mas mais uma condensação de todo o caminho percorrido nas quatro semanas anteriores através do reconhecimento da aproximação de Deus ao homem e a sua respectiva resposta¹⁹.

2.2. A estrutura

A CAA é constituída por uma nota em forma de duas advertências, dois preâmbulos e quatro pontos. É uma estrutura rara nos Exercícios Espirituais que alguns dizem estar adaptada a um sumário condensador de cada uma das quatro semanas anteriormente rezadas.

2.2.1. O Amor – A nota

A nota divide-se em duas considerações sobre o amor.

A primeira refere que “o amor se deve pôr mais em obras que nas palavras” [EE 230]. Não traz nada de novo pois está em sintonia com os Evangelhos²⁰, com a Escritura em geral e, sobretudo, com a experiência do que é amar. Todos sabemos que há uma diferença substancial, talvez mesmo de carácter ontológico, entre a palavra e o acto. É distinto o dizer que se faz, do fazê-lo. Todos já sentimos a insegurança de estar diante de alguém que diz que faz determinada coisa e faz outra. Pois, é assim mesmo que Deus se sente diante de nós e da nossa incoerência. Sabemos que o sentimos e vivemos na primeira semana dos Exercícios Espirituais: estivemos diante da nossa história de incoerência.

Mas o que é o amor se se põe em obras? Não é normalmente entendido banalmente como um sentimento? Como pôr em obra? Parece-me que considerar o amor

¹⁷ Cf. S. G. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis*, Bilbao, Mensajero, 2ª ed. revisada 2009, 561.

¹⁸ Cf. J. MELONI, *DEI*, 688.

¹⁹ Cf. S. G. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis*, 559.

²⁰ Cf. Lc 8, 21 – “Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra de Dios y la cumplen.”

como um sentimento é conceptualmente um estado redutor e quase mentiroso da sua escala de grandeza. Aprecio mais uma definição de amor que esteja afastada da superficialidade sentimental, e que esteja mais de acordo com a concepção que Inácio tem da profundidade da realidade amorosa. Diria, portanto, que amor é dar ao outro aquilo de que necessita, com uma condição de fundo: a da proximidade. Jesus não nos disse que devemos gostar dos nossos inimigos, mas sim que devemos amá-los. Porque o gostar ou não, não depende da vontade pessoal. Já amar, sim. Como Deus é amor, em Cristo, palavra viva, verbo feito acto, só Deus é totalmente coerente em pôr o amor em obras, na sua relação com o Pai e o Espírito Santo, e com toda a Criação.

A segunda consideração é a necessidade de comunicação recíproca do amor. Inácio não pede um intercâmbio amoroso igualitário. Seria um absurdo tal perspectiva numa qualquer relação de amor. Inácio propõe antes uma permuta de dons, uma complementaridade entre amado e amante que torna o amor ontologicamente real: uno (porque é todo derivado do amor de Deus), verdadeiro (porque só assim é amor), bom (porque dar ao outro aquilo de que necessita em proximidade é o bem em si mesmo) e, porque não?, também belo (pois é um reflexo das coisas de Deus). Ora este amor só o é em reciprocidade complementar. O amor unidireccional pode ser amor verdadeiro, mas nunca poderá crescer desenvolvendo todo o seu potencial se é sempre uma realidade numa única direcção. A unidireccionalidade amorosa é um *minus* no universo *magis* de Deus. Neste ponto, parece-me que Levinas na sua ética profundamente desafiante cometeu um erro.

2.2.2. Diante de Deus – Os preâmbulos

O primeiro preâmbulo é ver como estou diante de Deus e de toda a corte celestial. É uma composição final, em que nos colocamos debaixo da figueira, já sem os preconceitos de Natanael em relação a Jesus, porque nas últimas semanas O conhecemos, O amámos e O seguimos. E podemos corresponder à promessa de Jesus: “Em verdade, em verdade vos digo: vereis o Céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo por meio do Filho do Homem.”²¹. Assim, peço capacidade de reconhecer, de acordo com o segundo preâmbulo, tanto bem recebido. É assim que se pode, em reciprocidade exigida pelo amor, amar e servir a sua Divina Majestade.

²¹ Cf. Jo 1, 48-51.

2.2.3. A minha memória – Primeiro ponto

A minha faculdade de memória, não apenas de armazenar dados, mas também de trabalhá-los, depois de quatro semanas de Exercícios, não pode mentir: recebi muitos dons da Criação, da redenção e graças particulares. Lembro-me da Primeira Semana e de como Deus me resgatou, a mim, pobre pecador, que não o merecia.

A partir dessa experiência apenas posso falar na primeira pessoa do singular porque este Deus é pessoal e escolheu-me pessoalmente. De coração (com muito afecto) e de cabeça (reflectindo com muita razão) só o posso reconhecer. E mesmo que reconheça tanto bem recebido noutros, é a mim que também chega e sou eu a reconhecê-lo. É a mim que o Senhor se me dá. Ele disse-me e continua a dizer eucaristicamente: “Toma e come, Francisco. Este é o meu corpo. Toma e bebe Francisco. Este é o meu sangue. Sou Eu que estou aqui no pão e no vinho. Eu todo.” A reciprocidade é inevitável, ao estilo do meu Senhor: em totalidade. “Toma Senhor, toda a minha liberdade, memória, entendimento, vontade, tudo o que tenho e possuo. Tudo, eu todo, sou teu. E reconheço-o.”

2.2.4. Ver como Deus habita nas criaturas, consideração por seu trabalho e labor – Segundo e Terceiro pontos

Um jesuíta português, o padre José Craveiro, já com idade avançada e nos seus últimos tempos de vida, costumava dizer: “Eu, no Pai e no Filho, creio. No Espírito Santo não.” “Mas, como pode ser isso, Padre Zé??” – contestavam-lhe meios escandalizados aqueles que ouviam estas palavras sair da boca de um padre. Ele respondia: “É que no Pai e no Filho preciso de crer.. No Espírito Santo não, porque o vejo a trabalhar.” Assim é o olho contemplativo. Olha e vê. E vê a habitação de Deus, que é trino, nas criaturas que vivem, sentem e entendem, através do Espírito Santo (uma vez que é na era do Espírito Santo aquela em que vivemos²²). O Espírito Santo que parecia escondido ou esquecido nos Exercícios Espirituais aparece agora na CAA com todo o seu esplendor descarado (porque sem rosto) no qual lhe reconhecemos o seu estilo típico de acção. Eu sou imagem e semelhança de Deus. A minha semelhança estava perdida mas recuperei-a na Primeira Semana. Agora sou templo de Deus. Deus

²² Pode-se considerar, sem grande problema, e não esquecendo que a acção de Deus é sempre trinitária, que cada pessoa da Santíssima Trindade tem uma era de prevalecente acção na História. Assim, a era do Pai foi desde o início da Criação até à encarnação. A era do Filho desde a encarnação até à ascensão. A do Espírito Santo desde o Pentecostes até agora.

habita nas criaturas, Deus habita em mim. Eu sou templo. A Criação é o amor de Deus (é doação do que o outro necessita, em proximidade) na vida e na História, no tempo e no espaço. O antigo conflito de raízes profundas da descontinuidade²³ desapareceu. O templo, que como veremos é o lugar do nome de Deus, o lugar onde uma vez por ano o sumo sacerdote podia proferir o nome impronunciável de Deus, é agora um templo onde se pode gritar em louvor e glória o nome do Pai, do Filho Jesus e do Espírito Santo. É na Criação, na matéria, no corporal, no orgânico, no imanente que Deus e eu nos encontramos. É aí que Deus trabalha (sofrendo, suando, sangrando) e trabalha (com alta qualidade e uma estética próprias). É pela Criação que posso agora chegar a Deus. A maior glória de Deus está no criado.

2.2.5. De cima, até a mim – Totalidade da *kenosis* – Quarto ponto

A graça, os dons, a justiça misericordiosa de Deus, estão sujeitas às leis da sua obra, da natureza. Por isso estão submetidas à força da gravidade. Caem, baixam, descem. Não podem não fazê-lo porque a gravidade é uma força de amor, que atrai os corpos. Vemo-lo e sentimo-lo nos raios de sol e nas águas da fonte. A vida de Deus cai sobre nós e é irresistível. Posso agora voltar a casa, ao meu quarto, aos meus espaços. Posso agora contemplar, verdadeiramente contemplar, porque vejo a Deus em todas as coisas e a todas as coisas em Deus. O espaço e o tempo que antes via fragmentados são agora um continuo permanente, em que Céu e terra se unem inseparavelmente. “Estou convencido de que nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados, nem o presente nem o futuro, nem as potestades, nem a altura, nem o abismo, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus que está em Cristo Jesus, Senhor nosso.” – Rom 8, 38-39.

²³ Entre Deus e o Homem, entre vida e morte, entre Céu e terra, entre visível e invisível, entre sagrado e profano.

CAPITULO II

O nome de Deus

Dizer Deus, dizer o Seu nome, é reconhecê-Lo como tal, e é sobretudo reconhecer-nos a nós mesmos como criaturas. Dada a nossa autonomia, é óbvia e originária a tentativa de sair do nosso posto criado e ocupar aquele de Deus Criador.

Os modos de reconhecer Deus e de nomeá-lo não estão desprovidos de tensão e têm uma relação com a dicotomia rural-urbano. Se o meio onde se vive impõe imagens fundantes próprias, isso refere-se também a Deus e, conseqüentemente, a imagem que se tem de Deus estabelecerá o nome a Si dado.

1. Tensão entre Antigo e Novo Testamento na teologia do Nome de Deus

No tempo de Jesus, o segundo templo em Jerusalém ainda não está acabado de ser reconstruído. Na Palestina vive-se um tempo em aberto, um tempo que necessita de cumprimento. O judaísmo, com as suas fundações teológicas numa lei que se cumpria liturgicamente no culto no templo, teve de se reformular drasticamente no tempo do exílio na Babilónia, uma vez que era impossível mantê-lo fisicamente. Depois de uma profunda crise de identidade de um povo que, pelo corte com sua raiz mais profunda, estava descaracterizado, as reformas foram sendo conseguidas pouco a pouco, geração após geração. Mais de quinhentos anos depois da destruição do primeiro templo e de diversas ocupações e exílios há uma ambigüidade de sentimentos em relação ao templo. Por um lado, a finalização do templo poderia trazer um cumprimento histórico há muito esperado, mas por outro sente-se que o único templo, o verdadeiro, foi o de Salomão e que nunca o segundo pode substituí-lo. O livro de Esdras é, centenas de anos antes da

finalização do templo, já disso testemunha (Esd 3, 12)²⁴.

No tempo de Jesus, a tensão em relação ao templo cresce quando o mesmo é colocado em causa. A cidade de Jerusalém, encastrada numa região não fértil, dependia directamente do templo, quer ao nível dos trabalhos de construção, quer ao nível do culto que permitia significativas entradas económicas²⁵. No período das festas, a população rural em peregrinação invadia a cidade e era considerada portadora de desordem. Os territórios ocupados pelo império romano eram mais difíceis de controlar no campo, em meios mais dispersos e desse modo as armadas romanas estavam concentradas nas cidades. A Galileia onde Jesus circulava era um meio rural densamente povoado e sujeito a contactos e influências com culturas estrangeiras. Dois tipos de atitude surgiam como reacção a este contacto: tendências de carácter nacionalista ou tendências liberais²⁶. A chegada a Jerusalém de toda esta massa de judeus com visões e vivências diferentes de judaísmo não deixava de ser geradora de conflitos quer entre hebreus, quer entre estes e os povos ocupantes.

Mas a questão do conflito tem raízes ainda mais profundas. O templo é o lugar do nome de Deus, o lugar onde uma vez por ano o sumo sacerdote pode proferir o nome impronunciável de Deus. Em todo o Antigo Testamento vemos esta tensão da relação da criatura diante do seu Criador e da diferença de escala entre um e outro. Deus não revela o Seu nome a Moisés²⁷. A causa é simples. Pronunciar um nome é de alguma forma controlar quem é chamado. E a Deus não se pode controlar, não se pode manipular. Do mesmo modo, ver a Deus significa possuí-Lo, significa fazer dEle aquilo que se quer, significa dominá-Lo. A consequência relacional deste pressuposto é a de não se Lhe poder olhar face a face, não se Lhe poder tocar, não se poder pronunciar-Lo²⁸. Deus tem uma relação física mínima que Lhe permite comunicar-se, como Palavra. Ainda hoje o

²⁴ “Muitos dos sacerdotes, levitas e chefes de família, eram pessoas já idosas, que tinham conhecido o primeiro templo. Ao verem agora serem lançados os fundamentos do novo templo, começaram a chorar em voz alta. Mas havia muita gente que gritava de alegria.” (Esd 3, 12).

²⁵ Cf. G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento - Storia sociale di una rivoluzione di valori*, Torino, Claudiana, 2007, 164.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 162.

²⁷ “Porém, Moisés respondeu: “Mas olha que, quando eu disser aos israelitas que o Deus dos seus antepassados me enviou para junto deles, eles vão perguntar-me como é que ele se chama. Que é que eu lhes digo?” Deus disse então a Moisés: “EU SOU AQUELE QUE É. E dirás também aos israelitas: “AQUELE QUE É foi quem me enviou a vocês.” Deus disse ainda a Moisés: “Dirás isto aos filhos de Israel: “O Senhor o Deus dos vossos antepassados, o Deus de Abraão, Isaac e Jacob, foi quem me enviou para vos falar.” Este é o meu nome para todo o sempre. Este é o nome que todas as gerações futuras usarão para me invocar.”” (Ex 3, 13-15).

²⁸ Cf. Ex 3, 4-6; Ex 19,9-13; Ex 20, 7.

tetragrama YHWH - יהוה, o nome impronunciável de Deus, é lido na *Torah* pelos judeus como *Adonai* (Senhor) para se referirem ao seu Criador. A relação com Deus é uma questão de vida ou morte: quem vê a Deus morre²⁹. Se alguma criatura quebra esta regra do olhar, morre (Ex 33, 19-23)³⁰. Não é possível possuir a Deus e viver. Não é possível possuir a vida e viver.

É no templo de Jerusalém que o vazio da arca da Aliança guardado pelos dois querubins, por detrás do véu e com muito incenso queimado para impedir a visualização, é enchido pelo nome de Deus pronunciado pelo sumo sacerdote designado em cada ano. A tenda da Aliança foi transferida e fixada na cidade santa de Jerusalém e, conseqüentemente, só aí se pode prestar culto.

Com a encarnação da segunda pessoa da Santíssima Trindade dá-se uma mudança teológica drástica, inacreditável para o judaísmo. Deus torna-se por amor o contrário daquilo que é: de invisível torna-se visível, de infinito torna-se definido³¹. Se imaginássemos um cristão do primeiro século a relatar a um judeu a história de Jesus e a sua fé, seria antes de mais motivo de divertida chacota pelo ridículo da narrativa e, seguidamente, percebendo-se que o discurso dito não pretenderia ser uma anedota, poderiam suceder-se duas conjunturas: ou a conversão, ou a perseguição. Foi precisamente isso que sempre sobreveio à volta de Jesus. De facto, para um judeu, a eventualidade de Deus incarnar-se, possibilitando o seu toque e visualização, possuindo um nome que arrisca ser pronunciado, ou é considerado uma loucura anedótica, ou uma heresia. Se a esta história fosse acrescentada a possibilidade da morte de Deus já entraríamos no nível do escândalo. Conjecturemos pois que essa morte foi provocada, foi um assassinio. Deus morto pelas nossas mãos. Seria demasiada, ousada e fértil imaginação. Mas não é tudo! Jesus, Deus incarnado Homem e morto pelas nossas mãos, ao terceiro dia ressuscitou. Impossibilidade, anedota, loucura, fértil imaginação, ousadia, heresia, escândalo, tudo integrado na mesma história.

A verdade é esta. Este Deus-connosco, o Emanuel, tem o Seu nome pronunciado

²⁹ É curioso como ainda hoje a expressão «face a face com Deus» exprime precisamente a morte de alguém.

³⁰ “Disse ainda o Senhor: "Porém não poderás ver o meu rosto, porque nenhum homem poderá ver-me e continuar vivo." O Senhor disse ainda: "Há aqui um lugar junto de mim. Põe-te em pé sobre o rochedo. Quando eu passar, mostrando o meu poder, hei-de colocar-te numa cavidade do rochedo e cobrir-te com a minha mão até que eu tenha passado. Depois, retirarei a minha mão e poderás então ver-me de costas; mas o meu rosto ninguém o pode ver."” (Ex 33, 19-23).

³¹ J.-P. HERNANDEZ, *Il corpo del nome. I simboli e lo spirito della Chiesa madre dei gesuiti*, Bologna, Pardes Edizioni, 2010, 45.

no início da sua encarnação não no templo da cidade de Jerusalém mas em meio rural, na pequena população de Nazaré (“cidade” segundo Lucas - cf. Lc 1, 26). Já no templo de Jerusalém, em paralelo de confronto, emudece Zacarias que nem o nome de seu filho João consegue pronunciar (cf. Lc 1, 20). Até aí, ver Deus face a face significava a morte da criatura que ousava fazê-lo. Com a encarnação, pelo contrário, pode-se vê-lo, pronunciar, tocar, possuir e manipular como se queira, pela liberdade que nos foi concedida por Si. Mas não mudou o jogo da vida e da morte. O resultado é o drama de sempre: a cruz. Só que desta vez é o próprio Deus que morre, por nós, por cada um de nós.

Como tão bem frisado no hino cristológico da Carta aos Filipenses (Cf. Fil 2, 5-11) é a cruz que faz de ponte entre o Antigo e o Novo Testamento. É pela cruz que Deus dá a Cristo Jesus um nome que está acima de todos os nomes. A cruz, uma vez árvore no campo, torna-se instrumento de tortura cidadão. Humilhando Deus até ao inconcebível, Jesus é deitado sobre ela. E eis que alçada a cruz, paradoxalmente se torna trono alto deste Rei que tem um nome acima de todos os nomes: Jesus Nazareno Rei do Judeus. Está escrito e todos o podem ler e reconhecer na sua língua, olhando para cima. A cruz contém tudo o que pode ser dito sobre o mistério cristológico, a cruz é ponte resolutive da tensão entre a Antiga e a Nova Aliança. Do Deus incarnado, de Jesus e do Seu nome, o que se pode dizer é a cruz, a Sua maior glória, a Sua plena generosidade e poder.

2. Inácio de Loyola e o nome de Jesus

A tensão do nome de Deus, estando em muitos aspectos mitigada e assimilada por centenas de anos de desenvolvimento do cristianismo, não deixa de ter elementos, revelados por escolhas precisamente de Inácio de Loyola, que demonstram que afinal não é uma tensão totalmente resolvida.

2.1. Identificação com Cristo

Inácio utiliza muitas modalidades de referência a Deus consoante as situações, segundo a quem se dirige, e até conforme a inspiração do momento. Nalgumas vezes é muito rigoroso com a utilização de certos termos, mas noutros tem um uso ambivalente de designações podendo com o mesmo nome referir-se a Deus trino, ou ao Pai ou ao Filho dependendo do contexto.

No *Princípio e Fundamento* e na CAA Inácio usa quatro designações para Deus:

“Deus nosso Senhor”, “sua Divina Majestade”, “Senhor” e “Deus”.

“Sua Divina Majestade” é um elemento de linguagem trinitária de Inácio inseparável do conjunto de toda a sua experiência espiritual, sendo uma designação indirecta de Deus. Revela uma atitude de acatamento e reverência da criatura diante de Deus e a compreensão de que o Seu serviço e glória coincidem com salvação³². Assim é marcada profundamente a relação de amor entre criatura e criador: em tudo amar e servir a sua Divina Majestade [EE 233].

“Deus nosso Senhor” e “Senhor” são atribuídos com toda a segurança a Jesus Cristo³³ e são expressões centrais na identificação de Inácio com a segunda pessoa da Santíssima Trindade.

É em Paris que o fundador da Companhia de Jesus muda o seu nome de Iñigo para Inácio. Não se sabe exactamente a razão, mas uma das hipóteses é a sua devoção a Inácio de Antioquia, como comenta numa carta a Francisco de Borja em 1457 [Epp I, 529]. Na história de Sto. Inácio de Antioquia vem descrito o seu martírio comido por leões nos jogos de Roma. Aí, o discípulo de João Evangelista proferiu a famosa expressão: "Eu sou o trigo do Senhor, tenho de ser triturado pelos dentes destes animais, para converter-me num pão puro de Cristo"³⁴. Segundo a lenda, no final apenas foram encontrados alguns ossos mais duros e de maiores dimensões, mas também o seu coração intacto no qual estava gravado o nome de Jesus. Inácio de Antioquia deixa-se inflamar pelo amor de Jesus, até às suas entranhas que por Ele ficam marcadas. Esse amor, certamente teria cativado Iñigo de Loyola.

2.2. A Companhia tem um nome: o de Jesus

A intimidade de Inácio de Loyola com Cristo chega ao ponto do desejo de identificação com o Seu estilo na realização da missão escatológica de Jesus. A objectivação do amor de Inácio pelo seu Senhor traduz-se também na escolha dos Primeiros Companheiros de chamar ao grupo em nascimento de “Companhia de Jesus”, a quem tinham como única cabeça e “a quem somente desejavam servir”

³² Cf. C. PALACIO, *Divina Majestad*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 652-655.

³³ Cf. V. CODINA, *Jesucristo*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007: 1074.

³⁴ A. C. SELNER, *Calendario perpetuo de los santos*, Barcelona, Edhasa, 1994, 445.

(FNI, 203-204)³⁵. É Inácio que propõe este nome aos seus companheiros porque, como seus discípulos e seguidores do seu instituto, começaram a ser chamados por quem os conhecia de inacianos ou de iniguistas, de acordo com a tradição de dar o nome do fundador à ordem por ele formada. Inácio, que na fundação da Companhia nada atribuía a si mesmo mas a Cristo, quis que esta tomasse não o seu próprio nome, mas o de Jesus (cf.[*Chr* I, 73-74]). Loyola não se sentia fundador, nem “cabeça”, nem prepósito da Companhia. A decisão pelo nome de Jesus é uma afirmação incontestável de que os primeiros companheiros não reconheciam nenhuma outra cabeça que não a de Jesus Cristo. Tinha sido Cristo a reuni-los e a sua existência como corpo era devida a essa acção. Jesus era por isso quem lhe deveria dar o nome³⁶. Assim, dos termos “Companhia” e “de Jesus”, é óbvio que o que é propriamente inaciano não é o “Companhia”, mas o “de Jesus”³⁷. A designação “Companhia”, ao longo de muitos anos, foi sendo uma expressão que conotou a ordem religiosa a uma companhia militar, sobretudo por parte dos protestantes³⁸, ou mesmo por parte de companheiros tão perto de Inácio como Polanco³⁹. Mas companhia, no tempo de Inácio, era um termo usado para designar um sem número de instituições, nomeadamente associações piedosas com finalidades muito diversas, sociedades de laicos e até mesmo ordens religiosas. Nem sequer era um nome original, pois uma instituição de Parma dedicada à formação de crianças já se designava por *Compagnia del nome di Gesù*, ou uma outra de Modena, entre muitas outras, possuíam nomes semelhantes⁴⁰.

De qualquer modo, mesmo com a relativa vulgarização dos termos, a utilização da designação Companhia de Jesus, não deixou de dar problemas a Inácio de Loyola nos tempos de aprovação da mesma. Chegou mesmo a ser mudada para Companhia do nome de Jesus, pois à invocação directa de Jesus todos deveriam reverentemente destapar a cabeça. Inácio não abdicou da designação inicial e ordenou que não se mudasse o nome à Companhia, que se mandasse pintar um *Ihs* nas portas das casas da mesma, e que nos

³⁵ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Introducción*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 16.

³⁶ Cf. J. ITURRIOZ, *Compañía de Jesus - Sentido histórico y ascético de este nombre*, en «Manresa - Rev. Espirit. Ignaciana» 27 (marzo 1955) 102, 43-53: 51.

³⁷ Cf. *Ibid.*

³⁸ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus, 2013, 22.

³⁹ Cf. G. SCHURHAMMER et al., *Francisco Javier : su vida y su tiempo*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1992, Tomo I, 482.

⁴⁰ Cf. J. ITURRIOZ, *Compañía de Jesus - Sentido histórico y ascético de este nombre*, 43-44.

colégios se escrevesse “Colégio da Companhia”⁴¹. É curioso o desejo de Inácio de que os colégios da Companhia não tomassem o nome de Jesus, mas antes o desejado pelos seus benfeitores, pois não lhe parecia bem que o nome de Jesus ficasse associado a tribunais, coisa que seria possível com estas instituições dada a sua precariedade económica (*Epp IV*, 104).

A *Societatis Iesu*, ainda antes de estarem escritas as *Constituições*, era uma formação sem hierarquia, nem autoridade, nem disciplina férrea e militar, nem submissão. O que havia era uma vida em discernimento comunitário numa adesão incondicional, absoluta e irrevogável a Jesus Cristo que era a sua cabeça. Em Cristo concentrava-se toda a *Espiritualidade Inaciana* e da Companhia. Em Cristo que, mais que chefe, mais que rei, era a sua cabeça⁴². É na relação profunda, equilibrada e unida entre cabeça e distintos membros que se vive como corpo a experiência inicialmente pessoal de Inácio. A fundação da Companhia com o nome de Jesus é de tal forma vinculada e vincada à vontade divina que quando alguém perguntou a Inácio porque não havia dado outro nome à mesma, respondeu: “Só Deus pode mudar esse nome”. (Nadal em *FNI* 313-314).

As *Duas Bandeiras* e os *Graus de Humildade* concordam perfeitamente com o experimentado por Inácio em *La Storta* e estende-se aos seus companheiros com a certeza de que a Companhia há-de levar o nome de Jesus (*FI* 50, 3)⁴³. A experiência de *La Storta*, passada numa pequena capela campestre nos arredores da Urbe eterna, é fundamental na relação do nome de Jesus com Inácio e a Companhia em formação: “[Ignacio] dijo que le parecía ver a Cristo con la cruz sobre los hombros, y el Padre Eterno que le decía: ‘Yo quiero que Tú tomes éste por tu siervo’ Y así, Jesús se lo tomaba, diciendo: ‘yo quiero que tú nos sirvas’. Y por eso, recibiendo gran devoción a este santísimo nombre quiso denominar la Congregación: la Compañía de Jesús” (*FN II*, 133). É neste movimento do campo para a cidade que Inácio de Loyola encontra o selo de confirmação divina do nome escolhido por si e pelos seus companheiros apenas um par de meses antes. Mais tarde, nas *Deliberações dos Primeiros Padres de 1539*, quando têm de escolher oficialmente o nome do grupo, é na experiência de *La Storta* que têm o argumento definitivo e a fundamentação divina para não mudar o nome

⁴¹ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 305.

⁴² Cf. J. ITURRIOZ, *Compañía de Jesus - Sentido histórico y ascético de este nombre*, 51.

⁴³ Cf. G. URÍBARRI, *Escatologia*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 782.

escolhido por eles em Vicenza⁴⁴. Era tal a convicção de Inácio sobre o nome de Jesus para a nova ordem religiosa que “pensaria ir contra Deus e ofender-lhe se duvidasse que este nome conviria.” (FN I, 204)⁴⁵. Em Inácio, todos os jesuítas, como pessoas individuais e como corpo, receberam a mesma graça de *La Storta*: pela graça pedida por Inácio a Nossa Senhora de ser posto com o seu Filho [Au 96], todos os jesuítas foram dados por Deus Pai a Jesus levando a cruz como Seus servidores e companheiros. Todos foram “postos com o Filho” que leva a cruz na sua Igreja de hoje⁴⁶.

Deste modo, nome de Jesus, cruz e missão estão profundamente unidos na *Espiritualidade Inaciana* e na vocação da *mínima* Companhia de Jesus. Não é por acaso que Inácio, depois da visão de *La Storta* e de ter saído da capelinha conta o que tinha vivido aos que o acompanhavam (Fabro e a Lainez) e lhes diz: “Eu não sei o que significam as palavras *Ego ero vobis Romae propitius* (eu vos serei propício em Roma); Talvez que seremos crucificados em Roma”⁴⁷. É a partir de *La Storta* que Jesus Cristo crucificado se torna o fundamento da Companhia e da sua missão: quer nos sofrimentos da cruz, levando cada jesuíta a Sua Igreja crucificada em seus ombros, quer na redenção de todo o género humano por Si operada (cf. FN II, 10). A fórmula do Instituto descreve concretamente estes mesmos elementos da missão da Companhia: “Todo o que queira militar para Deus sob o estandarte da cruz na nossa Companhia, que desejamos se distinga com o nome de Jesus, e servir somente ao Senhor e à sua esposa a Igreja sob o Romano Pontífice, Vigário de Cristo na terra (...)” (Cf. FI, MCo I, 373-383).

As *Constituições* confirmam a mesma focalização considerando a santificação humana como cooperação e serviço. É a acção criadora e salvadora de Deus que fazem do homem um ministro da Sua salvação, cooperando e servindo o Reino. É esse o significado do nome de Jesus que a Companhia leva como distintivo colectivo que a converte num corpo apostólico, diante das tradições anteriores do *opus Dei* monacal ou a itinerância mendicante⁴⁸.

⁴⁴ Cf. H. ALFONSO, *La Storta*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 1096.

⁴⁵ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *DEI*, 16.

⁴⁶ Cf. H. ALFONSO, *DEI*, 1094.

⁴⁷ Cf. G. SCHURHAMMER et al., *Francisco Javier : su vida y su tiempo*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1992, Tomo I, 536.

⁴⁸ Cf. C. COUPEAU, *Introducción a las Constituciones - «Master Ignatiana», Módulo III - Apuntes del profesor*, 5.

2.3. IHS como distintivo da Companhia

É na certeza do desejo de servir sob o estandarte da cruz que a Companhia se distingue com o Nome de Jesus. Daí, de acordo com toda uma teologia evolutiva do nome de Deus, a Companhia, estimulada por Sto. Inácio, propaga o IHS, a abreviatura em grego do nome agora pronunciável de Deus (*Ἰησοῦς* - Jesus). O tetragrama יהוה tornado trigramma *Ihs* já anteriormente tinha sido propagado com S. Bernardino de Sena por toda a península itálica. Na *capella degli Astalli* ou de Nossa Senhora da Estrada, que foi entregue à Companhia de Jesus e que depois veio a dar origem à Igreja do Gesù, existia uma congregação de leigos denominada do Santíssimo nome de Jesus, de carisma Bernardino, que certamente Inácio veio a conhecer e na qual se inspirou nalguns dos seus elementos. Estas congregações usavam como símbolo identificativo o *Ihs* rodeado por um sol que conecta o nome de Jesus a diversos dos seus atributos luminosos: luz do mundo, sol de justiça, estrela saída de Jacob, luzeiro da manhã, luz das nações, luz dos homens, resplendor de Deus, etc. Sendo o *Ihs* uma abreviatura do grego seria assinalada com um traço vertical por cima. Na escritura de estilo gótico a perna elevada do *h* formava naturalmente uma cruz com o traço de abreviação horizontal, cruz essa que depois passa à ainda maior latinização do IHS usado pela Companhia. Deste modo, o nome de Jesus, adoptado pela Companhia como designação e símbolo, vem associado inequivocamente à cruz, pois nessa está tudo o que pode ser proclamado sobre Ele, que incarnou, morreu e ressuscitou para nos salvar.

2.3.1. O monograma da Igreja do Gesù

Na fachada da Igreja do Gesù, no centro da cidade de Roma, isso está bem patente, no monograma central realizado por Bartolomeo Ammannati em 1574. Nele estão vários símbolos que passamos a descrever:

- IHS encimado por uma cruz, como já foi referido.
- Três cravos – símbolo da paixão de Jesus, que se cruza com a missão da Companhia através dos seus votos de profissão religiosa: pobreza, castidade e obediência. São um sinal distintivo do monograma da Companhia de Jesus, impedindo a confusão com os de outras instituições, nomeadamente os utilizados por S. Bernardino de Sena. Originalmente, em representações mais primordiais estavam cravados num Sagrado coração de Jesus, ou num Sagrado coração de Maria, que foram desaparecendo com o tempo.

- Serafim – Anjo de categoria elevada e que por isso tem lugar mais perto de Deus na esfera celeste. Possuem seis asas: duas para tapar os olhos (porque a criatura que a Deus vê, morre), duas para tapar os pés (ou seja as partes baixas e impuras, nomeadamente as íntimas) e duas para voar (como convém a um mensageiro de Deus). A sua descrição aparece uma única vez na Bíblia, em Is 6, 1-13, no sonho que Isaías tem e em que vê (aí está o drama!) o Senhor no seu trono e toda a corte de serafins que cantam a Sua glória. Ao pânico de Isaías numa situação não digna para uma criatura, um dos serafins aproxima-se com uma brasa tirada do incensório do altar e queima-lhe os lábios purificando-os, e afastando o seu pecado. Seguidamente Isaías é enviado em missão pelo Senhor.

Deste modo, o serafim do monograma tem os lábios queimados, representando a purificação de Isaías.

Curiosamente, tem também as 6 asas abertas. Depois da encarnação (o nome de Jesus está abaixo dele, o que confirma a realidade da encarnação) não necessita mais de se esconder de Deus. A missão de Isaías é a mesma dos jesuítas: anunciar o mistério de Deus. Mas



neste caso o anúncio de Deus é contra a cidade, porque a cidade se afastou de Si e não quer ouvir, compreender ou ver. É prometida também a destruição dos seus campos adjacentes. Quem observa o serafim está no centro da cidade. Sente que algo deste aviso pode ser para si. E é chamado a ser este rebento que sobra, uma semente santa que renascerá. Pode inspirar-se no nome de Jesus, ou nas vidas de Sto. Inácio, ou de S. Francisco Xavier, também eles presentes um à esquerda e outro à direita, respectivamente, na fachada.

- Três halos em forma oval – Representam a Santíssima Trindade. O ovo simboliza a vida nova prometida por Jesus e o Seu nome.

- As frutas – Uvas, maçãs, figos, romãs representam os frutos do paraíso. A sua abundância lembram-nos que com o nome de Jesus de alguma forma recuperámos o

jardim anteriormente perdido com Adão e Eva e o pecado original. É uma antevisão de toda a glória que ainda veremos.

2.4. A árvore da Vida

Noutro tipo de representações mais típicas de mosaicos em absides basilicais romanas⁴⁹, a cruz ao centro e cravada na terra torna-se Árvore da Vida, de onde renasce toda a vida quotidiana e a sua actividade. A cruz, instrumento de tortura da cidade, volta assim ao campo como árvore donde brota a vida. A cruz faz a ponte não só entre tempos e histórias, não só entre Alianças, não só entre a terra e o Céu. Faz também ponte entre os homens, entre o campo e a cidade.

2.5. Oração do nome de Jesus

Uma das práticas de oração cristã, sobretudo da tradição oriental hesicasta, é a do nome de Jesus. Trata-se da repetição contínua de uma fórmula curta que inclui o nome de Jesus e que é rezada em sintonia com a respiração. Tradicionalmente usa-se uma frase do género: “Jesus, Filho de Deus vivo, tem piedade de mim que sou pecador”. O livro “Relatos de um peregrino russo”⁵⁰ que conta a história de um jovem que busca um modo de rezar continuamente concorreu muito para a divulgação da invocação. Esta oração do nome de Jesus converteu-se com o tempo numa devoção ou maneira de orar muito praticada no Oriente sendo considerada um tesouro da espiritualidade cristã⁵¹. É uma oração que nos põe em contacto directo e íntimo com Deus através do nome de Jesus, de forma muito simples e eficiente. É por isso também conhecida por oração do coração.

Sto. Inácio reconhece o valor desta oração na apresentação dos “Três modos de orar” [EE 238-260]. O segundo e o terceiro modos de orar formam um bloco homogéneo, e estão baseados na tradição de recitação, ainda que com ritmos diversos. Não são mais que uma apresentação feita por Inácio de uma prática tradicional proveniente de ambientes catequético-contemplativos⁵².

A oração vocal é de grande valor, valor que vem precisamente da pessoa a quem

⁴⁹ Os mosaicos das absides das basílicas romanas de S. João de Latrão e S. Clemente são bons exemplos desta representação.

⁵⁰ ANÓNIMO, *Relatos de um peregrino russo*, Lisboa, Paulinas, 2007.

⁵¹ Cf. UM MONGE DA CARTUXA SCALA COELI, *A oração de Jesus*, Braga, Editorial A.O., 2013, 14.

⁵² Cf. S. G. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis*, 601.

é dirigida. Há duas maneiras de dialogar vocalmente: uma quando o homem, a partir do que sente, se expressa com palavras criadas por si, que vão de dentro para fora, para outra pessoa; e outra, quando as palavras vêm de fora para dentro, recebendo-as de outra pessoa e configurando o seu interior. Curiosamente, a primeira maneira é um dizer-se a si mesmo em tom de trivialidade e tendencialmente egocêntrico, enquanto que a segunda é um deixar falar Deus (ainda que isso possa cair numa rotina vazia) de forma mais perfeita. Por exemplo, *O Pai Nosso* é uma oração inventada por Deus e por isso perfeita. Esta segunda maneira de dialogar livra o homem das ideias sobre o que há de dizer, pois tudo lhe é dito⁵³. Este estar disposto a receber o dado está intimamente ligado aos segundo e terceiro modos de orar propostos por Inácio de Loyola. Assim, Inácio chama a estes modos de orar de *contemplação*, exigindo do exercitante uma certa passividade típica destes tipos de oração.

Como já vimos, na CAA o enfoque é colocado mais nas obras que nas palavras [EE 230]. De facto, as obras são o critério mais evidente do amor, mas não podemos suprimir totalmente as palavras das expressões amorosas. Palavras e obras têm funções complementares. Sem palavras também não se realizam obras, e daí a importância dos segundo e terceiro modos de orar para Inácio⁵⁴.

O terceiro modo de orar é no fundo a oração do coração, ou do nome de Jesus. É um modo igual ao segundo, só que compassado e ritmado, revelador de uma maturidade de oração, que atinge a serenidade, uma vida latente, a pura dependência criatural, do próprio ritmo vital. É um modo sem pausas, de repetição rítmica de palavra após palavra ou frase após frase, tendo por medida o próprio viver. É uma oração que faz que o nome de Jesus saia da cabeça, passe pelos lábios e se grave no coração. Daí a sua dependência da respiração, a possibilidade de poder ser praticada em qualquer circunstância da vida e o facto de ser tão afectiva. É um modo que olha a três coisas: ao significado do que se diz, à pessoa que se invoca, e à distancia ontológica entre Criador e criatura⁵⁵.

Os três modos de orar estão colocados no final dos Exercícios Espirituais. Apresentam uma graduação crescente de oração mística, de mais profunda contemplação, que podem funcionar efectivamente depois do vivido nas quatro semanas anteriores. Por isso, os segundo e terceiro modos estão intimamente vinculados à CAA, pois são o resultado da iniciativa divina que desemboca na comunhão, no mistério de

⁵³ Cf. *Ibid.*, 603.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 605.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 609.

“receber e oferecer”, de “buscar e encontrar a Deus em todas as coisas” e de “em tudo amar e servir”⁵⁶.

A oração do coração, ou oração do nome de Jesus, ou o terceiro modo de orar de Sto. Inácio, é também conhecida por oração do peregrino. De facto, é o resultado da experiência de quem peregrina pelo campo em direcção à cidade. É o cúmulo da longa história de experiência de relação com o nome de Deus, que vai desde uma negação da sua pronúncia até à repetição insistente e contínua. Que vai desde a experiência dos monges eremitas ascéticos retirados e expostos aos elementos naturais da Criação bruta, até à prática muito urbana dos cristãos do mundo de ter o nome de Jesus na boca e no coração, buscando-O e encontrando-O em todas as coisas.

3. O nome de Deus. Hoje.

Hodiernamente, a tensão à volta do nome de Deus não diminuiu. Pelo contrário, acentuou-se com novos contornos. Já há dois mil anos, depois do evento Cristo, a questão do nome de Deus perdeu a centralidade para se focar na temática do seu corpo. A categoria do nome de Deus deixou de constituir um problema teológico à luz de Cristo, tendo sido remetida a quase apenas uma formalidade devocional. Por outro lado, a ressurreição, a eucaristia e a Igreja são categorias teológicas centrais do cristianismo que se fundam na corporeidade de Cristo, que é física, mas também gloriosa, que têm em si os sinais da cruz, da morte, do nosso pecado, mas que está viva e em si repara toda a Criação. Esta mudança teológica, com a transição do nome para o corpo, só possível com a encarnação, é drástica e não deixa de ter impacto ainda hoje. Basta pensar que uma das temáticas teológicas centrais do segundo milénio do cristianismo foi a questão da transubstanciação. O corpo de Cristo, tendo sido sujeito a uma dissecação teológica sistemática ao longo dos séculos, torna-se o centro das disciplinas teológicas. Não deixa, ainda hoje, de ser um mistério e desse modo, uma tensão, que está estreitamente ligada à questão do nome de Deus. O não reconhecimento do corpo de Deus é a negação do seu nome, porque Jesus é Emanuel, Deus-connosco, Deus corpóreo como e entre nós. Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus ao longo da história não deixaram de dar o seu contributo nesta questão: a prática dos Exercícios Espirituais ao longo das suas semanas de relação com Cristo, a presença no Concílio de Trento, o estímulo ao costume da

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 611.

comunhão frequente, ou a expansão da devoção ao Sagrado Coração de Jesus não têm apenas a ver com uma práxis devocional, mas com o desenvolvimento de teologias associadas que conduzem a essas práticas.

Por outro lado, o fenómeno actual da secularização é sobretudo fruto da autonomia humana que nasce na cidade. A Companhia de Jesus nunca deixou de colocar a tónica da liberdade e da autonomia da consciência de cada ser humano como valores últimos. Não poderia ser de outra forma. Mas isso, sempre a par da formação da consciência e de uma responsabilização de cada homem. A secularização é sobretudo a opção pelo primeiro pólo, o da liberdade, sem o sustento do segundo, o da gratuidade reverencial a Deus presente no *Princípio e Fundamento* ou na CAA. Desse modo, acontece que o relativismo da consciência referenciado em Deus por parte de uma vida cristã, quando secularizado fica vazio de referências últimas, o que o desvincula de qualquer acção que lhe possa ter uma moral associada.

Está hoje sociologicamente provado que o mais determinante factor de desenvolvimento social e técnico é a concentração de pessoas⁵⁷. É a quantidade de ideias que se estimulam umas às outras que determina o avanço civilizacional. E é na cidade que isso se dá. É na cidade que a concentração de gente, de cérebros, de ideias, de criatividade, proporciona a competência de desenvolvimento e de produção. O campo, na sua dispersão humana, não tem nem nunca teve essa capacidade. Todas as regressões de desenvolvimento social na História dão-se em situações em que uma crise, seja de que tipo for, obriga à fuga dos pólos urbanos. Aí bloqueia-se o desenvolvimento porque a dispersão geográfica difunde também a capacidade organizativa e criativa. Também nesse ponto, a história da Companhia de Jesus é muito eloquente. Depois de grandes e recorrentes campanhas de difamação contra o seu poder, está hoje historicamente provado que a expulsão da Companhia de cidades onde exercia os seus ministérios e apostolados, provocou um declínio do desenvolvimento social, cultural, e até económico. Caso paradigmático disso é o da Província Portuguesa com a expulsão comandada por Sebastião de Carvalho e Mello, Marquês de Pombal, que basicamente arrasou o ensino secundário e muito do ensino superior existentes em Portugal, acabando com a investigação científica de então, a partir de 1759.

Hoje em dia são raríssimos os objectos de uso quotidiano, desde o palito sobre a

⁵⁷ Cf. M. RIDLEY, *Ted Talk - When ideas have sex*, <http://www.ted.com>, em http://www.ted.com/talks/matt_ridley_when_ideas_have_sex (Consultado a 11 Fev. 2015).

mesa de jantar ao computador mais sofisticado, que consigam ser produzidos por apenas uma pessoa. Esta passagem do trabalho do artesão ao trabalho do especialista numa fase específica de produção provocou e continua a desenvolver umas das revoluções mais fantásticas da História da humanidade. Este movimento gerou um sentimento de autonomia, de poder de realização, de poder de controlo do meio ambiente, de ajustamento daquilo que nos rodeia ao nosso conforto. A cidade é o espaço onde esta autonomia se dá e desenvolve. Na cidade o que se quer obtém-se. Para isso constrói-se e adapta-se. Concentram-se os meios vindos de todo o mundo para satisfazer qualquer necessidade ou desejo porque há uma escala de consumo suficientemente grande para isso. É óbvio que esta atitude de fundo tem impacto na vida das pessoas. A espera, a paciência, o acolhimento do dom recebido da terra, são substituídos por uma atitude que julga tudo poder e possuir no momento. A cidade estimula e congratula-se deste seu milagre construído. Chega até a olhar com desdém para o “atraso” rural.

No entanto, há um outro aspecto do qual nem nos apercebemos na vida urbana: o anonimato. A escala gigantesca não nos permite aperceber, ou conhecer, muito menos saber os nomes (nem sequer de uma ínfima parte) dos intervenientes na nossa vida. Dantes sabíamos que as laranjas do senhor José eram as melhores, porque era ele que as produzia e as vendia. Hoje *engolimos* um café sem darmos conta das milhares de pessoas que deram um pouco do seu trabalho para que o pudéssemos usufruir. Nem sequer nos passa pela imaginação esta situação, muito menos nos é possível tê-la consciente em cada acto.

Obviamente, isso traduz-se também ao nível da vivência religiosa, que tende a ser autónoma, subjectivista, etérea e autocentrada⁵⁸. Viver inserido numa comunidade de fé exige corpo, exige nomes, exige relação. A sociedade civil tende a retirar Deus dos seus actos⁵⁹ em prol de uma pretensa universalidade e paridade. Colocando de parte a realidade religiosa que é como já vimos, também material, situa tudo num mesmo vazio de anonimato. A liberdade, a equidade de direitos, o respeito pelo outro são confundidos com uma exigência de anonimato, de não chamar as coisas pelos seus nomes, ou de aplicar conceitos muito concretos a realidades que são só ligeiramente aproximativas do conceito original. Hoje, o nome de Deus no mundo Ocidental é tão líquido como

⁵⁸ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito: la religione in movimento*, Bologna, Il mulino, 2003, 28, 34.

⁵⁹ Cf. C. DUQUOC, *Credo la Chiesa - Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia, 2001, 279.

qualquer outra realidade sujeita à pós-modernidade⁶⁰.

O *Princípio e Fundamento* e a *Contemplação para Alcançar Amor* são “visões rurais”, se assim as quisermos chamar, para oferecer respostas com os olhos fixos na cidade. A partir destes dois textos a *Espiritualidade Inaciana* contraria o fluxo citadino líquido e pós-moderno. A proposta é a de um olhar para o mundo e para as coisas com profundo espanto e agradecimento, para constatar com muito afecto o tanto que Deus tem feito por mim, através de toda a Criação. Uma bica que tomo de manhã meio ensonado em vinte segundos na pressa de uma jornada de trabalho que me espera ganha outra dimensão. De facto, o que tenho diante é um café cheio de rostos, de pessoas que o semearam, o cuidaram, lhe deram condições e o fizeram crescer, o colheram, o secaram... De gente que o carregou, o transportou, o transferiu de continente, o torrou, o misturou com outras matérias primas de outras origens, o embalou. De pessoas que o venderam, o compraram, o armazenaram, o revenderam, o manusearam, o transformaram, e o serviram. O que está à minha frente não é mais uma chávena com uma gotas de café. É antes o fruto da acção de milhares de pessoas envolvidas, cada uma com um nome, um rosto, um amor muito grande da parte de Deus pela sua vida. O anonimato deixa de existir. Ou pelo menos deixa de ser um vazio. O meu acto não é mais autónomo. É conscientemente dependente de toda esta gente. A visão que tenho não é subjectivamente minha. É aquela dos olhos de Deus, os olhos da caridade. E tem uma concretização muito palpável, corpórea, comunitária, da qual não sou o centro, mas apenas um membro.

Pode ser que se tente tirar Deus da sociedade civil. Mas é impossível, não somente porque o busco, mas porque o encontro, esbarro com Ele em todas as coisas, e todas as coisas nEle.

⁶⁰ A modernidade líquida como a descreve Z. Baumann, tem, paradoxalmente, uma sede incrível. «A obsessão de modernizar quer liquefazer, fundir, converter extrair tudo a uma condição de “liquidez”» onde «tudo é possível, mas nada pode ser feito com certeza.» Z. BAUMANN – S. MINUCCI, *Modernità líquida*, Roma, Laterza, 2011, IX-XII.

CAPITULO III

A linguagem

Este capítulo fará uma abordagem inevitavelmente incompleta a um tema demasiado complexo, importante e sobre o qual tanto já foi publicado, mas que por isso mesmo não pode deixar de ser referido.

1. A linguagem do coração na boca dos primeiros cristãos

A universal tensão campo-cidade desde sempre se fez sentir também ao nível da linguagem usada quer em meio urbano, quer em meio rural, e sobretudo nos contactos entre um e outro. Consequentemente, esta é uma tensão sentida também dentro do cristianismo. A primeira tensão ao nível da linguagem dá-se já na passagem dos evangelhos para os escritos paulinos. A linguagem de Jesus nos Evangelhos é profundamente rural, usando imagens, contextos, situações que expressam a vida dos meios rurais. Se olharmos as parábolas de Jesus, estas quase nunca se fixam em imagens da vida urbana. O Bom pastor, a ovelha perdida, os lírios do campo, o grão de mostrada, o redil das ovelhas e até o filho pródigo são imagens profundamente embrenhadas de uma vida em ambiente rural. O movimento de Jesus emprega muitas citações de camponeses, pescadores, viticultores e pastores, mas poucas de artesãos e de comerciantes. A parábola dos talentos (Lc 19, 11-27) é uma das excepções, uma vez que aquele tipo de bancos existiria só na cidade de Tiberíades e mais tarde na de Séforis. É uma parábola contada para descrever o Reino dos Céus, mas até na abordagem a esta temática corresponde mesmo a uma excepção: esta realidade é normalmente descrita com imagens muito mais próximas de uma festa de campo, em família⁶¹.

⁶¹ Cf. G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*, 150.

Paulo, habitante do meio urbano, imediatamente transformou a linguagem rural do cristianismo numa linguagem da cidade. A produção paulina, com a verdade cristológica como centro, coloca a possibilidade de compreensão do próprio Homem em todas as suas dimensões no seu confronto com Jesus Cristo. Assim, na pessoa de Cristo dá-se o deslocamento de uma perspectiva cosmocêntrica para uma antropocêntrica que marcará definitivamente a base espiritual da Europa na qual hoje vivemos⁶².

A cidade é o lugar onde, inspirado pelo Espírito Santo, o cristianismo se vai desenvolver e é natural que a linguagem usada se adapte a esta evolução. A passagem de uma vida no campo para uma na cidade transforma as imagens concretas e vividas da tradição sinóptica numa linguagem de pensamento mais abstracto e a literatura das origens do cristianismo torna-se assim mais teológica, especulativa, reflexiva⁶³. É na cidade que o cristianismo enfrenta outras religiões, correntes filosóficas e é forçado ao uso de novas formas de dizer. Esta corresponde a uma reforma longa, trabalhosa e muito dialogante entre comunidades cristãs que vivem sob influxos diferentes. Só no segundo século o cristianismo deixa de ser um movimento de renascimento intra-hebraico, para ganhar autonomia própria. Mesmo depois disso, passa-se um longo tempo em que se dá uma profunda reflexão sobre conceitos e termos a serem uniformizados na sua utilização teológica como nos testemunham tão bem os primeiros concílios da Igreja.

A cidade erudita tende a desprezar a rude e menos desenvolvida linguagem rural. Celso, o primeiro autor pagão que levou a sério o cristianismo para escrever um livro contra a nova religião estava convencido que esta só era atractiva para “idiotas, vis e estúpidos, e para escravos, mulheres e crianças pequenas”. Afirmava que os evangelizadores eram apenas camponeses analfabetos e pastores ou artesãos de baixa cultura⁶⁴. Muitos dos autores modernos extrapolaram para o presente a mesma opinião convencidos da veracidade destes primeiros críticos. Deissmann (1866–1937) através de estudos linguísticos de papiros de todos os tipos em confronto com os textos do Novo Testamento concluiu que o cristianismo usava uma linguagem vulgar típica das classes mais baixas e incultas. Hoje, outros investigadores, a partir da análise dos mesmos

⁶² Cf. C. PELLEGRINO, *San Paolo e le radici cristiane d'Europa: il «nuovo inizio» degli Atti degli Apostoli tra narrazione e teologia*, San Giorgio Jonico, Servi della sofferenza, 2008, 229.

⁶³ Cf. G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*, 264.

⁶⁴ Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo actual del apostol Pablo*, vol. 64, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1988, 93.

documentos e de outros entretanto descobertos, chegam a conclusões muito diferentes⁶⁵. A verdade é que uma linguagem mais rural ou mais urbana não é melhor que outra. E no cristianismo, salvaguardados pela escolha de Jesus por uma linguagem predominantemente campestre, houve a possibilidade de desenvolver ambas, como instrumentos imprescindíveis na tradução de uma fé, uma teologia, uma vida, para públicos diferentes. São ambas necessárias para a compreensão, tradução e transmissão do cristianismo na vida concreta de comunidades específicas que vivem como corpo universal em realidades muito diversas. Deste modo, na sua forma e na capacidade de expressão de realidades de vida muito diferentes, complementam-se uma à outra. Para mais, as linguagens de fé são simbólicas e nenhum símbolo pode circunscrever em si mesmo toda a verdade, que necessita sempre de distintas metáforas para melhor a descreverem em complementaridade umas com as outras⁶⁶.

No tempo de Jesus, com o crescimento de cidades em número e poder, as suas relações com o campo foram tornando-se mais ambivalentes. Apesar da dependência mútua, as vantagens sociais e materiais eram para a cidade, que aos poucos foi dominando os pequenos proprietários agrícolas com a tomada das suas terras por um número cada vez mais pequeno de proprietários urbanos. Assim, os laços entre campo e cidade tornaram-se pouco amistosos, considerando-se mutuamente com desconfiança e até violência⁶⁷. As aldeias eram tendencialmente muito mais conservadoras e fechadas a influências exteriores, enquanto que na cidade havia um rápido desenvolvimento para uma cultura greco-romana comum. Assim, no meio rural foi possível preservar a diversidade, nomeadamente linguística. Já nas cidades a língua comum universal, mormente por ser a comercial, era o grego. Um dos reflexos de que o desenvolvimento do cristianismo se deu em meio urbano é precisamente o facto de o Novo Testamento estar todo escrito nesse idioma. Desta evolução na comunicação urbana, o contacto com os meios rurais complicava-se ainda mais pelas barreiras linguísticas que não eram mais toleradas numa vida cidadina. Com o passar do tempo, o próprio cristianismo teve de fazer o esforço continuado (então e durante toda a sua história) de voltar a meios não urbanos e onde se exigia a tradução dos seus textos fundacionais para as línguas vernáculas⁶⁸. É aí que se dá a verdade bonita das relações: o cristianismo apropria-se das

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 94-95.

⁶⁶ Cf. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, 224.

⁶⁷ Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo actual del apóstol Pablo*, 64, 32.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 33-34.

culturas locais e estas do cristianismo. É aquilo a que hoje chamamos de inculturação mútua.

2. A linguagem de Inácio de Loyola e da Companhia de Jesus

Seria absurdo tentar aqui realizar um estudo profundo sobre a linguagem de Inácio de Loyola, quer pela complexidade de uma tarefa do género, quer pela quantidade de trabalho que representaria, e que daria matéria para dezenas largas de teses de doutoramento. No entanto, não seria prudente não sublinhar alguns aspectos da linguagem de Inácio de Loyola e da Companhia de Jesus, que marcam a sua relação quer com a cidade quer com o campo. É isso que aqui se pretende fazer de forma simples e provavelmente demasiado superficial. Analisar a linguagem de alguém que viveu há 500 anos não é fácil, pois os registos são limitados a fontes escritas. Mas analisando o contexto histórico de Inácio e da Companhia nascente e as fontes por eles deixadas poder-se-ão tirar algumas ilações.

2.1. O contexto linguístico de Inácio

Inácio nasce em Loyola em meio rural no seio de uma família senhorial da baixa nobreza de então, no ano comumente aceite pelos especialistas de 1491⁶⁹. A sua infância é passada nesse ambiente de traços medievais, familiar e de perspectivas relativamente curtas em relação ao que se passava no mundo de então, nos anos em que se descobriam as índias e o renascimento dava os primeiros passos. Contudo, o seu percurso de vida rapidamente o levou a conhecer e a viver em muitos outros lugares da Europa, optando por se fixar nos maiores centros, urbanos obviamente, do seu tempo, para estudar, para estar implicado nos grandes pólos de desenvolvimento global.

Depois das suas estadias em Arévalo (desde 1506 como pajem do contador-mor Juan de Velásquez de Cuéllar) e em Nájera (desde 1517 como gentil-homem do vice-rei de Navarra, Duque de Nájera)⁷⁰, da sua conversão a partir do acidente de 1521 em Pamplona⁷¹, e o conseqüente regresso a casa por nove meses, morre o Iñigo gentil-homem e nasce o Iñigo peregrino.

⁶⁹ Cf. J. M. RAMBLA, *Autobiografía*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 199.

⁷⁰ Cf. C. D. DALMASES, *El padre maestro Ignacio : breve biografía ignaciana*, Madrid, 1979, XIII.

⁷¹ Cf. I. CACHO NAZÁBAL, *Ignacio de Loyola*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 975.

2.2. A conversação espiritual

Independentemente do lugar em que se encontrasse, nunca mais desapareceu esta dimensão de peregrino até ao final da vida de Inácio⁷². As suas viagens foram meio para conhecer muitas e diferentes pessoas, de muitos lugares distintos, de todos os extractos sociais. Quando se cobrem muitas milhas a pé encontram-se pessoas e tem-se muitas horas de conversação. A viagem, sobretudo a demorada, tem esta intrigante característica de fazer sair muito bem a dimensão religiosa nas conversas com os companheiros de caminho. Inácio nunca deixou de usar essas oportunidades para edificar, evangelizar e dar a conhecer o seu Senhor. Temos testemunhos e alguns exemplos de como a sua qualidade de conversador foi evoluindo ao longo dos anos.

Um dos casos caricatos, reflexo da sua ainda muito verde conversação, da falta de um domínio da palavra e, sobretudo, da escassez de meios de discernimento é o encontro que Inácio tem com um mouro quando ia a caminho numa mula, de Navarrete para Monserrate, depois de ter passado pelo santuário mariano de Aránzazu [Au 13-16]⁷³. Com os muçulmanos é muito fácil que a conversa de dimensão religiosa surja pois, tal como os cristãos, são herdeiros do mesmo tipo de linguagem dos livros bíblicos sapienciais. Inácio e o mouro têm o mesmo fundo cultural e religioso, ainda que com fés distintas. Para além da fé num único Deus, têm um campo teológico comum na Virgem Maria. O problema é que o diálogo coloca a descoberto o que há em comum entre as partes, mas também as arestas do que não é compartilhado. Inácio vê-se frustrado na sua conversa com o mouro, sem o conseguir convencer, e sentindo-se ofendido no seu orgulho. Não tem capacidades dialécticas, de oratória, nem suficientes conhecimentos teológicos, nem sequer instrumentos de discernimento da situação que lhe indiquem o que fazer. Tem apenas um grande zelo por Jesus Cristo e uma enorme devoção à sua Senhora. Mas isso não basta. Decide que seja a mula a tomar por si a decisão das suas acções. Por sorte, ou por intervenção divina (a iconografia associada a este episódio mostra normalmente Nossa Senhora a indicar à mula o caminho a ser seguido, contrário àquele seguido pelo mouro⁷⁴) não aconteceu o pior.

Com o tempo, Inácio foi melhorando muito as suas capacidades de conversador.

⁷² Cf. J. I., 1928-2008. TELLECHEA IDÍGORAS, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2002, 428.

⁷³ Cf. IGNATIUS DE LOYOLA – J. M. RAMBLA BLANCH, *El peregrino : autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Bilbao, Mensajero, 1990, 35-37.

⁷⁴ Cf. L. SALVIUCCI INSOLERA, *Andrea Pozzo e il Corridoio di S. Ignazio: una «bellissima idea»*, Roma, Artemide, 2014, 36, 38.

A maioria dos primeiros companheiros maravilhavam-se com a sua habilidade para ganhar amigos e influir nas pessoas pelas suas obras e conversas espirituais. Parecia que tinha o poder de convencer sem discutir⁷⁵. Isso tem sobretudo a ver com um domínio cada vez maior das moções dos espíritos, das suas subtilezas e das regras de discernimento e está bem patente na sua *Instrucción a los Nuncios apostólicos de Irlanda: "Del modo de negociar y conversar in Domino"*. Paulo III, com as evoluções dramáticas das políticas de Henrique VIII no Reino Unido, pede a Inácio que envie à Irlanda como nuncios apostólicos os padres Bröet e Salmerón⁷⁶. Na sua partida Inácio dá-lhes três instruções, uma das quais refere:

“Hay que obrar en esto como obra el demonio "entrando con la de ellos y saliendo con la nuestra"; tener presente los ataques del enemigo "bajo apariencia de bien" (regras da segunda semana dos Exercícios Espirituais). Saber disimular lo malo que pueda tener el interlocutor; con los tristes, animarlos, consolarlos atablándoles más largo, con alegría y edificación.”⁷⁷

Inácio sempre percebeu a grande utilidade de ter conversas espirituais. Desde o princípio da sua conversão que sentiu a necessidade de procurar ajuda espiritual noutros através de conversas [Au 34] e, mais tarde, usa a mesma conversação espiritual para ajudar às almas a partir dessa sua experiência⁷⁸. A conversa espiritual foi fundamental na fundação da Companhia de Jesus⁷⁹ e prolongou-se como indispensável e característica típica nos distintos ministérios dos jesuítas, mas também na sua vida interna, nomeadamente nas relações entre súbditos e superiores⁸⁰. Desse modo, não era incomum encontrar jesuítas como conselheiros reais, como confessores de corte, familiarizados com os círculos de governo de onde estavam, por toda a Europa e também em países de missão. Eram conversadores, cultos, experimentados na direcção espiritual, livres de interesses em carreiras eclesiásticas e tinham um tipo de presença distinto sem, contudo, deixar de direccionar os seus esforços no sentido dos interesses do Reino de Deus, denunciando a injustiça e ajudando as almas. Um exemplo paradigmático disso nas

⁷⁵ Cf. T. H. CLANCY, *Conversación espiritual*, em C. E. O'NEILL – J. M. DOMÍNGUEZ (Eds.), *Diccionario Historico de la Compania de Jesus*, Roma, Institutum Historicum S.I., 2001: 938.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 478.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Cf. J.D. CUESTA, *Acompañamiento*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 80.

⁷⁹ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta.*, em «Manresa - Rev. Espirit. Ignaciana» 78 (2006) 308, 253-275: 263.

⁸⁰ Cf. T. H. CLANCY, *DHCJ*, 938.

cortes portuguesas foi o Pe. António Vieira, que com a sua obra literária, maioritariamente sermões pregados ao longo da sua vida, entra nos cânones dos mais brilhantes escritores da língua lusa⁸¹. A par desta presença em meios culturais elevados, a Companhia de Jesus nunca deixou de estar também com os mais humildes como característica ordinária nos seus apostolados. Os primeiros companheiros, seguindo a experiência de Inácio, alojavam-se em hospitais onde viviam e lidavam com os mais pobres, e não é por acaso que a tradição de trabalhar com crianças e rudes se tenha enraizado, mesmo a nível institucional, na Companhia. Francisco Xavier começava sempre pelas crianças quando chegava a um novo destino de evangelização⁸². Mais tarde, nas *Constituições*, concretamente na fórmula dos votos solenes que cada membro da Companhia de Jesus proclama na sua entrada definitiva na ordem, a declaração é directa e óbvia: “(...) et secundum eam [obedientiam] peculiarem curam circa puerorum eruditionem”⁸³ (e em conformidade a esta obediência, prometo um cuidado particular pela educação das crianças) [Co 527]⁸⁴. É claro que esta opção tem necessariamente um impacto na linguagem usada, facto esse que também está estabelecido nas *Constituições* para que se tenha em conta a devida preparação: “Igualmente se fará um estudo apropriado sobre a maneira de ensinar a doutrina cristã, e de se adaptar à capacidade das crianças e das pessoas simples” [Co 410]. Esta atenção permite aos jesuítas uma versatilidade enorme no modo de estar, com todo o género de pessoas. No campo ou na cidade, com senhores ou os seus súbditos, a capacidade de comunicação é procurada e cuidada desde os primórdios.

2.3. Os epistolários da Companhia de Jesus

Apesar de a conversação espiritual ser central na vida de Inácio, de ter sido fundamental para a fundação da Companhia de Jesus⁸⁵, e ter-se prolongado como indispensável e típico nos distintos ministérios dos jesuítas e nas relações entre súbditos

⁸¹ Cf. A. VIEIRA, *Obra completa Padre António Vieira, sj*, 30 Vol., editado por J. E. Franco e P. Calafate, Lisboa, Círculo de leitores, 2012.

⁸² Cf. G. SCHURHAMMER et al., *Francisco Javier : su vida y su tiempo*, Bilbao, Ed. Mensajero, Tomo II, 278-279.

⁸³ IGNATIUS DE LOYOLA, *Obras completas de san Ignacio de Loyola : edición manual*, editado por I. Iparraguirre y C. de Dalmases, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1952, 487.

⁸⁴ CÚRIA PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS - LISBOA, *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral 34 e Normas Complementares aprovadas pela mesma Congregação*, Braga, Livraria AI, 1997, 138.

⁸⁵ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta.*, 263.

e superiores⁸⁶, também a utilização da palavra escrita não foi de todo desprezada. Inácio de Loyola foi um dos mais prolixos escritores do seu tempo. Conservam-se nos nossos dias cerca de 6800 cartas assinadas por Inácio. Muitas são escritas por seus secretários e assinadas por si, representando o maior epistolário do tempo moderno e correspondendo a uma edição de 12 volumes da *Monumenta Historica Societatis Iesu*. A primeira conhecida é de 1524 a Inés Pascual e a última é de Polanco, em Agosto de 1556, anunciando a morte de Inácio a toda a Companhia.

Esta é a maior fonte de informação sobre Inácio e a Companhia nascente. Julga-se que Santa Teresa de Ávila tenha sido a pessoa do humanismo europeu que mais cartas escreveu (entre 10000 ou 12000), mas apenas se conservaram até aos nossos dias cerca de 250. Há duas razões muito simples para que a Companhia tivesse um resultado tão diferente na conservação dos seus epistolários: por um lado, o tipo de governo piramidal necessitando de uma estrutura de comunicação muito desenvolvida e cuidada; por outro, o facto de Inácio e os seguintes gerais da Companhia terem uma equipa de secretariado ao seu serviço. Inácio percebe que é a comunicação que mantém viva a Companhia que rapidamente se dispersa pelos quatro cantos do mundo. O corpo, na dispersão dos seus membros, só se mantém vivo se estiver unido à sua cabeça. Assim, a obrigação de escrever cartas passou para as *Constituições* [Co 675] e a Companhia desenvolveu um dos sistemas de comunicação mais eficazes do século XVI⁸⁷.

Existem muitas epístolas de Inácio e dos primeiros companheiros dirigidas a governantes, benfeitores, a gente influente e com poder de decisão, mas a maioria das cartas eram sobretudo escritas entre companheiros tratando de temas de governo, amizade, descrição de novas culturas, dificuldades e êxitos das missões, instruções, dúvidas, alentos. Funcionavam como retratos vivos de cada um e dos contextos em que viviam, com um sentimento de que a “fotografia” individual de cada um forma um grande álbum. A comunicação multiplicava os esforços individuais por todo o corpo. Eram cartas estruturadas, escritas usando os princípios de retórica e em várias línguas. As mais usadas eram o espanhol e o italiano, o latim era usado nas mais oficiais, e muitas outras, numa tentativa de aproximação ao receptor das mesmas (vejam-se por exemplo as escritas a Simão Rodrigues em português), saem num *internacional*, língua até hoje tão típica na Companhia, sobretudo em casas internacionais.

⁸⁶ Cf. T. H. CLANCY, *DHCJ*, 938.

⁸⁷ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Notas pessoais de Francisco Campos do Máster en Espiritualidad Ignaciana*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 30 noviembre 2014.

A questão das línguas nunca foi desprezada pela Companhia. Nos seus inícios, Francisco Xavier preparava-se em poucas horas para ir em missão. Não conhecia nada. Nem línguas, nem culturas, nem como se deveria ser missionário, clima, geografia, biologia, etnologia, ... nada. E não tinha nenhum medo. A Companhia queria chegar a todo o mundo para ganhá-lo para Deus. É ousado. Mas também um pouco ingénuo. Xavier, chegando ao Japão e confrontando-se com grandes dificuldades apostólicas é já um missionário muito diferente. Insiste para que os seus discípulos falem a língua japonesa. Percebe que é necessário adaptar-se ao modo de fazer de cada lugar e nisso a linguagem tem um papel fundamental. Não é por acaso que os jesuítas, até aos dias de hoje, foram produtores de tantas obras linguísticas dos mais variados idiomas de todo o mundo. A criação de dicionários, gramáticas, bibliotecas, oficinas de imprensa, revelaram-se fundamentais na realização da sua missão nos mais remotos lugares do planeta. Ao longo da história, muitas culturas profundamente isoladas, enraizadas numa estrutura rural, ou por vezes nem isso, sendo apenas recolectores, deram-se a conhecer nas cidades com estes trabalhos de inculturação. Desde os descobrimentos, com a segunda vaga de missionação do cristianismo em que foi tão relevante o papel da Companhia de Jesus, o mundo cada vez mais torna-se na sua multiculturalidade um grande mosaico global.

Para além das cartas há outros documentos inicianos que revelam claramente o estilo de linguagem de Inácio de Loyola, com matizes muito distintas, e outras mais comuns.

2.4. A autobiografia do peregrino

A autobiografia de Sto. Inácio é um dos documentos mais intrigantes da sua produção. Apesar de ser reconhecível o seu traço, a sua linguagem e até o seu estilo, não se sabe ao certo até que ponto é uma obra sua, dadas as nada desprezáveis intromissões de Gonçalves da Câmara como redactor principal do ditado por Inácio⁸⁸, de Jerónimo Nadal como “corrector” e mais tarde de Francisco de Borja, pensa-se, como censor⁸⁹. E notam-se estas influências. Inácio, pecador que se sabe salvo, um místico em profunda relação com Deus, nunca começaria uma história da sua vida com um lacónico “Até aos 26 anos fui um homem dado às vaidades do mundo” [Au 1], que tem mais o olor a um

⁸⁸ Cf. J. M. RAMBLA, *DEI*, 197.

⁸⁹ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 19.

ascetismo borjiano com medo e vergonha de dar uma má imagem do fundador da Companhia de Jesus. Não podemos esquecer que Borja era a ovelha branca da família e, habituado aos escândalos dos seus (era neto do Papa Alexandre VI, facto do qual tinha muita vergonha), trincar partes mais incómodas de biografias não lhe seria moralmente difícil de fazer. De qualquer modo, ainda que com as reservas devidas, esta obra que foi publicada pela primeira vez muito tarde (século XVIII) e divulgada, mesmo entre jesuítas, só no século XX, diz-nos muito sobre a linguagem de Inácio⁹⁰.

Inácio não é um artista ou um académico, mas tem um elevadíssimo rigor de linguagem, vindo da sua experiência de vida e do domínio da sua vida interior. Roland Barthes considerou-o um criador de linguagem e Câmara dizia que Inácio narrava a sua vida “com tanta claridade que parece que faz ao homem presente tudo o que é passado” (FN I, 585)⁹¹. Contudo a Autobiografia não é um texto fácil para quem tem uma primeira aproximação à vida do peregrino. É um texto um tanto tosco, directo, seco, que busca os frutos dos factos, sem ornamentação de palavras, nem a busca de uma fluidez narrativa. É um texto sem pretensões históricas (aliás, há diversas imprecisões cronológicas referidas por Inácio), mas antes de carácter espiritual, num género literário em tom de exame de consciência, revelando o discernimento espiritual de uma vida. Assim, dando-nos a ler a sua alma, mais do que a sua vida, quer descrever-nos a acção de Deus em si, no seu itinerário, passo a passo. É uma descrição que não apaga os acontecimentos de má memória, mas antes, que mostra a sua remissão profunda. Não é um texto inócuo ou evasivo. Ao invés, Inácio mostra sem medos uma implicação total e profunda com Deus, com a sua vida e com a dos outros.

É também o texto do peregrino. Em todos os seus escritos Inácio auto-denomina-se de peregrino apenas na autobiografia, e excepcionalmente na carta já referida (a primeira que se conhece dele) a Inés Pascual de 6 de Dezembro de 1524 em que assina “el pobre peregrino”. É estranha pois a insistência neste termo e visão, num só documento tão central, depois de tantos anos sem nunca o utilizar. Não se sabe exactamente de onde lhe surge esta *ideia peregrina* no final da sua vida, mas é de facto uma chave indispensável de como Inácio de Loyola se vê e vive. É um peregrino entre cidades, entre mundos. Inácio fala-nos relativamente pouco do caminho percorrido,

⁹⁰ Cf. C. de DALMASES, *Autobiografía - Introducción*, em IGNATIUS DE LOYOLA, I. IPARRAGUIRRE – C. de DALMASES (Eds.), *Obras completas de san Ignacio de Loyola: edición manual*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2ª Edición 1962, 78.

⁹¹ Cf. J. M. RAMBLA, *DEI*, 198.

seguramente campestre, e do que aí se passou. São essas muitas milhas em intimidade com o Senhor que foram moldando o homem em que se tornou. De facto, dois dos episódios mais marcantes da sua vida dão-se a caminho, em ambiente rural: a *Ilustração do Cardoner* [Au 30] e a visão de *La Storta* [Au 96]. São dois momentos que marcam a vida urbana deste homem que tentou continuamente acertar nas suas decisões vitais como um peregrino que sempre caminha pelo campo da Criação procurando e encontrando a Deus⁹².

2.5. Constituições da Companhia de Jesus

Qualquer instituto encontra na sua regra, ou nas suas constituições os fundamentos da sua existência, o seu carisma, o seu modo de proceder. Têm um carácter jurídico e sistemático que ordena teoricamente uma prática de vida que se realiza nos reptos do quotidiano e revelam uma história na qual estão inseridos.

As *Constituições da Companhia de Jesus* não é uma obra distinta nessas características, mas é contudo, um texto único no seu estilo, no modo de organizar a informação, na linguagem utilizada e nas soluções apresentadas adaptadas a um estilo de vida muito particular que é o de um jesuíta que vive num corpo para a missão universal em obediência ao Sumo Pontífice. É um texto sublime na capacidade de expressar uma experiência espiritual, a dos Exercícios Espirituais, por meio de um texto legislativo⁹³.

A sua estrutura e ordem de conteúdos é a de “execução” (a razão prática, o caminho pedagógico da história) em detrimento da ordem de intenção (pura teoria, racionalmente já acabada)⁹⁴. Deste modo, as *Constituições* são compostas por um prómio e uma conclusão que falam de fins, o primeiro do ponto de vista de objectivo a alcançar e o segundo do prisma de uma manutenção desse mesmo fim. Entre os dois pólos expõe-se, ao longo de nove partes, os meios cronologicamente ordenados para alcançar este fim. O caminho é progressivo e feito a partir do indivíduo que é candidato à Companhia de Jesus e que, em distintas etapas e provações se vai incorporando mais no Instituto, no seu carisma e no seu modo de proceder. Neste longo caminho (do texto e,

⁹² Cf. I. IGLESIAS, *San Ignacio de Loyola: Del Iñigo en busca de Dios al Ignacio compañero de Jesús*, Edibesa, 2012.

⁹³ Cf. I. SALVAT, *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción a la Séptima Parte Principal*, em S. G. ARZUBIALDE – J. M. GARCÍA-LOMAS (Eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1993: 248.

⁹⁴ Cf. J. CORELLA, *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción al Proemio de las Constituciones*, em S. G. ARZUBIALDE – J. M. GARCÍA-LOMAS (Eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1993, 87.

paralelamente, da vida na Companhia) a metáfora do corpo é fundamental. Há cabeça e membros. Há candidatos que se incorporam. Esta metáfora transforma as *Constituições* num texto com harmonia corporal, que descreve quem são os jesuítas, que com o passar do tempo assumem mais profundamente a sua identidade de Companheiros de Jesus⁹⁵.

As imagens usadas ao longo do texto, dão um especial dinamismo ao mesmo, que desse modo não revela apenas um carácter de expressão jurídica onde se encontram respostas acabadas para cada questão, mas também um discurso aberto baseado no discernimento, para promover a sua continuidade na aplicação da norma geral ao caso particular da vida apostólica de cada jesuíta que pertence ao corpo⁹⁶. Nesta progressão textual e vital, todas as partes das *Constituições* estão ligadas para que este corpo que é a Companhia de Jesus, na parte VII (sua missão para com os demais) dê o seu melhor. É nesta parte que podemos encontrar o núcleo central de todo o livro das *Constituições*, já que o seu objectivo é apresentar as normas que explicitam a finalidade apostólica da Companhia de Jesus: o serviço em missão⁹⁷.

Curiosamente, Inácio na sua linguagem de descrição do ponto central das *Constituições* que é, como vimos, a missão, utiliza uma metáfora rural para expressar uma actividade que tem uma opção de concretização predominantemente urbana. Partindo do título definitivo da Parte VII das *Constituições* “Relações com o próximo daqueles que, depois de admitidos no corpo da Companhia, são distribuídos na vinha de Cristo nosso Senhor” podemos verificar que a concepção da missão da Companhia de Jesus está intimamente ligada ao conceito de vinha. É um conceito bíblico que está acima de todos os outros: a vide verdadeira é o Cristo, a vinha dá frutos, é Israel, aí trabalham os empregados do Senhor, aí é morto o filho do dono, a vinha proporciona a festa com os seus frutos. Tudo isso não é mais do que afirmar que a Companhia de Jesus está em função daquilo que Cristo é, quer e veio fazer ao mundo. É respondendo ao Senhor da vinha, desejando segui-Lo ao modo das *Duas bandeiras* [EE 136-147] para conquistar todo o mundo e participar na glória de Seu Pai, que a Companhia, na resposta concreta de cada jesuíta membro do corpo, ou ramo da vide, encontra a sua razão de ser. O jesuíta é aquele que, contemplando a Criação completada com a encarnação, morte e

⁹⁵ Cf. A. de JAER, *Formar un cuerpo para la misión: lectura sapiencial de las "Constituciones de la Compañía de Jesús*, traduzido por Antonio Escudero Ortiz y Urbano Valero, Bilbao, Mensajero, 2011, 23.

⁹⁶ Cf. C. COUPEAU, *Constituciones*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 437.

⁹⁷ Cf. I. SALVAT, *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción a la Séptima Parte Principal*, 247.

ressurreição de Jesus, quer ser instrumento para a redenção humana operada por Cristo, na Santíssima Trindade. Tal redenção tem as seguintes características: a) é uma decisão de salvação universal, para o campo e a cidade, para toda a terra e todas as gentes; b) é o Filho que é enviado para salvar o género humano; c) em discernimento trinitário, depois de olhar para a realidade. É este Deus o modelo que a Companhia quer imitar.

É óbvio que a concretização prática desta imitação, far-se-á necessariamente dentro de um corpo maior, o de Cristo, que é a Igreja. A dimensão eclesial é fundamental para Inácio e para a Companhia, e o vínculo ao Vigário de Cristo na terra, uma consequência evidente. Através do Sumo Pontífice, a companhia é chamada cumprir a sua missão ao estilo papal: fazendo pontes. Pontes entre mundos, entre meios (rural e urbano também), entre pessoas, entre classes. E por isso é chamada não a ser fronteira, mas a trabalhar nelas⁹⁸. Onde o mundo se divide. Também nesse espaço entre o campo e a cidade que os une aos dois.

2.6. Diário Espiritual de Sto. Inácio

Este é talvez o texto mais importante de Inácio chegado aos nossos dias. A sua importância deriva do facto de ser um texto linguisticamente livre. São notas pessoais sobre a sua oração, que não têm outra função a mais que o registo de moções interiores para permitir a posterior leitura privada e análise de um percurso espiritual durante um determinado período. É por isso o texto onde aparece mais transparentemente a peculiaridade mística do fundador da Companhia de Jesus, com um estilo pessoal, íntimo e, conseqüentemente, denso e codificado. No meio da sua experiência espiritual, Inácio tem a necessidade de escrever. Essa é uma implicação do desejo de reflexão sobre a experiência, que o peregrino foi dominando cada vez melhor. Neste exercício de reflexão, experiência e razão têm de estar juntas, assim como o dar linguagem a moções interiores. O que acontece é que Inácio não tem palavras para traduzir o que vive (cf.[DE 77])⁹⁹. Para o místico é uma luta o racionalizar a experiência que vive e que não consegue reduzir aos códigos linguísticos existentes. Não é pois de estranhar a criatividade dos místicos para remediar a situação.

É no tempo de Sto. Inácio que se dá um desenvolvimento enorme da linguagem

⁹⁸ Cf. *Congregação Geral 35ª da Companhia de Jesus – Documentos*, traduzido por Manuel Losa y Roque Cabral, Editorial A.O., 2008 Decreto 3 - Desafios para a nossa missão hoje - Enviados às fronteiras.

⁹⁹ Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, traduzido por Alicia Martorell, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, 67.

mística. Desde o início do século XVI, com a escola franciscana, desenvolve-se a espiritualidade do recolhimento na vida de muitos religiosos e leigos. Esta torna-se muito popular até 1559, ano em que é publicado o índice de livros proibidos do inquisidor Fernando de Valdés. Este foi um golpe muito duro para a grande literatura espiritual e suas várias outras correntes, mas é a partir dessa situação de perseguição que os autores contemplativos têm de desenvolver as suas linguagens espirituais até se atingir a época da maturidade mística no período entre 1580-1625. Santa Teresa de Ávila, ou São João da Cruz, são, entre outros, grandes exemplos dessa destreza para desenvolver meios de expressão de Deus, sem colidir com a Inquisição. As suas linguagens são profundamente metafóricas, simbólicas, poéticas, imaginativas. Em S. João da Cruz nenhuma palavra coincide com Deus mesmo.

O modo que Inácio usa para resolver os problemas de linguagem é muito distinto de o que usa a normalidade da tradição mística. Nesta batalha quer ajustar a sua experiência de Deus à palavra. Quer pôr palavra a Deus e quer pôr a palavra exacta. Inácio é de um rigor extremo, tentando sempre uma grande exactidão nas expressões empregadas para descrever directamente aquilo que vive, sem a utilização de figuras de estilo como metáforas ou alegorias típicas de outros místicos. É por esta sua opção que o *Diário Espiritual* é um texto muito original na tradição espiritual. Inácio pretende definir Deus tal qual o experimenta. Pretende expressar linguisticamente, por palavras, a experiência exacta de Deus.

Ao longo da história foi-se confundindo a beleza estética dos escritos com a sua profundidade mística. O *Diário Espiritual* não é bonito, mas não deixa de ser muitíssimo profundo. Inácio parte do pressuposto experimental fundamental do *Diário Espiritual*: a confiança de que comunicamos com Deus que entende a nossa linguagem e nos responde. Por isso, pode-se procurar a Deus em todas as coisas: porque é encontrável¹⁰⁰. Normalmente, o místico toma a sua linguagem emprestada de outras disciplinas, de outras áreas, de outras tradições. Inácio não. Não usa linguagem de outras situações, mas cria a sua própria maneira de expressar Deus. Inácio, não sendo um poeta, valora a experiência e exprime-a com os códigos que vai desenvolvendo, dependentes da formação que tem e vai acumulando. Recolhe dados da sua experiência e anota-os. E revela assim uma experiência não só interior. O seu *Diário Espiritual* está cheio de

¹⁰⁰ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, *Semántica y mística: El «Diario espiritual» de Ignacio de Loyola*, em «Miscelánea Comillas Rev. Cienc. Humanas Soc.» 59 (2001) 114, 226.

descrições de expressões psicossomáticas no seu corpo. Anota com códigos pessoais as lágrimas, os soluços, as sensações, a sua quantidade, os momentos e bastantes outras moções interiores com muita precisão nas suas nuances. Todo o corpo está implicado na oração. Daí a importância dada à corporeidade na *Espiritualidade Inaciana*. É no corpo, na mediação corpórea, que Deus se manifesta¹⁰¹.

Esta é uma antropologia muito positiva e que abre portas a uma universalidade de comunhão. A comunhão humana pode chegar aos seus níveis mais altos e profundos porque Deus, nosso Senhor, está e sentimo-lo. Esta universalidade de comunhão extravasa o espaço. Aqui não se colocam os limites e as barreiras entre campo e cidade.

2.7. Exercícios Espirituais de Sto. Inácio de Loyola

Os Exercícios Espirituais são o texto mais famoso de Inácio de Loyola, e aquele com mais impacto na vida da Companhia de Jesus e de muitíssimas outras pessoas ao longo dos últimos 500 anos. Mais do que ter feito os Exercícios Espirituais foram os Exercícios Espirituais a fazer Inácio. Inácio nasce dos Exercícios Espirituais. São a chave, a vida, a existência de Inácio. Foram escritos, corrigidos, acrescentados e depurados ao longo de vinte anos¹⁰². É um texto com muitas características originais, mas com enormes influências de outros exercitatórios anteriores. É evidente a proximidade dos Exercícios Espirituais de Sto. Inácio ao *Compendio Breve de ejercicios espirituales*¹⁰³ escrito por um monge de Monserrat a partir do famoso e muito difundido *Ejercitatorio de la vida espiritual* de García de Cisneros¹⁰⁴ composto para revitalizar a vida do mosteiro beneditino de que era abade. É desse contacto com o *Compendio Breve* que Inácio ganha prática no exercício de um *modo e ordem* que o põe no caminho de Deus. É ao querer dar a outros a oportunidade de viver as mesmas experiências vividas por si, que se propõe a escrever este pequeno livro de instruções para um director poder oferecer um método de exercício da alma a exercitantes. Não são uma síntese dos exercícios cisnerianos, mas antes uma recriação dos mesmos¹⁰⁵.

A sua linguagem é directa e pragmática. Quer apenas dar os mínimos para que o

¹⁰¹ Cf. C. ALEMANY, *Cuerpo*, en J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007: 531-532.

¹⁰² Cf. J. MELONI, *DEI*, 685.

¹⁰³ Cf. UN MONJE DE MONTSERRAT – J. MELLONI, *Compendio breve de ejercicios espirituales*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 2006.

¹⁰⁴ Cf. J. de CISNEROS GARCÍA, *Obras Completas. García Jiménez de Cisneros*, L'Abadia de Montserrat, 1965.

¹⁰⁵ Cf. UN MONJE DE MONTSERRAT – J. MELLONI, *Compendio breve de ejercicios espirituales*, XLVIII.

exercitante entre em relação com o seu criador. Apesar da utilidade óbvia de muitos exercícios particulares no resto da vida, Inácio considera os Exercícios Espirituais de 30 dias como um método iniciático de relação com Deus. Assim, é curioso que dada a profundidade da sua ligação a Deus [Au 99] todas as contemplações que proponha não sejam contemplações no sentido místico do termo. São contemplações que se aproximam mais de uma meditação, da qual se “saca provecho” e se utiliza a mente e as outras faculdades da alma num sentido activo, em pouca concordância com a passividade de uma verdadeira oração contemplativa de estilo místico. Os objectivos de Inácio são claros: tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma. O que se pretende é a eleição e/ou a reforma de vida do exercitante. Daí a rigidez do *modo e ordem*, para que se alcancem os objectivos. A estrutura ajuda ao processo espiritual¹⁰⁶. Se Inácio quer que o exercitante se coloque como criatura diante do seu criador e que chegue a ver a Deus em todas as coisas é necessário começar pelo início: com o *Princípio e Fundamento* pode apartar-se das coisas para que depois logre, tanto quanto a vontade de Deus, usá-las. Este processo, se levado a sério, é profundamente radical. É a passagem de uma ascética a uma mística. Inácio também passou por essa transformação. O modo como discerne em Loyola ou em Roma são muito distintos. O modo como reza em Manresa e em Roma são muito distintos. A experiência de Inácio é fruto da relação com Deus, que o leva a transcender tudo. Assim, livre de afeições desordenadas pode estar em equilíbrio diante do mundo. Inácio não esquece que a transcendência dá-se a partir de uma imanência. O místico é o que transcendendo a realidade tem uma experiência de Deus e se transforma a si mesmo e ao seu olhar sobre o mundo. Por isso pode viver a *Contemplação para Alcançar Amor*. Como já vimos, só no fim dos Exercícios Espirituais é que Inácio apresenta os três modos de orar. Só o terceiro é que se parece a uma oração contemplativa. Só no final dos Exercícios Espirituais é que o exercitante tem meios para transcender a realidade no seu regresso ao dia a dia.

Depois da morte de Inácio em 1556, com o tempo, com a percepção dos limites dos Exercícios Espirituais e com o contacto com outras correntes de espiritualidade, surgiram jesuítas especialistas noutros tipos de oração mais contemplativa e de carácter mais místico que o género de oração proposta nos Exercícios Espirituais. Cordeses

¹⁰⁶ Cf. L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *La entrevista en los Ejercicios Espirituales*, vol. 44, Bilbao, Mensajero - Sal Terrae, 2010, 49.

começa a ensinar um modo de orar de tipo contemplativo assim como Balthasar Álvarez, confessor de Sta. Teresa de Ávila. É também nesse tempo, com Borja como geral da Companhia, que se começam a criar noviciados e há a necessidade de uma formação de introdução na vida espiritual dos novos jesuítas. Como ensiná-los a rezar? Dado o carisma da Companhia de Jesus, qual é o modo de Inácio rezar? A aposta é naturalmente posta no método de Inácio e começa a definir-se que o modo típico de rezar da Companhia de Jesus são os Exercícios Espirituais. Também Mercuriano, quarto geral da Companhia de Jesus elenca uma série de autores místicos que proíbe que sejam lidos pois ensinam um modo distinto de orar. Cordeses deixa de ensinar a oração contemplativa e Balthasar Álvarez, que teve problemas semelhantes com Acquaviva, o quinto geral da Companhia, segue-lhe o exemplo. Desta opção surge a fama de que os jesuítas são ascéticos e não místicos e que a *Espiritualidade Inaciana* é muito prática e pragmática.

Rapidamente os textos da Autobiografia e do Diário Espiritual desaparecem de circulação, permanecendo os *Exercícios Espirituais* e as *Constituições* a marcar a identidade da Companhia. Nadal, nas suas Práticas¹⁰⁷ [*Práticas* 186-289], fala da oração típica da Companhia de Jesus como muito pragmática. Em [*Práticas* 282-284] refere fenómenos místicos que podem ocorrer. Mas sublinha que o *nosso modo de orar* são os *Exercícios Espirituais*, mesmo com visões, ou êxtases, ou raptos. Nadal abre a possibilidade de se darem fenómenos místicos, mas não os propõe como escola de oração.

Ao longo da história esta tensão vai tendo altos e baixos, mas tendencialmente a mística é vista como uma coisa rara e estranha com fenómenos fora do normal. A tradição mística da Companhia vai vivendo ao longo da história como um subsolo que vai alimentando os seus membros, mas que não é impulsada oficialmente pela ordem, que prefere estimular e desenvolver a fidelidade aos Exercícios Espirituais de Sto. Inácio.

Será este pragmatismo e a quase manipulação da oração na sua vinculação obrigatória ao discernimento da acção, fruto de uma visão demasiado urbana e de um modo de viver em que a passividade não tem lugar? Será este um reflexo da impaciência cidadina que prefere construir a esperar e receber o dado? A verdade é que o encontro directo com a Criação expõe o homem a uma experiência de mistério que o leva a rezar

¹⁰⁷ Cf. J. NADAL – M. LOP SEBASTIÀ, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, Bilbao, Mensajero - Sal Terrae, 2011.

de modo distinto a este imposto pela Companhia. Com a experiência, a oração vai-se tornando mais simples. Tem menos imagens, menos reflexões, até se chegar a um apenas estar diante de Deus. Isso não tira a capacidade de discernir ou decidir. É precisamente o contrário que acontece: ganham-se mais capacidades com a intimidade com Deus. A relação tu a tu com Deus capacita a ver as coisas como Ele as vê e a tomar decisões de acordo com o seu olhar. Inácio, como nos mostra o seu Diário Espiritual, é exemplo exímio disso. Mas essa é uma derivação da prática de estar diante do Senhor que não se alcança obrigatoriamente através dos Exercícios Espirituais.

3.A multiplicidade das palavras de hoje para dizer uma mesma fé em Cristo.

Hoje, dois milénios após o evento Cristo, depois de todo um acumular de experiências espirituais, depois do influxo da *Espiritualidade Inaciana*, que linguagem se pode usar para O comunicar? Actualmente o sector religioso não é considerado mais que uma linguagem simbólica entre tantas outras possíveis e consideradas válidas¹⁰⁸. Que lugar tem a palavra que sempre foi lugar de tradução de uma realidade que está simultaneamente para cá e para além do vivido? Quando a humanidade vive hoje mediada por ecrãs, qual é o lugar da palavra que é permanentemente ultrapassada pela imagem forte e penetrante? E tendo sido a palavra desde sempre usada como acto assumido de responsabilidade ética e hermenêutica, quer por quem a proclama, quer por quem a ouve, se for colocada de parte, que consequências terá na tradução e na vivência cristãs de hoje?

O cristianismo, segundo De Certeau¹⁰⁹, tem de ser um espaço de diferenciação onde não se pode fugir ao confronto, nem cair numa indeterminação ou num simpático universalismo que inventa cristãos implícitos à sombra de um título de *homens de boa vontade*. A *Espiritualidade Inaciana* encontra-se na mesma linha de penetração da realidade, realidade essa que não é toda igual, que na sua continuidade tem nuances de diferenciação. Discernir é receber, sentir, separar, catalogar, dar o valor devido, nomear e finalmente decidir. O discernimento aclara e remarca os limites que se encontram indefinidos ou apagados no mundo que perdeu a palavra ou que não a sabe usar com *modo e ordem*. Dessa maneira, o discernimento é uma ferramenta indispensável, pois o limite é a condição do cristão que vive num aqui espaço-temporal, com olhos fixos num

¹⁰⁸ Cf. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, 224.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 218.

para além desta natureza espaço-temporal, num diálogo ascético-místico. Saber, conhecer e até, se necessário, amar os limites é a condição do cristão. Mas o limite é também a possibilidade da sua existência como discípulo de Cristo. Este é o paradoxo da vida de quem se situa num espaço e num tempo e, por isso, numa condição de criaturalidade, de limites, que só pode ter um lugar: o presente. A criaturalidade é a realidade do presente, o único lugar da eternidade para a qual é chamada. Só quem vive verdadeiramente o presente habita a eternidade¹¹⁰, porque vive a glória do limite. Negar o presente como eterno é negar a própria corporeidade, é negar a matéria, é negar a Criação, é negar o limite, é negar a limitação e o pecado, é negar a existência, é negar a redenção. É também negar a morte, o limite último do Homem, o lugar exigido por uma partida. Do mesmo modo se pode afirmar que o dizer é o lugar exigido por uma *praxis*¹¹¹. Proferido de outra forma, quem parte, parte de uma morte (um *locus*); quem faz, faz de um dizer¹¹².

O conteúdo do dizer cristão é hoje o mesmo de sempre: Deus ama-nos e salvou-nos. É sempre daí que se faz a partida. A cruz da morte e ressurreição de Cristo revela essa partida. A questão que se coloca é como dizê-lo neste mundo que não funciona nem parece funcionar melhor com a verdade subjacente da encarnação¹¹³, neste mundo que parece viver escondendo e fazendo tudo para negar a morte, mesmo sendo essa a realidade mais evidente e universal a toda a criatura. Hoje vivemos num quadro hermenêutico diferente do de há 2000 anos e do de há 500 anos, em estruturas inegavelmente mais urbanas e tecnológicas e onde as mesmas palavras significam coisas diferentes do que no passado. Isso sempre se verificou nas mudanças de paradigma, sobretudo nas mais radicais. Mas se estamos em tempo de mudanças tão profundas, em que tudo é tão volúvel, a que objectividade nos podemos pois segurar e referir numa linguagem que quer dizer Cristo? Parece-me que temos de partir precisamente de um lugar que é uma pessoa: o próprio Cristo.

Se Cristo é Palavra de Deus, então temos uma objectividade real, evangélica, que nos faz viver o presente já em antecipada parusia. Sendo essa Palavra relação, pode ser conhecida, para que mais se a ame e siga [EE 104]. Ora esta é uma situação de alta

¹¹⁰ O Padre Júlio Fragata, jesuíta português, dizia nas suas pregações: “Tudo o que é, é para ser sempre”.

¹¹¹ Cf. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 220.

¹¹² Cf. Gen 1, 1-31 – A Palavra performativa de Deus.

¹¹³ S. MORRA, *Notas pessoais de Francisco Campos do Seminario Tutoriale TS033T - Pontificia Università Gregoriana - 2014*.

responsabilidade, quer hermenêutica, quer ética. Esta presença de Cristo Palavra tem uma função de coordenação de lugares, de pessoas, de condições, quer através da efectivação de relação entre linguagens de fé diferentes (ou até de não fé), quer através da concretização da relação do dizer e do fazer¹¹⁴, pois a Palavra de Deus é viva, e é acto. Estar diante da Palavra que é não somente de Deus, mas o seu Verbo incarnado, torna evidente a verdade e faz emergir uma responsabilidade que não pode ser tímida. A timidez é capaz de ser o grande mal do cristianismo de hoje. É claro que evitar a timidez não significa andar em busca de uma exuberância comunicativa em que vale quase tudo. Mas se verdadeiramente se acredita em Jesus Cristo, se se conhecem os frutos da sua consolação, frutos de uma serena e profunda alegria e de paz, porquê a timidez de actos e palavras? O salmo dito, recitado ou cantado, em coro ou sozinho, no campo ou na cidade, deixa de ser só responsorial e passa a ser também responsável¹¹⁵. A Palavra muda-nos o modo de dizer Deus, muda-nos também o modo de viver Deus. Porque a Palavra é viva aqui e agora, no presente que se faz eterno, na vida e coração de cada um. Sto. Inácio sabe-o. E por isso propõe que se proclame de coração nas mãos ao “Eterno Senhor de todas as coisas” [EE 98] o “Tomai Senhor e recebei” [EE 234]. A condição de fundo, de respeito pela liberdade pessoal, para que isso se realize é a proposta nas contemplanções dos Exercícios Espirituais: deixar que Cristo viva na Escritura para que viva depois em mim. É essa a regra do amor e da sua linguagem. Não é necessário fazer nada, basta deixar-se amar¹¹⁶ e estar aberto à sua graça, que esta nos basta [EE 234].

¹¹⁴ Cf. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 221.

¹¹⁵ Cf. C. VASILE, *Omelia nel eucaristia di 22 Aprile 2014, 16.00 ore, Chiesa del Gesù, Roma*.

¹¹⁶ Esta é uma verdade compreendida e vivida profundamente por Chiara Corbella Petrillo e a sua família. A inscrição na sua lápide funerária e dos seus dois filhos é precisamente «L’importante nella vita non è fare qualcosa, ma nascere e lasciarsi amare» - C. PACCINI – S. TROISI, *Siamo nati e non moriremo mai più. Storia di Chiara Corbella Petrillo*, Assisi, Porziuncola, 2013, 74.

CAPITULO IV

A forma

Depois de termos abordado temas primordiais ligados ao dizer de uma compreensão de Deus revelado e traduzido numa linguagem teológica e espiritual, eis que surge um inevitável passo a si intimamente conexo, provavelmente também audível, mas sobretudo visível: a forma. A forma pode entender-se como a parte visível da fé, a *praxis*, a evidência material, a corporalidade de uma vida cristã. Com tanta variedade e possibilidade de abordagens diversas, poderemos fazer apenas uma pequena resenha de alguns factores que nos parecem mais evidentes na tensão rural-urbano.

O espaço e o tempo determinam sem sombra de dúvida a fé e a sua vivência. Os lugares plasmam a existência quer pela sua qualidade, quer pela sua interacção com as pessoas que aí habitam e lhe trazem a vida¹¹⁷. Evidente pois, torna-se a tensão entre campo e cidade também a nível formal quando, pela sua própria natureza, optam por modelos espaciais distintos. Os lugares e espaços agem sobre as comunidades humanas na experiência das viagens e do trabalho, nas interpretações do espaço como terra sagrada, nos espaços imaginativos que remetem a espaços reais. São precisamente os espaços conhecidos, interpretados e imaginados que conferem identidade ao ser humano, que lhe dão a noção de pertença a um lugar, que oferecem a sensação de se estar em casa¹¹⁸. Obviamente a noção de casa de campo ou casa de cidade são diferentes e são espaços que sendo moldes, moldam pessoas diferentes. Imagens consequentes de Reino de Deus, de casa do Pai, de paraíso, têm evidentemente tons diversos.

¹¹⁷ Cf. G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*, 145-146.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, 146.

1. Formados por, com, num Jesus Cristo, através do Espírito Santo

1.1. A forma do contexto social e o movimento de Jesus

Na Palestina, no tempo de maior influência do helenismo, deu-se uma profunda expansão urbana com a criação de inúmeras cidades que apresentavam a autonomia e a estrutura da *polis* e, por conseguinte, com diversos direitos associados a si, como a cunhagem de moeda, a detenção de um nome grego, a jurisdição de um território, a edificação de muralhas, entre outros¹¹⁹. As cidades transformam-se em centros administrativos, praças de mercados e sedes de uma produção modesta, que se tornam um factor importante na contraposição ao campo. Contudo, não podemos reduzir estas intrincadas relações a um simples confronto entre meio rural e meio urbano. A realidade urbana da Palestina é complexa quer pela presença de cidades helenísticas, quer pelas novas cidades fundadas em territórios hebraicos, quer ainda com Jerusalém, a metrópole judia por excelência. Em todas estas matizes urbanas vivem-se tensões com a ruralidade¹²⁰ por causas diversas que exploraremos de seguida. A helenização dos judeus acabava por se dar nas cidades mas teve pouca influência nos territórios rurais vizinhos que gozavam de uma vida autónoma e própria¹²¹.

O movimento de Jesus nasce na Galileia, um meio rural muito populoso e, desde a sua origem, parece demitir-se da vida urbana. Jesus opta por uma itinerância não comum aos profetas de então e move-se em ambientes rurais, permanecendo preferencialmente nas orlas das cidades. A única cidade (que assim se possa considerar) descrita nos evangelhos em que Jesus entra para permanecer é precisamente Jerusalém¹²². Deste modo, podemos notar uma tríplice tensão do movimento de Jesus, predominantemente rural, em relação aos ambientes urbanos¹²³:

a) Respeitante às cidade-estado helenísticas – Jesus age nos territórios rurais da cidade mas evita a cidade propriamente dita.

b) Respeitante a novas cidades em território judeu – lugares de expressão e

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*

¹²⁰ Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesus a la Iglesia cristiana : ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1987, 36.

¹²¹ Cf. G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*, 146-148.

¹²² Discute-se muito a inevitabilidade de Jesus ter trabalhado na sua juventude em Sephoris, uma cidade helenística reconstruída por Herodes Antipas de 4 a.C. a 39 d.C., muito perto de Nazaré e onde muitos trabalhadores terão sido necessários. É no entanto óbvia a omissão destes dados pela parte dos evangelistas nas suas escolhas narrativas. Cf. *Ibid.*, 151.

¹²³ Cf. *Ibid.*, 146-151.

desenvolvimento de um moderno judaísmo que tomava para si elementos da cultura grega.

c) Respeitante a Jerusalém - numa relação ambivalente, em que se reconhece a cidade santa, contudo, não como um dom já possuído, mas sobretudo como um dever por cumprir. As palavras de Jesus referentes a Jerusalém são disso testemunhas: «Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas aqueles que te são enviados! Quantas vezes Eu quis juntar os teus filhos, como a galinha junta a sua ninhada debaixo das asas, e não quiseste!» (Lc 13, 34).

As tensões entre cidade e campo contribuíram para o fracasso de Jesus em Jerusalém, sendo esse um facto que emerge do próprio relato da Paixão. O seu movimento proveniente da Galileia era suspeito, fonte de medo e insegurança para as autoridades locais. As acusações pelas quais foi condenado Jesus - a pretensão messiânica e a profecia da destruição do templo - eram reivindicações que punham em causa os poderes instituídos de Jerusalém, quer romanos, quer judeus, e seriam facilmente conotadas com os movimentos rurais de oposição ao templo, à cidade santa e à ocupação estrangeira¹²⁴.

1.2. Espírito Santo, o que dá forma ao cristianismo, em direcção à cidade

Estas tensões não deixaram de se sentir depois do Pentecostes. Contudo, é com este evento que se dá uma mutação estratégica de fundo: a opção pela intervenção sobretudo urbana por parte dos discípulos. É em Jerusalém que se fixa a narração dos primeiros capítulos do livro dos Actos dos Apóstolos para depois, passo por passo, se espalhar por toda a terra, consoante as palavras de Jesus: «Mas ides receber uma força, a do Espírito Santo, que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, por toda a Judeia e Samaria e até aos confins do mundo.» (Act 1, 8). Dá-se uma mudança de estratégia porque quem a guia e cumpre é um outro. Como já vimos, uma mesma vontade trinitária cumpre-se ao longo da História da salvação com a acção predominante de uma das suas três pessoas. A encarnação marca precisamente a passagem da era da acção de Deus Pai Criador, para aquela do seu Filho feito Homem. Da era de Jesus, passou-se, com o Pentecostes, à era do Espírito Santo que tem modos específicos de acção, e na qual nos encontramos. Esta última transformação dá-se, na prática, numa profunda procura de capacidade de inculturação na vida onde se quer chegar. É logo a

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, 165.

partir do Pentecostes que os discípulos se fazem compreender por povos de «todas as nações que há debaixo do céu» que se encontram em Jerusalém. A pergunta que surgia era a seguinte: «O que significa isto, esta acção?». A resposta já foi dada anteriormente. Estamos no tempo do Espírito Santo, que age de modo específico, para chegar até aos confins da terra (cf. Act 2, 1-13). Nesses confins últimos ou primeiros, a cidade passa a ser o alvo do cristianismo e, em ricochete, a cidade passa a marcar profundamente os cristãos.

1.3. Da forma judia à forma helénica

Em Jerusalém, o movimento de Jesus, certamente entre os críticos do templo e com uma atitude aberta em relação aos estrangeiros, tendia a ser usado como bode expiatório, dada também a sua condição de minoria. Juntamente com Jerusalém, há outras cidades a tornarem-se o palco da acção deste novo movimento com comunidades significativas em Damasco, Cesareia, Antioquia, Tiro, Sídon, entre outras. As cidades helenísticas, encontrando no movimento de Jesus uma promessa de solução para os confrontos entre judeus e pagãos deram-lhe um bom acolhimento, não obstante Jerusalém ainda permanecesse no centro deste judaísmo universal¹²⁵. A cidade continuou, de uma forma geral e sobretudo naquelas com carácter semítico na Palestina, a ser hostil ao movimento do primeiro cristianismo, o que contribuiu para um forte lançamento da evangelização de povos pagãos¹²⁶. É nesta lógica que o movimento do proto-cristianismo carismático itinerante se transforma num proto-cristianismo helenístico constituído por comunidades locais estáveis e resistentes¹²⁷.

1.3.1. O culto

Focalizando a questão sob um aspecto concreto, uma das primeiras marcas de tensão dá-se ao nível do culto. Os discípulos continuam a ser judeus, mostram-se desejosos de uma reforma intra-judaica, e para isso frequentam a sinagogas, quer fosse o templo de Jerusalém, quer fossem aquelas regionais em diversas localidades, de maior ou menor importância, mais urbanas ou mais rurais. Com a recusa da Boa-nova de parte das comunidades hebraicas tradicionais e a consequente expulsão dos cristãos das

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, 167, 260.

¹²⁶ Cf. C. PELLEGRINO, *San Paolo e le radici cristiane d'Europa*, 230; cf. G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*, 259.

¹²⁷ Cf. G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*, 261-262.

sinagogas, juntamente com a posterior aceitação do baptismo de pagãos, dá-se um problema cultural profundo. Toda a riqueza ritual judaica, em confronto com o cristianismo emergente e sendo submetida e relativizada à vinda do Messias Jesus Cristo e do seu Reino, torna-se oca, desadequada e desconexa com a vida de fé destas novas comunidades. Ora, mais do que para os judeus que permanecem fiéis à Antiga Aliança com YHWH e para os quais basta cortar relações com novas seitas, esta situação cria uma crise profunda sobretudo para o culto cristão. A circuncisão é revogada, as oblações são anuladas, as lavagens rituais deixam de fazer sentido, a relação com a comida não está mais sujeita a restrições que não as do discernimento, as causas de impureza por contacto passam a ser ignoradas, o repouso sabático é relativo, e até a Lei é submetida a um novo mandamento do amor deixado por Jesus¹²⁸. Mediante tal situação, não está em perigo apenas um modo de vida, um conjunto de externalidades que compõem uma existência, mas toda uma identidade essencial que é destruída brutalmente, num ápice. O que fazer com este vazio identitário em que se baseava a vida de todo um povo¹²⁹? Mais especificamente, relativamente a aspectos culturais, o que fazer com o decálogo, nomeadamente com o terceiro mandamento respeitante à obrigatoriedade de culto?

O cristianismo das origens vive num vazio cultural que aos poucos vai sendo construído e preenchido a partir do anúncio da Boa-nova de Jesus Cristo, de uma vida vivida em comum em volta da Palavra, partilhando e fraccionando o pão¹³⁰. O primeiro cristianismo não põe a acentuação tanto na eucaristia mas sobretudo na relação com Jesus Cristo, compreendida à luz da acção do Espírito Santo, que leva ao anúncio da Boa-nova a todo o mundo. Claro que esta acentuação pneumatológica conduz igualmente a um comportamento moral, contudo não imediatamente ligado à eucaristia como o concebemos hoje. Não é por isso de estranhar que o desenvolvimento do culto eucarístico como o conhecemos hoje seja tardio e não baseado nos ritos sinagogais ao qual foi vedado, mas antes fundado nas orações domésticas de bênção dos alimentos, nomeadamente pascais¹³¹. Um olhar, ainda que ligeiro, às estruturas das diversas anáforas eucarísticas das diferentes tradições cristãs torna isso bastante evidente. Por outro lado, o enriquecimento dos ritos cristãos, nomeadamente o da eucaristia, está profundamente ligado à vida, uma vez que é precisamente da sua celebração que se trata.

¹²⁸ Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo actual del apóstol Pablo*, 64, 142.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, 140.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, 234-235.

¹³¹ Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Milano, 2001, 196-200.

Nesse aspecto, o ambiente rural e a sua vida têm um forte influxo de imagens para o culto, dado que muitas das festas tradicionalmente celebradas estão directamente ligadas à produção agrícola.

A passagem do movimento de Jesus ao culto helenístico de Jesus é precisamente fruto de um movimento de campo que se transforma num culto urbano, mas onde também se dão outro tipo de modificações a nível formal. É na cidade que o movimento de Jesus se pode institucionalizar como Igreja corpo de Cristo, com uma hierarquia subjacente. Não desenvolveremos aqui tanto os aspectos históricos desta formação uma vez que é uma temática já muito desenvolvida, mas apenas alguns dos seus aspectos característicos.

1.4. A urbanidade como forma acolhedora da debilidade

As comunidades do proto-cristianismo urbano têm presente, tal como no movimento de Jesus, todo o drama vivido da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo, mas agora lido dentro de uma moldura de História da salvação que realizou um grande passo e que acarreta a esperança escatológica do Reino de Deus. São comunidades que vivem uma história concreta e presente, com os olhos postos num futuro ao qual tudo é submetido, enquadradas numa instituição eclesial que vai sendo formada para designar as ligações sociais, jurídicas de coexistência entre cristãos. O Espírito Santo, disperso pelo corpo colectivo da Igreja através da instituição, é precisamente o seu instituinte, que torna possível a visibilidade de uma realidade invisível, mesmo que ainda assim, esta não permita ser totalmente apreendida¹³². É este paradoxo que se torna simultaneamente a fragilidade e a força do cristianismo, sobretudo quando vivido em ambiente urbano. Por um lado, é notória a força de um grupo organizado, ainda que em minoria social e que, mais pública ou mais clandestinamente, tem um impacto visível nos meios onde se instala. Por outro lado, é inerente a estas comunidades a sua fragilidade que se evidencia na incapacidade dos seus membros¹³³. A realidade do pecado na Igreja nunca foi negada ou escondida (e isso é incontestável no Novo Testamento), desde a cruz onde foi morto o próprio Messias, às traições, negações e incompreensões dos próprios apóstolos, passando pelas ineficiências dos discípulos, pelos mártires inocentes que nada produziram, até à

¹³² Cf. C. DUQUOC, *Credo la Chiesa*, 176-177.

¹³³ Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo actual del apóstol Pablo*, 64, 296.

fragilidade dos seus ministros. Diante de tanta fragilidade incapaz, o que surpreende é que a Igreja ainda exista. A História da Igreja é prodigiosa na descrição de crises causadas pela sua debilidade. A tensão entre a exigência de santidade dos seus ministros que lhes confere uma autoridade, e a redução do seu papel a uma mera função que os destitui do exercício dessa mesma autoridade, sempre se fez sentir. Os ministros da Igreja são cristãos com o povo e a fragilidade inerente ao comportamento cristão não os poupa. São necessários, mas a sua fé e os seus costumes possuem a fragilidade de qualquer cristão¹³⁴. A questão é que não é uma escolha nossa. É uma opção de Jesus que escolheu e conferiu autoridade a doze pescadores da Palestina. Foi Pedro, um pescador tosco, impetuoso e frágil da rural Galileia, o escolhido para chegar a Roma - o centro da civilização de então - e lançar as sementes que iriam transformar todo o mundo a partir da *Urbe*. É óbvio que isso não pode ter sido obra humana, mas de Deus, através do Espírito Santo. S. Francisco de Assis reconhece-o tão bem quando interrogado pelo seu irmão Masseo como está descrito no seu florilégio:

«Queres saber porquê a mim? Queres saber porque a mim toda a gente corre? Isto me vem daqueles olhos do altíssimo Deus, os quais por toda a parte contemplam os bons e os maus; e como estes olhos santíssimos não descobriram entre os pecadores nenhum mais vil, nem mais ignorante, nem maior do que eu; e como, para levar a cabo a maravilha que intentava, não achou, sobre a terra, mais vil criatura, escolheu-me a mim para confundir a nobreza, a força, a formosura e a grandeza do mundo, para que se reconheça que toda a virtude e todo o bem lhe pertencem e não à criatura, e que ninguém se pode gloriar em sua presença; mas, se alguém se gloriar, glorie-se no Senhor, a quem pertence toda a honra e glória, por toda a eternidade.»¹³⁵.

É assim que a Igreja, na sua situação frágil, pode ser escatológica. A estrutura externa débil desmorona-se e, sujeito à violência que atenta a sua vida, o grito do cristão vira-se para o Altíssimo, a única possibilidade de segurança, proclamando: “Salva-nos Senhor!”¹³⁶.

É na cidade que esta fragilidade é mais confrontada e por isso salta mais à vista. A incapacidade de acção dos primeiros cristãos e daqueles de todos os tempos torna-se abertura à graça de Deus para que seja Ele a agir. E isso faz prodígios, seja no campo,

¹³⁴ Cf. C. DUQUOC, *Credo la Chiesa*, 188-189.

¹³⁵ FRANCISCO DE ASSIS, *Fontes franciscanas*, Braga, Editorial Franciscana, 1982, 1049.

¹³⁶ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Gloria: Nello spazio della metafisica: l'antichità*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1977, 483-484.

seja na cidade. A entrega dos mártires e o seu sangue derramado testemunham-no¹³⁷ e são sementes de cristãos, como afirmava Tertuliano. As grandes perseguições dos primeiros séculos aos cristãos dão-se sobretudo em cidades. É em meio urbano que o efeito multiplicador de cristãos a partir dos martírios se mostra muito eficiente.

Como veremos a seguir, questões fundamentais causadoras de tensão da Igreja primitiva continuam a viver-se tensamente no tempo de Sto. Inácio de Loyola, ainda que com outras matizes. É ele que decide fixar-se na Urbe das catacumbas cheias de mártires. Será ele também vítima de perseguição, pois os reformadores que seguem a voz do Espírito causam sempre incómodo.

2. Inácio e a forma da Companhia de Jesus

Inácio não é alheio a toda uma tradição que foi sendo moldada, desde os seus primórdios, no cristianismo. Essa mesma tradição foi também moldando os cristãos ao longo dos séculos, dando-lhes dogmas de fé a partir da revelação, mundivindências, imagens de Deus, e conseqüentemente o modo de viver a sua fé.

Inácio é um recolector de toda essa tradição, que usa para reformar a vida. Primeiro reformar-se a si mesmo. Depois os que o rodeiam. Mais tarde a Igreja com a formação da Companhia de Jesus. Ao longo dos tempos, com essa sede de seguir a Jesus, foi fazendo opções pessoais e posteriormente institucionais para melhor amar e servir a Deus nosso Senhor ajudando às almas. São opções que formaram o homem que fundou a Companhia de Jesus e acabaram por formar um estilo de ordem religiosa de características especiais.

Tentaremos aqui fazer uma pequena resenha de algumas características formais da Companhia de Jesus que inevitavelmente marcaram em muito o estilo de acção nos seus apostolados, nomeadamente na relação rural-urbano.

2.1. Entre Jerusalém e Roma

É em Loyola em 1521, depois do acidente de Pamplona, que se dá o começo da peripécia vital de Inácio que o vai formar e se move entre dois desejos de cariz urbano: instalar-se em Jerusalém *ajudando às almas* até ao dia do seu martírio, como fez nosso Senhor; e instalar-se em Roma, como geral da Companhia de Jesus em obediência ao

¹³⁷ A origem da palavra mártir (do grego: μάρτυς) quer precisamente indicar uma pessoa que testemunha.

Vigário de Cristo na terra.

Já em Loyola a questão de ir a Jerusalém se coloca “propondo-se sempre a si mesmo coisas difíceis e graves” para imitar os santos [Au 7] das quais algumas delas seriam “ir a Jerusalém descalço e não comer senão ervas” [Au 8], e que “tudo o que desejava fazer assim que se curasse era a ida a Jerusalém” [Au 9]. Jerusalém surge como opção natural para a vida de Inácio, mas não por acaso. Nos mapas medievais a Cidade Santa vinha no centro, como núcleo de toda a realidade¹³⁸. Por outro lado, a *Vita Christi*¹³⁹ de Ludolfo de Saxónia lida por Loyola na sua convalescença convidava à peregrinação à Terra Santa, mas também os livros de cavalaria como o Amadis de Gaula¹⁴⁰, tão a gosto de Inácio, inculcaram no peregrino o típico modo de proceder dos cavaleiros medievais: ir a Jerusalém, disputar com os mouros, velar armas, mudar de vestidura, fazer uma confissão geral¹⁴¹. No seu tempo eram também famosos os relatos escritos ou orais de peregrinos à Terra Santa, com descrições dos lugares santos, as devoções e as celebrações¹⁴². Disso são exemplos os diários de dois dos companheiros de viagem de Inácio à Terra Santa, o suíço Pedro Füessli¹⁴³ e o alsaciano Filipe Hagen, com importantes detalhes da sua peregrinação.

Inácio, já restabelecido em Loyola, teve de tomar uma opção sobre a sua vida futura. Os montes que rodeavam a casa-torre dos Loyola estavam a estrangular-lhe os horizontes que se abriam diante si e seria melhor sair quanto antes daí, sem olhar para trás. A esse plano a curto prazo respeitante aos seus primeiros passos, as perguntas naturalmente se lhe colocavam sobre as opções de fundo para toda a vida. Na sua busca dos fins últimos, Jerusalém apareceu-lhe como uma resposta concreta onde desembocaria a sua determinação. A terra de Jesus parecia-lhe poder dar as repostas de que necessitava¹⁴⁴. Tudo isto impulsionou Inácio para que pusesse os seus esforços neste

¹³⁸ Cf. M. SIEVERNICH, *La Evangelización de la Gran Ciudad. La visión urbana de Ignacio de Loyola*, em A. J. BRAVO (Ed.), *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI: memorias del II Simposio Internacional*, Universidad Iberoamericana, 1993, 90.

¹³⁹ LUDOLPHUS DE SAXONIA, *La vida de Cristo: fielmente recogida del Evangelio y de los santos Padres y Doctores de la Iglesia*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2010.

¹⁴⁰ G. RODRÍGUEZ DE MONTALVO – H. CABARCAS ANTEQUERA ed., *Amadis de Gaula*, Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1992.

¹⁴¹ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 101, 114.

¹⁴² Cf. J. M. MARTÍN-MORENO, *Jerusalén*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 1065; Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 103-104.

¹⁴³ Cf. P. FÜESSLI – L. M. UFFER, *Peter Füesslis Jerusalemfahrt 1523 und Brief über den Fall von Rhodos 1522*.

¹⁴⁴ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 105.

desejo de seguir a seu Senhor e imitá-Lo nos lugares em que viveu e veio a padecer. Jerusalém como destino tinha um duplo objectivo: dedicar-se à devoção visitando os santos lugares e *ajudar às almas*. Por almas, nesse tempo, entendia-se as dos maometanos da Palestina e as dos peregrinos cristãos que fossem visitar o Santo Sepulcro¹⁴⁵.

Dada a impossibilidade de chegar a Roma a tempo da Páscoa de 1522 para pedir a bênção papal e o passe de peregrino à terra Santa concedidos anualmente por essa altura, decide ficar em Manresa por onze meses e só passar pela Urbe, no ano seguinte. É nesse ambiente rural, vivendo como eremita numa gruta, que confirma esta vocação hierosolimitana. Uma vocação que nunca saiu do horizonte de Inácio mesmo com tantos desvios e impossibilidades de concretização e que só muito mais tarde foi transformada.

A visita à Terra Santa foi curta (chegada a Jaffa a 24 ou 25 de Agosto de 1523, entrada em Jerusalém a de 4 de Setembro, e saída a 23 de Setembro do mesmo ano)¹⁴⁶, mas muito marcante para Inácio apesar de nesse ano se realizar apenas uma peregrinação, constituída por um pequeno grupo de somente 21 pessoas, um número muito inferior às centenas habituais de anos anteriores, devido à caída de Rodes nas mãos dos turcos seis meses antes. Apesar do estrito controlo a que estavam submetidos os peregrinos pelos guardiães franciscanos dos lugares santos, foi para Inácio um período de grande consolação [Au 45], com visões várias, de devoção, de identificação com o seu Senhor e de formação de uma memória visual dos lugares onde Ele passou [Au 47-48]¹⁴⁷.

Convencido pelos contratempos da sua estadia em Jerusalém de que não era vontade de Deus que aí permanecesse¹⁴⁸, Inácio coloca-se permanentemente a pergunta “*Quid agendum?*” (Que fazer?) para *ajudar às almas* [Au 50]. A clarividência sobre que caminho tomar dada pela experiência da ruralidade manresiana desvanecia-se na Cidade

¹⁴⁵ Cf. C. D. DALMASES, *El padre maestro Ignacio*, 193.

¹⁴⁶ Cf. IGNATIUS DE LOYOLA – J. M. RAMBLA BLANCH, *El peregrino : autobiografía de San Ignacio de Loyola*, 56, 58.

¹⁴⁷ Segundo os diários de Füessli e Hagen já citados, os peregrinos passaram três vigílias nocturnas na Igreja do Santo Sepulcro, visitaram Belém, Ein Kerem, Betânia, Jericó, o Jordão, Getsemani, Monte das Oliveiras, etc. Destacam também as eucaristias celebradas no Cenáculo. De facto, o grupo de Inácio foi o último grupo de peregrinos, até aos nossos dias, que pôde celebrar aí a eucaristia, porque no ano seguinte os turcos apoderaram-se do lugar e expulsaram os franciscanos, não voltando a permitir a entrada de cristãos no recinto. Cf. J. M. MARTÍN-MORENO, *DEI*, 1068-1069.

¹⁴⁸ Cf. P. de RIBADENEIRA, *Vida del Bienaventurado Padre San Ignacio de Loyola*, em *Historias de la Contrarreforma: vida de los Padres Ignacio de Loyola, Diego Lainez, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja. Historia del cisma de Inglaterra. Exhortación a los capitanes y soldados de La Invencible*, Madrid, La Editorial Católica, 2009, 77.

Santa, com a sua não confirmação por parte da autoridade oficial de quem representava a “nossa santa madre Igreja hierárquica”. Esta atitude está em perfeita consonância com as *Regras para sentir com a Igreja* (cf. [EE 365]) e mais tarde vai ser fundamental na forma de vida da Companhia, sobretudo ao nível do voto de obediência e da disponibilidade para a missão que está profundamente ligada ao *Quarto Voto* de obediência ao Papa.

Ainda assim, Jerusalém como fim não sai das ideias de Inácio. É este *Quid agendum?* que leva Inácio *homo viator*, o caminhante em busca de Deus, a peregrinar nos anos seguintes de cidade em cidade, em busca do conhecimento que entende necessário para *ajudar às almas*: Barcelona, Alcalá de Henares, Salamanca, Paris. Na capital francesa, a maior cidade europeia de então e centro de brilhantismo intelectual com a sua universidade e cerca de 4000 estudantes, Inácio permaneceu oito anos. Daí visitaria como mendigo outras cidades como Bruges, Amberes, e Londres.

Com a consagração a Deus em Montmartre surge de novo o desejo de ir a Jerusalém, agora em forma de voto, juntamente com os seus companheiros. É também aí que surge a cidade de Roma como alternativa à Terra Santa, caso esta primeira hipótese não se pudesse concretizar. Mesmo com Jerusalém em mira, a peregrinação entre cidades não parou para Inácio: Poitiers, Bordéus, Pamplona, Madrid, Toledo, Valencia, Génova, Bolonha, Veneza, são alguns exemplos. Estas deambulações não representam só cidades. As urbes são o ponto de chegada e de partida. No meio, a uni-las, há milhares de léguas percorridas em espaços rurais por trilhos partilhados com o Senhor e a Sua Criação em estado bruto, e outros tantos lugarejos, entre eles a terra natal de Loyola e Azpeitia, que vão acolhendo Inácio. É isso que continua a formar este homem. Mais tarde, no tempo de expectativa da realização da viagem a Jerusalém por falta de meios marítimos, mais cidades são pontos de exercício da pastoral urbana dos primeiros companheiros: Pádua, Siena, Veneza, Vicenza, Ferrara¹⁴⁹. Finalmente entra em vigor a cláusula do voto de Montmartre referente ao Papa [Au 94, 96] e, depois de se encontrarem em Vicenza, onde deliberaram tomar o nome de “Companhia de Jesus”, dirigem-se a Roma¹⁵⁰.

É às portas da Urbe, em ambiente rural, que se dá a visão de *La Storta*, a qual Inácio recebe sem dúvida alguma como confirmação do seu caminho para Roma. É uma

¹⁴⁹ Cf M. SIEVERNICH, *La Evangelización de la Gran Ciudad. La visión urbana de Ignacio de Loyola*, 90-91.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 91.

recorrência da vida de Inácio: as suas intuições primárias e fundamentais como sejam a aposta num apostolado urbano, têm confirmação em meio rural. Jerusalém, centro do mundo medieval, surge na casa-torre de Loyola e é confirmada em Manresa. Roma, centro do novo mundo que está a nascer, surge em Paris e é confirmada em *La Storta*.

A chegada a Roma com a experiência de muitos anos de peregrinação em diferentes centros urbanos por toda a Europa, traz aos primeiros companheiros duas intuições que serão parte formal e formadora da nascente *mínima* Companhia de Jesus: o repto urbano como sua vocação, e Roma, a sede papal, converter-se-ia na sua Jerusalém¹⁵¹. O próprio Papa Paulo III já lhes tinha dado evidências disso, um ano antes, na Páscoa de 1538, quando os primeiros companheiros se lhe apresentaram para comunicar-lhe o seu desejo de ir à Palestina, e ele replicou: “Boa e verdadeira Jerusalém é Itália se desejais produzir fruto na Igreja de Deus” [MBob 616]¹⁵².

Roma tornou-se o centro de uma Companhia que se expandiu rapidamente por todo o globo. Inácio, o peregrino entre cidades, fixo no seu gabinete romano, expandiu a sua mobilidade para *ajudar às almas* através dos membros de um corpo que é a Companhia, como veremos de seguida. Mas nem assim Jerusalém saiu do seu horizonte. A Fórmula do Instituto menciona explicitamente a possibilidade de os jesuítas serem enviados “aos turcos” [FI 50, 4] e Inácio acarinhou até ao final da sua vida o projecto de fundar colégios em Jerusalém, Chipre e Constantinopla, mesmo que os visse como projectos de difícil realização¹⁵³.

Na Companhia, a tensão rural-urbana dá-se entre Jerusalém e Roma, mas confirma-se no caminho entre uma e outra. Inácio e os seus companheiros, com esta passagem de Jerusalém a Roma, tornam-se assim, verdadeiros companheiros e apóstolos de Jesus, e reescrevem os passos de Pedro e Paulo no século XVI.

2.2. Igreja corpo de Cristo, Companhia de Jesus corpo para a Igreja

A Companhia de Jesus como corpo é uma ideia muito presente na redacção das *Constituições* (cf. [Co 135, 511, 789,...]). Esta é uma metáfora que imprime um carácter formal à Companhia, na sua ontologia e, conseqüentemente, no seu modo de proceder. A sua origem está na cláusula papal do voto de Montmartre e nas circunstâncias providenciais que levaram a que este se cumprisse, compelindo a que surgisse a

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*

¹⁵² Cf. C. D. DALMASES, *El padre maestro Ignacio*, 139.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 123.

Companhia de Jesus como corpo e como ordem religiosa, nas *Deliberações de 1539*¹⁵⁴.

Estas *Deliberações dos Primeiros Padres* que se encontram muito bem documentadas [*MCo* I, 1-7] revelam como os primeiros companheiros discerniam comunitariamente, neste caso sobre o assunto vital de como viveriam no futuro: estando já consagrados a Cristo com votos de castidade e pobreza, e tendo-se oferecido ao Papa para as missões que desejasse, seria mais útil permanecer unidos e ligados entre si num corpo, de modo a que nenhuma divisão corporal, por grande que fosse, os separasse, ou esse modo não conviria? As *Deliberações* contêm já a dupla relação presente nas *Constituições* das vantagens de ser corpo: a união e amor dos membros entre si e destes com a sua “cabeça”. Mas, neste caso, o que reforça a identidade de corpo é a missão. A Companhia de Jesus é um corpo para a missão. As *Deliberações* recordam que a Companhia se constitui para responder a um envio, originalmente de Cristo Senhor, mas mediado vicariamente pelo Sumo Pontífice¹⁵⁵. A missão, já desde os seus primórdios, antes mesmo da Companhia de Jesus estar aprovada, é a forma da Companhia ser corpo, no corpo que é a forma da Igreja de Cristo.

2.2.1. O Quarto Voto

Se a Companhia de Jesus é um corpo para a missão sob o Vigário de Cristo na terra, é óbvio que não só é corpo *ad missio*, mas sobretudo corpo eclesial, e quer “servir somente ao Senhor e à Igreja Sua esposa sob o Romano Pontífice, Vigário de Cristo na Terra” [*NC* 2, §1].

A experiência do Voto ao Papa deu lugar a um conjunto de atitudes, valores e padrões de conduta a que as *Constituições* chamam de *nosso modo de proceder*¹⁵⁶, que é muito mais que uma forma externa, que um aspecto exterior, ou um estilo da acção dos jesuítas. O *Quarto Voto de obediência ao Papa para a missão*, não é apenas distintivo da Companhia como um acessório, que poderia ser retirado pelo Bispo de Roma se lhe interessasse. A não existência do *Quarto Voto* corresponde à não existência da Companhia de Jesus. A Companhia e o *Quarto Voto* estão intrinsecamente dependentes e não podem viver um sem o outro. É esse voto que dá sentido à sua missão: o olhar

¹⁵⁴ Cf. A. M. de ALDAMA, *Repartiéndose en la viña de Cristo : comentario a la séptima parte de las constituciones de la Compañía de Jesús*, Roma, Centrum Ignatianum, 1973, 26.

¹⁵⁵ Cf. A. ÁLVAREZ BOLADO, *Cuerpo apostólico*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 533.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 535.

universal da “cabeça” da Igreja de Cristo que sabe onde os jesuítas são mais necessários.

Muitas críticas foram feitas a Sto. Inácio e aos primeiros companheiros, e todavia perduram até aos nossos dias, em relação ao voto ao Papa. Uns acham-no uma coisa desnecessária, outros apenas uma formalidade que na prática não se usa nunca, outros ainda vêem nisso uma prepotência de quem se julga capaz de tudo. A verdade é que com mais ou menos razões dadas a críticas (justas ou injustas) na sua história, a Companhia sempre teve neste *Quarto Voto* a certeza de que só assim os jesuítas podem ser como discípulos enviados por Jesus¹⁵⁷. E os Papas sabem-no e não abdicam dessa identidade.

O *Quarto Voto* é a garantia de que duas questões formais da Companhia são garantidas:

a) Na missão, a separação física e corporal, onde quer que se esteja, não corresponde a uma separação do corpo da Companhia, que está unida aos seus membros por ânimos, pelos vínculos da caridade e da obediência, como corpo espiritual¹⁵⁸;

b) A universalidade da missão da Companhia fica garantida. Aí onde mais ninguém pode chegar, é onde a Companhia tem de estar e é para onde é enviada. É com o *Quarto Voto* que, da sua vocação originalmente urbana, os jesuítas são chamados às fronteiras quaisquer que elas sejam, encontrem-se no campo ou na cidade, ou em qualquer outro meio.

2.2.2. Coro

O facto da Companhia ser um corpo para a missão teve repercussões ao nível da regulamentação do estilo da sua vida, sobretudo em questões comunitárias, com opções muito distintas do que a tradição de vida religiosa tinha instituído até aí. Uma das características intuídas por Inácio que a Companhia teria que ter diz respeito à não obrigatoriedade de rezar em coro. Não é que os jesuítas não quisessem ou não soubessem cantar, nem não gostassem de música, nem sequer quisessem rezar. Os jesuítas, tal como todos os religiosos, têm de rezar. Está aí a sua única possibilidade de sobrevivência. Mas Inácio é um homem que acredita no discernimento, que gosta de música, e quer *ajudar às almas*. Com o discernimento percebe quais são as escalas de prioridades da sua vida, e sendo a Companhia um corpo para a missão, é no apostólico

¹⁵⁷ Cf. C. COUPEAU, *Ministerios*, en J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007: 1223.

¹⁵⁸ Cf. A. M. de ALDAMA, *Unir a los repartidos : comentario a la octava parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Roma, Centrum Ignatianum, 1975, 12.

que põe o foco. A obrigatoriedade de se rezar em coro implica um nunca afastar-se muito de casa para chegar a tempo do ofício divino. Implica um investimento em tempo de ensaios para que se cante bem. E desse modo a missão ficaria a perder. Assim, não é mais que uma medida prática de vida, muito criticada no seu tempo, mas com toda a razão de ser. Se a Companhia é um corpo para a missão chamado a ir às fronteiras da cidade, mas também aos subúrbios e até para além disso, não pode estar limitada apenas a um pequeno raio em volta de sua casa. Enfim, como dizia Nadal, “à Companhia todo o mundo lhe há-de ser casa” [*MNad* V, 364-364]. Anos mais tarde, Borja, de governo mais ascético que místico, um senhor que veio do “mundo” e que conhecia as fraquezas humanas, cedeu às pressões exteriores e instituiu a obrigatoriedade de rezar em coro e a hora de meditação pessoal diária para a Companhia de Jesus. A primeira foi anulada pelo Papa seguinte, Gregório XIII¹⁵⁹. A segunda mantém-se como segurança da abertura ao discernimento e à vida no Espírito Santo.

2.3. Perseguições

Depois da visão de *La Storta*, Inácio tem um prenúncio de que a vida em Roma não seria fácil. Aliás, como já vimos, nesse momento partilha com Fabro e Laínez a sua interpretação do momento de revelação mística: a possibilidade de que viessem a ser mártires em Roma¹⁶⁰. Logo de seguida, vendo Inácio janelas fechadas à sua entrada na Urbe, traduz aos seus companheiros esse facto como sinal de que iriam encontrar muitas contradições [*Au* 97].

Roma, cidade de relação difícil com o cristianismo, teve sempre uma importância extrema na perseguição, primeiro de cristãos e depois de convertida, de hereges. Nela morreram mártires as duas colunas da Igreja nascente, Pedro e Paulo, e a partir daí toda uma série de santos. Da Urbe, nos primeiros 200 anos de cristianismo, saíram decretos e éditos de perseguição a cristãos por todo o Império, em vagas mais ou menos intransigentes, de acordo com a época que se vivia. A cada período mais severo para o cristianismo verificava-se a fuga dos cristãos das cidades para o campo, como descreve Eusébio, bispo de Cesareia: “O resultado destes horrores foi de novo, como antes, a fuga de homens pios e, uma vez mais, campos e desertos receberam os adoradores de

¹⁵⁹ Cf. J. MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, *Borja, Francisco de*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 245.

¹⁶⁰ Cf. P. de RIBADENEIRA, *Historias de la Contrarreforma*, 123.

Deus”¹⁶¹.

A Roma de Inácio não deixa de ser perseguidora. A Inquisição tem os seus quartéis gerais nessa cidade e, em época de alumbradismo, reformas protestantes e outros tipos de heresias ou práticas suspeitas um pouco por toda a Europa, está muito activa em preservar a verdadeira fé cristã. Inácio e os primeiros companheiros vão ser alvo de várias denúncias, perseguições, calúnias e invejas, devido aos seus apostolados pragmáticos e com muita influência na vida e reforma da cidade, que obviamente incomodam pessoas de má índole. Até um cartuxo retirado do mundo se aperceberia que isso seria uma realidade para Inácio e os seus companheiros. Numa carta redigida no Capítulo Geral de 1544, o Prior da Grande Cartuxa escreve a Inácio e seus companheiros: “(...) não recebam em vão a graça do Senhor, mas perseverem no seu santo propósito e em todas as coisas se encontrem como ministros de Deus, com muita paciência, e não desmaiem entre os trabalhos e perigo e perseguições que se costumam oferecer a todos os que querem viver cristãmente, porque se não desmaiam, a seu tempo colherão.”¹⁶².

Uma das perseguições mais ferozes à Companhia de então foi levada a cabo pelo frade agostinho Agustín Mainardi, de aparência católica mas de convicções luteranas. Tendo Láinez e Fabro ouvido por curiosidade alguns dos seus sermões, rapidamente puseram a descoberto as suas enganosas exposições e clarificaram a doutrina católica nos pontos necessários. A reacção não se fez esperar e alguns dos apoiantes do frade iniciaram uma caluniosa campanha contra Inácio e os seus companheiros, repetindo pelas ruas o anúncio da existência de processos inquisitoriais que Loyola tinha tido em Espanha, Paris e Veneza, e que teria fugido para Roma para evitar a Inquisição¹⁶³. A estes opositores juntou-se Miguel Landívar, antigo empregado de Xavier em Paris, que se mostrou muito rancoroso em relação à Companhia, depois de ter sido muito próximo dos primeiros companheiros¹⁶⁴. De uma semana para outra, os apostolados dos jesuítas são vistos com muita desconfiança por parte da população que abandona os seus circuitos de actividade, não só em Roma, mas também noutras cidades de Itália.

Inácio, que sobre os seus defeitos não se importava do que dissessem, não

¹⁶¹ EUSEBIUS CAESAREA, *Life of Constantine: Vita Constantini*, Createspace, 2013, II, 2.

¹⁶² Cf. P. de RIBADENEIRA, *Historias de la Contrarreforma*, 188.

¹⁶³ Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, Madrid, La Editorial Católica, 1986, 453.

¹⁶⁴ Cf. P. de RIBADENEIRA, *Historias de la Contrarreforma*, 130.

tolerava, contudo, o mínimo de desconfiança sobre a Companhia ainda em formação, e vê-se obrigado a sair de Roma, como de costume nas perseguições, em direcção ao campo. Porém, desta feita não em fuga (isso nunca foi próprio do seu carácter), mas indo ao encontro de uma solução eficaz para os seus problemas [Au 99]. O Papa Paulo III passava uns dias de veraneio em Frascati, nos arredores de Roma e Inácio foi ao seu encontro, tendo oportunidade de falar com ele longa e serenamente, expondo com clareza e em latim (refere Polanco¹⁶⁵), toda a sua vida, a dos seus companheiros e os seus ministérios. O Papa Farnese pôs em marcha as diligências para que se resolvesse o caso e a sentença firme e plenamente absolutória ditou-se três meses depois. Um caso semelhante passou-se com um homem que tinha tomado uma mulher casada a seu marido e que arrependida decidiu entrar na casa de Santa Marta, pela mão de Inácio. A perseguição foi cruel, a tal ponto dos jesuítas evitarem sair de casa para não estarem expostos às ofensas. Inácio resolveu a situação do mesmo modo e com toda a diligência¹⁶⁶.

Estes episódios mostram bem como as perseguições a que foi sujeito Inácio contribuíram para um rigor na Companhia, quer ao nível de uma conduta de vida irrepreensível, quer na produção formal de documentos oficiais como as *Constituições*, ou a *Breve instrucción para los que de la Compañia son enviados* [Epp XII, Apêndice p. 251-253], bem como outras instruções e cartas. Poderíamos considerar que aparentemente nada disto estaria relacionado com a tensão rural-urbano, contudo não é assim. É o apostolado urbano, em meios de grande actividade e com muita gente, que dá oportunidades de maior fruto na *ajuda às almas*, mas é também aí, por isso mesmo, que se encontram as maiores oposições. O protestantismo constituiu um adversário directo para a Companhia que se fazia presente como rosto da Igreja (e vice-versa), e sempre a partir de grandes disputas em meio urbano. Os anos anteriores à supressão da Companhia estão repletos de inúmeras perseguições, todas elas iniciadas em diferentes capitais europeias. Antevendo essas possibilidades logo desde o início, a Companhia, com olhar universal, prepara-se para, a partir da cidade e da sua mundividência, lhes responder para além das muralhas urbanas.

¹⁶⁵ Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, 353.

¹⁶⁶ Cf. P. de RIBADENEIRA, *Historias de la Contrarreforma*, 190.

2.4. Confins da terra – a nossa casa é o mundo

Em 1539, não estando ainda aprovada a Companhia, já D. João III de Portugal e sua esposa Dona Catarina de Áustria pediam a Inácio, que muito estimavam, através do embaixador Pedro de Mascarenhas, pelo menos seis dos seus companheiros para que fossem enviados para a missão da Índia. A resposta ao embaixador português foi eloquente: “Jesus, senhor embaixador, se de dez (que somos) vão seis para a Índia, para o resto do mundo o que ficará?”¹⁶⁷. Era o prenúncio do que viria a acontecer pouco depois: se a Companhia deseja a *propagação e dilatação da fé*¹⁶⁸ necessita começar a separar-se geograficamente. Saem de Roma para Portugal Francisco Xavier e Simão Rodrigues. Meses depois, em Junho de 1541, Xavier embarca de Lisboa para a Índia oriental enquanto que Simão Rodrigues se mantém na capital do Império português. Mas não são os únicos a deixarem Roma. Salmerón e Bröet, como já vimos, são enviados pelo Papa como núncios para a Irlanda. Outros foram enviados a fundar colégios em várias cidades italianas e em poucos anos expandiam-se por toda a Europa e pelo novo mundo.

A sede principal em Roma tornava-se assim, cada vez mais formalmente, para além de núcleo director das actividades romanas, também o centro das actividades de toda a Companhia de Jesus que se torna uma comunidade *ad dispersionem*. A Companhia, na sua rápida dispersão por todo o planeta, continua a sua vocação urbana. Quando não existem cidades, é fixando-se que os jesuítas as vão criando. Veja-se o caso de S. Paulo, no Brasil, hoje com 11 milhões de habitantes e que foi fundada como missão com um colégio, em 1554, por Manuel da Nóbrega e José de Anchieta ainda noviço. De Roma, Inácio tem uma relação realmente corpórea com as cidades. Como cabeça do corpo da Companhia tem correspondência com as cabeças das cidades quando estas, impressionadas com o estilo da nova Companhia, lhe dirigem solicitudes. Inácio sofre quando o corpo de uma cidade fica doente, seja pela peste corporal como em Colónia em 1553, ou em Paris em 1554, seja pela peste espiritual da heresia como em Viena ou Génova¹⁶⁹. É com os seus companheiros, membros de um mesmo corpo, que tenta resolver as enfermidades urbanas. E alegra-se quando a cidade, curada, se inclina às coisas divinas.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 136; Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, 642.

¹⁶⁸ Cf. P. de RIBADENEIRA, *Historias de la Contrarreforma*, 153.

¹⁶⁹ Cf. M. SIEVERNICH, *La Evangelización de la Gran Ciudad. La visión urbana de Ignacio de Loyola*, 95.

2.4.1. Templo

Na dispersão, para que não se perca o rumo, é necessária a concentração. Parece um paradoxo, mas essa é uma condição para que se seja um corpo. O corpo necessita de pontos de referência onde se focar. Já vimos como o governo geral se concentrou em Roma e como o *Quarto Voto* é também central. Contudo, para alguém que está longe ou em missão, para que se dê a consumação espiritual desse envio, tem de haver uma concretização material e física, um ponto de concentração focal de relação corpórea. S. Francisco Xavier levava as assinaturas dos seus companheiros no peito em busca deste contacto físico essencial que materializasse não só o corpo da Companhia, mas também a sua missão de jesuíta, de enviado, de companheiro, de irmão e de amigo no Senhor. Daí a importância do templo. Se o jesuíta é aquele que vê e encontra a Deus em todas as coisas, em meio rural ou urbano, é no centro da cidade, (ou da missão, ou da redução, ou do colégio) que está a igreja, a *sancta sanctorum* de tudo o criado, a referência a que se tem de voltar de tempos a tempos, a montanha a que se sobe e onde se pode ver a Deus sem mediações. É o lugar de encontro. É aí que o jesuíta se pode reencontrar na referência corpórea material em que foi enviado.

O templo é de tal maneira central que a Companhia lhe dá forma, pouco a pouco, à medida da sua missão, que é, ultimamente, o que lhe concede valor. Não é à toa que a pequena capela de Nossa Senhora da Estrada é substituída pela igreja do Gesù. Está no centro da cidade, ali ao lado do *Palazzo Venezia* onde o Papa vivia grande parte do ano, está ao lado do *Campidoglio*, centro político da cidade, está ao lado de *Santa Maria sopra Minerva*, quartel geral da Inquisição, está rodeado de palácios imponentes de famílias poderosas como os Altieri, entre outros, está ao lado do bairro *della Pigna* onde viviam par a par famílias muito ricas e muitos pobres, está ao lado do gueto, onde viviam os judeus em Roma. É óbvio que para Inácio este é o lugar ideal para que a Companhia se fixe. É aí que pode ser influente em mundos muito distintos que estão tão perto uns dos outros e com pouco contacto entre si. É o lugar onde pode fazer pontes. E para isso o templo é fundamental: é aí que se celebra e se põem em prática os ministérios da palavra típicos da Companhia, como pregações, confissões, catequeses, exercícios espirituais, a par da organização de toda uma panóplia de obras de assistência social com a ajuda de leigos.

A igreja do Gesù, um desejo que Sto. Inácio não chegou a ver construído, vai acabar por ser o protótipo de todas as igrejas jesuítas do mundo. É um templo muito

pragmático nos seus objectivos, que são obviamente apostólicos. Não deixa, contudo, de ser fruto de uma tensão entre desejos distintos que se unem em simbiose. Por um lado, a Companhia quer um espaço amplo e austero, que permita acolher um grande número de pessoas, mas com sobriedade; por outro lado, como a ordem religiosa não tem estrutura para financiar uma igreja do género, tem de se sujeitar às intenções dos Farnese, uma família rica e poderosa com origens rurais que quer mostrar todo o seu esplendor na cidade de Roma. Esta tensão vive-se em várias fases do projecto e ao longo da sua execução. Como exemplo, o desejo dos Farnese construírem um tecto abobadado e em pedra, muitíssimo mais caro que o tecto plano e em madeira pretendido pelos jesuítas. De qualquer modo, o resultado é de uma eficiência extrema para os apostolados da Companhia. É uma obra barroca esplêndida, onde arquitectura, escultura e pintura se entrelaçam com uma harmonia espantosa. A acústica é magnífica, num amplo salão sem naves, de proporções perfeitas e com grandes dimensões para possibilitar a diversificação da sua utilização: as manhãs eram mais dedicadas às celebrações litúrgicas, nomeadamente da eucaristia, com o foco no altar central e/ou nos laterais; as tardes eram dedicadas às pregações e catequeses do púlpito ou nas capelas laterais, utilizando as suas decorações para ilustrar as palavras ditas (tal como hoje usamos *powerpoints*), e para as confissões, direcção espiritual, oração, entre outras. Para além disso, à volta da igreja e em vários andares, existem capelas que eram geridas por congregações de leigos que se dedicavam à oração e a um trabalho social concreto.

É da prática dos ministérios da Companhia que vai apurando e plasmando este modelo que depois é exportado para todo o mundo. Sucessivos gerais da Companhia mandaram copiar os planos do Gesù para que fossem utilizados como inspiração na construção das igrejas da Companhia. Em qualquer lugar onde tenham estado jesuítas é fácil reconhecer as suas igrejas pela arquitectura, que não deixando de tomar elementos característicos locais, desde aos materiais até à decoração, não perdem o seu estilo singular. Isso verifica-se por toda a Europa barroca, em cidades principais e em pequenas localidades onde a Companhia instalou colégios ou casas professoras, mas também na Ásia, África, América do Sul e América do Norte.

Deste modo, o corpo da Companhia vive uma curiosa relação com o templo, que está profundamente ligada à missão. Do mesma maneira que o Padre Geral da Companhia e os que se encontram em Roma têm no Gesù a referência física deste templo que os marca na sua missão, os companheiros de Jesus enviados aos confins da terra (os confins de cada uma das suas missões) têm como referência o templo local

construído à imagem e semelhança do Gesù, que os marca a si. É então que cada jesuíta pode dar o salto de liberdade referido no início dos Exercícios Espirituais, no *Princípio e Fundamento* e novamente proposto no seu final através da *Contemplação para Alcançar Amor*: “[Considerar] também como [Deus] faz de mim seu templo, sendo eu criado à semelhança e imagem de sua Divina Majestade” [EE 235]. Com eles, com cada jesuíta, o mundo urbano e rural experimenta-se como o templo de Deus.

2.4.2. Culto

A Companhia de Jesus nasce no início da modernidade, num período marcado por grandes questões de enfrentamento à Igreja e mesmo à fé. A visão da Igreja como uma instituição asfíxiante, cheia de pretensões mundanas, com um clero mal formado, com uma conduta de vida lamentável e sem credibilidade, começa a crescer com a reforma protestante. Com a evolução do modernismo há um desejo generalizado da parte dos fieis de conhecer melhor a revelação, o mistério, a própria Escritura, que até aí estavam inacessíveis. Há uma reclamação no sentido da desintermediação que coloca em questão o rito, ou a mediação sacramental de um sacerdote entre o fiel e Deus. Ou dito de outra maneira, há uma contraposição entre liturgia e espírito moderno.

A partir dos *Exercícios Espirituais*, os jesuítas sabem que a fé é fruto de uma experiência, que é uma experiência física, que se concretiza em algo de corporal. É precisamente através do rito que a fé se torna corporal. Sem a ritualização não é necessário o corpo. Basta a espiritualização. Por isso, nunca a Companhia, com uma espiritualidade fortemente vinculada à encarnação e à corporalidade, mesmo nas suas propostas mais contemplativas, se pode desassociar do rito, ou da prática litúrgica.

A relação da Companhia de Jesus com a liturgia sempre foi alvo de algumas conotações que não são de todo inicianas. O célebre dito “perdido como um jesuíta na Semana Santa” deixaria Inácio bastante triste, pois ele prezava e cuidava a liturgia com o rigor que lhe era habitual. Contudo, mesmo Inácio estava dentro de numa lógica eucarística que estava para acabar. A eucaristia celebrada privadamente e usada quase como um instrumento de confirmação dos seus discernimentos, como nos prova o seu *Diário Espiritual*, é uma prática pouco compreensível à luz do Vaticano II.

Podemos perguntar-nos: Santo Inácio e a Companhia de Jesus foram reformadores a tantos níveis, porque não realizaram reformas também ao nível da liturgia? Podemos equacionar várias respostas para a questão. A primeira e mais

imediate tem a ver com a dimensão de tal empreitada. Se a liturgia é um rio, então a *Espiritualidade Inaciana* é uma simples garrafa¹⁷⁰. A liturgia pois, não é um aspecto facilmente reformável pela sua enorme escala. Outra questão tem a ver com o período reformista que a Igreja estava a viver a nível litúrgico. Desde o início do segundo milénio, com Gregório VII, o mundo litúrgico cresceu muito em variedade de alegorias e falsas interpretações dadas aos sacramentos, aos rituais e a gestos litúrgicos. Vivia-se uma desintegração e hipertrofia de símbolos privados o que provocava celebrações indecifráveis (para além de que eram pronunciadas em latim e a voz baixa), com desintegração da assembleia litúrgica e sem vida. Isso levava ao aparecimento de novas formas populares de piedade eucarística. É esta a liturgia que Inácio conhece e é essa liturgia que tende a desaparecer com Trento, com uma férrea uniformidade litúrgica baseada no rubricismo¹⁷¹.

É neste meio que a Companhia se move. Na China tentou-se inculturar a liturgia eucarística com a inclusão de rituais tipicamente orientais de oração pelos antepassados. Essa situação gerou um grave conflito dos franciscanos com os jesuítas que terminou com uma sentença por parte da Santa Sé de obrigatoriedade de exclusão de tais ritos orientais da celebração da eucaristia. O resultado foi catastrófico, com o martírio de muitos religiosos e cristãos e a expulsão de muitos membros de ordens religiosas dos territórios chineses.

Mesmo com as dificuldades típicas de quem tem de trabalhar nas fronteiras, a Companhia conseguiu promover a reforma espiritual de muita gente, usando elementos culturais como a propagação da prática da comunhão frequente, o fomento da prática regular da confissão e devoções várias, como adorações eucarísticas, adorações ao Santíssimo Nome de Jesus, ao Sagrado Coração de Jesus e ao Sagrado Coração de Maria, o culto de relíquias de santos, entre outras. Aliás, essas eram algumas das formas mais recorrentes de trabalho da Companhia em meios rurais. As pregações unidas a actos litúrgicos devocionais e a administração dos sacramentos eram usadas em missões populares pontuais que visavam a reforma e o reforço da vida espiritual de quem estava arredado do movimento das grandes cidades.

¹⁷⁰ Cf. C. del VALLE, *Notas pessoais de Francisco Campos do Máster en Espiritualidad Ignaciana*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 3 de Fevereiro de 2015.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*

2.5. Graça, obra na fragilidade e discernimento

Quando se analisam aspectos formais de uma realidade, é muitas vezes difícil distinguir a expressão exterior, o contorno (que pode incluir também o conteúdo), da sua essência. No caso de uma análise formal da Companhia chegámos a esse ponto em que essência, conteúdo e exterioridade se fundem. Inácio dá muitos conselhos e instruções espirituais aos seus companheiros durante a sua vida. Ensina e estimula a rezar, escreve directórios dos *Exercícios Espirituais*, instruções e cartas, usa a conversa espiritual, mas há um instrumento no qual põe toda a atenção e importância e do qual não prescinde para si nem para os seus companheiros: o *Exame Geral* [EE 43] a ser feito duas vezes por dia. Parece-me que é aqui que está o cerne da *Espiritualidade Inaciana*. É a partir do *Exame geral* que a Companhia é formada e forma à sua volta. O *Exame Geral* é uma observação de um determinado período da vida para descobrir nele a acção de Deus. Parece uma coisa banal e sem importância, feita em não mais de um quarto de hora. Porque lhe dava Inácio tanta importância?

A origem da utilização do *Exame de consciência diário* na vida de Inácio vem já de Manresa e estaria presente já no primeiro manuscrito dos *Exercícios Espirituais*¹⁷². Ao longo de toda a sua vida este foi sempre um instrumento fundamental para perceber e sintonizar com a vontade do Senhor. É esse o seu “segredo” para estar centrado na sua vida, sobretudo nos momentos difíceis. Veja-se o caso em que Inácio, estando com Gonçalves da Câmara, recebeu a notícia da eleição do Cardeal Carafa como Papa Paulo IV e com quem tinha uma relação tensa desde os tempos de Veneza: “alterou-se o seu rosto e todos os seus ossos se removeram. ‘Levantou-se sem dizer uma palavra e entrou para fazer oração na capela. Daí, saiu um pouco depois tão alegre e contente como se a eleição tivesse sido muito conforme a seu desejo.’ ”¹⁷³. Certamente esse pouco correspondeu ao *Exame Geral*.

A insistência de Inácio em que se fizesse o *Exame de consciência diário* fazia parte da certeza de que isso reformaria a vida das pessoas e era sempre apresentado juntamente com o estímulo à prática da comunhão frequente e da confissão semanal. Foi

¹⁷² Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Introducción a los Ejercicios Espirituales*, em I. IPARRAGUIRRE – C. de DALMASES (Eds.), *Obras completas de san Ignacio de Loyola: edición manual*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1963, 182.

¹⁷³ Cf. M. RUIZ JURADO, *El peregrino de la voluntad de Dios: biografía espiritual de san Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2005, 198.

assim que conseguiu que Fabro vencesse os seus escrúpulos¹⁷⁴ e tornou-se prática semanal dos primeiros companheiros em Paris¹⁷⁵. É isso também que propõe aos exercitantes juntamente com o *Exame Geral de Consciência para se purificar e melhor se confessar* [EE 32], uma vez que são práticas paralelas e complementares. Por causa dessa práxis surgem os problemas com a Inquisição. Em Salamanca o interrogatório a que foi submetido, à semelhança daquele de Alcalá, incidiu sobretudo na primeira parte dos Exercícios Espirituais, em concreto no *Exame de consciência para a confissão*, e nas distinções que Inácio fazia de pecado venial e mortal, sem possuir estudos¹⁷⁶.

A verdade é que a importância do *Exame Geral*, mais do que na análise do pecado pessoal, está na constatação de que Deus interfere na nossa vida com a sua graça. É olhando espacio-temporalmente para a própria vida, num período de tempo concreto (hora por hora, ou período por período) e nos espaços em que se movimentou (pensamentos, depois palavras, e depois obras) que posso verdadeiramente agarrar a vida. É nesse momento que se condensa a experiência da vida, como experiência de Deus. É aí que a criatura, diante do seu Criador, O pode reconhecer e afirmar: “Ah!! Eras tu!”. É aí que a vida tem lugar e se dá. Inácio queria uma Companhia viva e desejava companheiros que ajudassem às almas, companheiros vivos (vivendo no Espírito) que levassem a vida a quem mais precisasse. Daí a importância do *Exame Geral*. É a fonte de vida da *Espiritualidade Inaciana* porque a graça dada pelo Pai, Filho e Espírito Santo é no *Exame de consciência* que é recolhida e conservada. É esse o “segredo” que forma a *Espiritualidade Inaciana*. Na CAA Inácio reza “Dai-me o vosso amor e graça, que esta me basta” [EE 324]. “Porque tenho o *Exame de consciência* para a recolher”, poderia ser a continuação da oração.

O *Exame Geral* é a essência que possibilita a forma da Companhia de Jesus tal como Inácio a pensou, foi discernida, foi instituída e a conhecemos. É essa a ferramenta que vai moldando cada jesuíta à semelhança de Deus e da Sua vontade. É por isso uma arma poderosíssima na vida das pessoas. O final da vida de Inácio em Roma poderia ser acompanhado das palavras de Paulo:

Fiz caminhadas sem conta. Sofri perigos nos rios, perigos dos ladrões, perigos dos meus compatriotas, perigos dos gentios, perigos na cidade, perigos no deserto, perigos no mar, perigos dos falsos irmãos. Suportei trabalhos e canseiras, repetidas vigílias, fome, sede, frequentes

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 96.

¹⁷⁵ Cf. E. GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, 213.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 181.

jejuns, frio e nudez. E além do mais, a minha preocupação de cada dia: o cuidado de todas as Igrejas. Quem é fraco, sem que eu o seja também? Quem tropeça, sem que eu me sinta queimar de dor? (II Cor 11, 26-29).

Quanto a mim, já estou pronto para oferecer-me como sacrifício; avizinha-se o tempo da minha libertação. Combati o bom combate, terminei a corrida, permaneci fiel. A partir de agora, já me aguarda a merecida coroa, que me entregará, naquele dia, o Senhor, justo juiz, e não somente a mim, mas a todos os que anseiam pela Sua vinda. (2 Tim 4, 6-8)

Dizer estas palavras é viver em *Contemplação para Alcançar Amor*. É reflexo de uma vida feita, no campo e na cidade, em Exame de consciência. É perceber que nada depende de si, mas da graça de Deus, reconhecida e aproveitada. É assumir a forma de Deus, a Sua imagem e semelhança. É assumir a própria divinização na entrega de tudo o que se é, dizendo *Tomai Senhor e recebei...* [EE 234].

3. Como Cristos, enformados na Metrópole - uma chave de leitura inaciana para a forma urbana do século XXI

Hoje o mundo é urbano. Essa é a realidade e é irreversível. Há neste acto urbano, uma certa renúncia ao espaço dado, para assumir um outro construído de extensões mais curtas mas talvez, paradoxalmente, de distâncias maiores. A renúncia ao dom, mesmo o espacial, não é de todo exclusiva dos meios urbanos nem das metrópoles de hoje. É uma situação transversal a toda a História da humanidade, é o drama de uma Criação que na sua autonomia julga poder apossar-se do lugar de Deus seu Criador. Mas também é o drama de uma humanidade que parece não saber gerir bem a sua criaturalidade: quer ser corporeamente eterna, todavia esquecendo que para isso é necessário morrer. Na verdade, o Homem existe numa realidade material efémera que só pode viver eternamente pela ressurreição e essa implica uma inevitável morte. A cidade, parece-me, sobretudo sem a relação de contrabalanço com uma ruralidade em contacto directo com a natureza em estado primário, pode acentuar mais eficazmente esta disfunção da existência humana, que afinal é uma disfunção de comunicação.

A comunicação, a relação na Criação, pela qual é conferida a identidade de cada comunicante, exige, na sua essência, um corpo. Os meios de comunicação são sempre materiais. Até uma revelação de Deus que seja directa, interior, como a de Saulo a caminho da cidade de Damasco, e que leva sem dúvidas a uma *Eleição de Primeiro*

Tempo [EE 175], reclama um corpo, um ouvido, um cérebro, um coração ou, por outras palavras, um receptor da mensagem. A *Espiritualidade Inaciana* na sua aposta na relação salvadora Criador-criatura mostra-nos como talvez o corpo seja o próprio limite da revelação. Limite mínimo exigido para que se realize e, simultaneamente, limite máximo de contingência. Na ausência do nosso físico, Deus não necessita de revelar-se porque já se manifesta totalmente, desvela-se, sem ser necessária a cortina que o esconde e que preserva a nossa liberdade. Como já vimos, no face a face a nossa liberdade é já totalmente livre porque está diante da própria liberdade que é o amor.

Na materialidade há uma ordem natural, uma harmonia, uma lógica na Criação, a qual todos nós sentimos sem esforço e na qual vivemos normalmente inconscientemente. É para isso que nos chama a atenção a *Contemplação para Alcançar Amor*, referindo as categorias aristotélicas do ser nos elementos, do vegetar nas plantas, do sentir nos animais e do entender nos homens [EE 235]. Contudo, quando estamos cientes dessa ordem natural tentamo-la negar duvidosos¹⁷⁷. Desta ordem brota uma hierarquia relacional que possibilita e se manifesta em graus diferentes de profundidade de relação. Quando na infância eu afirmava entusiasmado qualquer coisa do género «Adoro gelado!», a minha avó interrompia e dizia: «Não se adora um gelado. Adora-se só a Deus. Gosta-se de coisas, amam-se pessoas, e adora-se a Deus». A minha avó, que sempre viveu na cidade, queria distinguir com esta afirmação três diferentes níveis de relação dos quais tinha consciência e uma sabedoria prática, que hoje parece ter-se perdido em tantos aspectos. Viver sem estes critérios bem definidos, ou sem esta consciência prática (que obviamente têm uma forte componente cultural) pode tornar a vida como um nadador apanhado e enrolado numa onda atlântica, situação em que não existem quaisquer referências estáveis para orientação e onde, em movimento desordenado, água, sal, areia e corpo humano são uma e única amálgama material. Parece-me assim útil uma pequena explanação destes três diferentes graus de relação, que emergem dos textos dos *Exercícios Espirituais*, em particular do *Princípio e Fundamento* e da *Contemplação para Alcançar Amor*.

O prazer das coisas é o primeiro nível de contacto com o mundo. É um grau

¹⁷⁷ Imaginemos a seguinte situação: estou em passeio num bosque, na companhia de um ateu e no meio do caminho encontramos um grupo de pedras que formam a palavra «acaso». Se pedir explicações ao meu companheiro de viagem ele me dirá que alguém colocou ali aquelas pedras de modo organizado. De facto, é difícil crer que as coisas organizadas não tenham por detrás a acção de uma «mão». Então, como é que pelo contrário, tantas vezes olhamos para uma árvore, ou um animal, ou um humano e não vemos que na vida há um grau infinitamente maior de organização do que um grupo de pedras que formam uma palavra? E assim duvidamos que seja obra de Alguém.

egocêntrico, utilitarista, universal a toda a Criação. É o grau em que se encontram os bebês que têm fome e choram, que têm uma necessidade e protestam de modo a serem satisfeitos. É um nível pouco desenvolvido e directo, de movimentos de desejo superficial e de poder. Se me apetece, tomo, de acordo com o meu poder. É o nível em que se dão o que Sto. Inácio chama de afeições desordenadas [EE 1, 16, 21, 157, 169, 172, 210, 212, 217, 342]. A indiferença inaciana do *Princípio e Fundamento* não é mais do que, nos exemplos que dá, viver em equilíbrio este grau de relação.

O amor é o grau mais desenvolvido de todos os três. É aquele de Deus. Aquele usado na comunicação entre as três pessoas da Santíssima Trindade, mas também aquele em que o Criador se comunica à sua criatura. A nós, criados à sua imagem (Gen 1, 27), é-nos confiada a responsabilidade de corresponder-lhe também em semelhança que se pretende sempre maior. Essa correspondência, traduz-se, na prática, pelo amor ao próximo. Como já vimos, amor é dar ao outro aquilo do qual tem necessidade. O meu pároco dizia-me muitas vezes: “Francisco, às vezes, dar uma boa chapada a alguém que precisa pode ser uma grande obra de caridade”. Por essa razão, pode-se chamar de amor ao castigo que um pai dá ao seu filho que errou, desde que com a condição de proximidade também já referida. A proximidade é via de misericórdia e de promoção do outro, sem abdicar da verdade que lhe é intrínseca¹⁷⁸. O amor é o grau da dignidade. As relações de amor não se podem comprar nem vender porque os seus intervenientes têm uma dignidade. O amor é assim o grau do πρόσωπον, do rosto, da pessoa. Se tiro a dignidade, se compro ou vendo uma pessoa, despersonifico-a, trato-a como coisa. Ou, se me vendo, perco o meu rosto, a minha dignidade de pessoa. Não é por acaso que Inácio se dedica ao trabalho com as prostitutas. Elas são rosto de Cristo, Deus feito homem, despersonificado pela vida. Na CAA, a reciprocidade de comunicação entre pessoas amadas [EE 231] é a este grau de relação que se refere.

A adoração é a consciência prática de ser criatura, reconhecendo os actos e obras de Deus, Pai Criador, Filho encarnado, e Espírito de amor. É compreender a comunhão entre a Criação e o Criador, mas ao mesmo tempo colher a infinita diferença entre nós.

¹⁷⁸ Imaginemos o julgamento de um homem que assassinou várias pessoas a sangue frio, no qual são descritos todos os pormenores dos seus actos hediondos. No meio da assistência encontra-se a sua mãe, que reconhece a verdade respeitante ao seu filho. Ela sabe que o homem que tem defronte é um assassino, mas sabe também que antes disso aquele homem é o seu filho muito amado. A mulher que ali está é uma mãe que está a torcer pelo seu filho para que lhe seja dado o que de melhor houver para ele. É isto a proximidade: um assumir a verdade sem colocar de parte a misericórdia, se necessária, maternal ou paternal.

Este grau reflecte-se no “louvar, prestar reverência e servir a Deus nosso Senhor” e no “desejar e escolher somente o que mais nos conduz para o fim” do *Princípio e Fundamento*. Na CAA este grau de relação vem referido um pouco por todo o texto, em particular no primeiro preâmbulo “ver como estou diante de Deus nosso Senhor” [EE 232], no “em tudo amar, servir a sua Divina Majestade” [EE 233], e no “Tomai, Senhor, e recebei” [EE 234].

Estes três graus demonstram uma ordem natural, universal que encontramos em toda a Criação (mesmo com variações culturais muito acentuadas) sendo porém tantas vezes invertida ou enviesada, que em certos casos chega mesmo ao ridículo e absurdo.

3.1. O único drama, o único vértice, o único abismo

De onde vêm estas distorções da realidade? Como já vimos, a história é tão antiga quanto a humanidade. “(...) dá-me a parte dos bens que me corresponde.” (Lc 15, 12), diz o filho já perdido ao pai. Este é o fulcro, o drama da humanidade. É neste momento que cada vez se decide a história da vida, a nossa condição de homens e mulheres que vivemos dentro de limites espaço-temporais, com limitações a todos os níveis, em condição de pecado. Derivado deste sentido de autonomia, de liberdade, de possibilidade de ser como Deus, com arrogância afirmamos: “Dá-me a minha parte”. É difícil sair desta lógica porque permanentemente manifestamos, consciente ou inconscientemente, que “este é o meu tempo de vida”, “estas são as minhas coisas”, “estes são os meus minutos”, “esta é a minha honra”, “este é o meu direito” (cf. [EE 23]). Cada dia, quantas frases dizemos iniciadas por «eu»? E nem sequer nos apercebemos que no fim somos apenas pó. Nada nos pertence e não somos nada mais que matéria. Se pretendemos possuir a vida, essa desaparece, apodrece até se tornar pó. E, desse modo, quando inesperadamente e por qualquer situação damos conta da nossa realidade, queremos esquecê-la porque temos medo do cheiro da morte¹⁷⁹.

Adão e Eva perceberam o mesmo: “podemos ser como Deus” era o seu pensamento induzido pela serpente. Caíram na tentação e, cada vez que isso acontece ainda hoje, não só o fruto colhido indevidamente e estacionado nas nossas mãos apodrece, como continua a abrir-se o abismo mais profundo entre nós e Deus, e recomeça mais uma vez o único drama da História da humanidade: a inversão das

¹⁷⁹ Cf. CUNNINGHAM CONNOR, *Conferência: Nihilism, Art, Theology and the Prodigal Son or, There is no Sex Outside Marriage*. FACFIL - Braga, 6 de Junho de 2009.

relações, a transgressão das leis naturais, a tentativa de troca forçada de papéis, o afastamento de Deus, a privação do amor. Este é o único e verdadeiro drama da humanidade. E é universal. Rural e urbano, e que nos faz ciclicamente voltar a repetir a *Primeira Semana de Exercícios*.

3.2. A incompreensão

“Quem te fez saber que estavas nu?” (Gen 3, 11). A questão é colocada pelo próprio Deus a nós, os “Adões” e as “Evas” de sempre. A mesma pergunta, situada por uma antropologia inaciana positiva, pode ser colocada com outras formulações: “Quem te disse que és matéria?” ou, “Quem te fez saber que o teu pó é só material?”, “Porque tens vergonha da tua matéria?”, “Quem te disse que a matéria é má? Que a nudez é má? Que os limites, a finitude são maus?¹⁸⁰ Que a cidade ou o campo são maus?”.

De facto, antes de começar os *Exercícios Espirituais* não cremos verdadeiramente na encarnação, em Deus Criador, na matéria. A existência criada e material é um dom divino de pura generosidade (cf. [EE 235]). E não há mais do que isto. Os nossos limites, os fluxos orgânicos e minerais, cada cheiro nosso, cada frustração, não são mais que um reflexo da generosidade e não da privação de Deus¹⁸¹.

3.3. A única verdade

Deus quis entrar nesta lógica material, corpórea, tangível e física da sua Criação (cf. [EE 102, 108]). Já anteriormente vimos como o Deus do Antigo Testamento não tem corporalidade, as consequências teológicas desta característica e como a encarnação muda totalmente a lógica relacional com Deus.

Pela encarnação Deus fez-se carne, isto é, matéria. Torna-se contingente, limitado a um tempo e a um espaço físicos. Decide Ele mesmo entrar no jogo de vida e de morte escolhido por nós a partir do pecado original. Optou por entrar nesta lógica e submeter-se a este ciclo de vida e morte, de orgânico e inorgânico, de organização e mineralização¹⁸². Ciclo material, finito, doloroso, humano. E decidiu fazê-lo por nós, por mim. Torna-se matéria para, em vulnerável amor, me tocar fisicamente, a única forma

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*

¹⁸² Ao processo de decomposição da matéria orgânica morta dá-se o nome técnico de mineralização. Ao processo inverso, que é aquele da vida, onde se dá uma passagem do estado mineral àquele orgânico, não se chama organização, mas de facto é isso que se dá numa escala sempre mais aperfeiçoada na evolução biológica.

de me deificar, porque a minha divinização só pode ser material (cf. [EE 235]). O drama da vida no campo e na cidade (talvez pelo tanto cimento e asfalto) é o não reconhecimento da materialidade que é contínua, que é pó, e que de tanto em tanto é levantado por um sopro da vida divina, que diviniza¹⁸³.

No fim dos Exercícios Espirituais a CAA mostra-nos como o habitar de Deus em todas as criaturas (cf. [EE 235]) é a Sua opção material para manifestar a Sua maior glória. E se Ele trabalha e opera por nós em todas as coisas criadas devemos pois alegrar-nos com os nossos limites, com as nossas frustrações, com os fluxos, com o ressonar, com as gorduras, os açucars, o metabolismo¹⁸⁴ e louvar, prestar reverência e servir a Deus pela vida e com a vida, orgânica, que passa (cf. [EE 23]).

3.4. Críticas a esta proposta de modelo formal relacional

A crítica imediata que pode ser feita a esta descrição vai directa ao conceito de ressurreição. Se a matéria é a maior glória de Deus, o que significa ressuscitar?

Inácio tem uma concepção muito dualista da ressurreição, que quase contraria a corporeidade necessária para a relação entre criatura e Deus revelada na sua espiritualidade. Para Inácio, aquando da morte de Jesus, o Seu corpo e alma separaram-se, e é esta que desce aos infernos donde salva os justos, voltando depois ao sepulcro, onde, com o corpo, ressuscita (cf. EE 219].) É uma formulação demasiado escolástica e afastada do conceito judeu de ressurreição em que as narrativas sobre Jesus foram escritas.

No símbolo dos apóstolos é feita a referência à fé na ressurreição da carne. Carne como corpo, como possibilidade de relação. No fim de contas, a ressurreição é a purificação de todas as nossas relações, materiais, imperfeitas, limitadas. É a transferência da glória já presentida através de um sinal de amor anterior, sempre num espaço de carência relacional, à totalidade da presença. É a alegria de uma Criação pronta, concluída.

Inácio insiste na prática regular da confissão e da comunhão porque através dos sacramentos e da eucaristia em particular, experimentamos que somos destinados a ser divinizados, porque esta nos transforma no corpo de Deus, até à comunhão plena com

¹⁸³ Cf. VIEIRA ANTÓNIO, *Sermão de Quarta-feira de cinzas, na Igreja de Sto. António do Portugueses, Roma*, 1672, Parte IV.

¹⁸⁴ Cf. CUNNINGHAM CONNOR, *Conferência: Nihilism, Art, Theology and the Prodigal Son or, There is no Sex Outside Marriage*.

Ele. Paradoxal é o cumprimento da profecia do género humano no livro do Génesis, feito pela serpente: “(...) no dia em que o comerdes, (...) sereis como Deus.” (Gen 3, 5).

Poderá ainda fazer-se uma outra crítica: não será este um modelo de deificação exagerada da realidade?

Sim, é. Mas é a verdade e não podemos fugir-lhe. O mundo é este, a Criação é esta, a revelação é esta, Deus é este. Percebemo-lo pelo Exame de consciência diário, pelos Exercícios Espirituais, pela prática dos sacramentos. Se não o assumimos fazemos de conta que a verdade é uma outra coisa. Mas não é mais a verdade.

E o campo e a cidade hoje? Que relação têm com tudo isto? O modelo proposto, afinal de contas não por mim, mas por Deus, é uma realidade precedente a tudo, inclusive à urbanidade ou à ruralidade. Contudo, não há dúvidas de que o espaço plasma a percepção dessa realidade, sobretudo quando se trata da materialidade. A urbanidade pós-moderna e tecnológica introduziu uma panóplia de intermediários artificiais nas relações que dificultam a percepção da continuidade material. E vive-se um paradoxo que quanto mais aprofundado mais dilemático se tornará: hoje vivemos num tempo em que se dá uma tremenda importância à materialidade, ao corpo... que se não tem. O culto do corpo nunca viveu tanta azáfama como hoje, idolatrado e rejeitado simultaneamente¹⁸⁵. O corpo é um deus pagão idolatrado e não aceite tal como é. Assim, é escravizado e submetido a todo o tipo de exercício físico, operações plásticas, anorexias, dietas, comprimidos para dormir, adereços, hormonas, maquiagens, solários, libertinagens, complexos comércios, tráficos. Nunca a relação corpórea na História da humanidade foi tão importante e tão problemática. Inácio ficaria aterrorizado com a escala da nossa situação hoje, apesar de conhecer bem o que é a vaidade e a vanglória. Esta renúncia ao corpo é uma renúncia ao espaço, à vida, à relação, porque se baseia não no que é mas no que parece ser. À volta desta ideologia há uma higienização de tudo o que possa ser fluxo orgânico e do qual se tem pavor e vergonha. Mesmo na fé, queremos ser santos como anjos sem corpo. Porém, esquecemos que a nossa santidade passa pela nossa divinização que só pode ser corporal, relacional. O cristianismo e a Companhia de Jesus nunca negaram a sujidade e, bem pelo contrário, sempre a assumiram como um encargo seu, porque é matéria Criação de Deus. A caridade, esse grau de relação mais perfeito, faz-se próxima do pobre dando-lhe de comer, do sem-abrigo mal cheiroso lavando-o, do moribundo acompanhando-o, do leproso tocando-lhe a feridas, da

¹⁸⁵ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, 8.

prostituta beijando-a finalmente castamente em amor, do peregrino dando-lhe abrigo, do morto enterrando-o. O amor dá aquilo de que o outro necessita, e isso é profundamente material. Porque a ajuda e salvação das almas afinal é corpórea. Obviamente, as necessidades do urbanita ou do camponês são diferentes. Como afirma De Certeau, o cristianismo é espaço de diferenciação¹⁸⁶ porque reconhece que na continuidade material, não existe matéria pura. A matéria é sempre referenciada. E para um cristão, a referência primeira e última, a que dá sentido a tudo, no Céu e na terra, material ou não, visível ou invisível, no campo ou na cidade, é Jesus Cristo, Deus amor, que por todos esses estados passa.

¹⁸⁶ Cf. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, 218.

CAPÍTULO IV

O peregrino e a conversão corporal

Depois do percurso feito até aqui através das categorias de nome de Deus, da linguagem e da forma, quer no cristianismo das origens, quer na *Espiritualidade Inaciana* do tempo de Inácio, quer na contemporaneidade, permanece a sensação de uma inevitável resignação diante da existência de tensões insuperáveis entre o campo e a cidade, que tendem a acentuar-se sempre cada vez mais nas sociedades actuais. Pode o cristão apenas observar, constatar e desistir de superar as diferenças entre meio rural e urbano? Certamente, a tensão nunca deixou de existir e não será agora que a humanidade conseguirá aboli-la. Nem mesmo o cristianismo tem essa pretensão ou capacidade. Mas é precisamente aí que o cristão e, em particular, o jesuíta, vive: na tensão, no paradoxo, muitas vezes na fronteira e, por isso, é especialista em fazer pontes entre posições com dificuldades de encontro. Mais ainda, tem meios de eficácia comprovada e testados por muito tempo para que o realize, sem tentar solucionar uma tensão impossível de resolver, mas fazendo propostas concretas que ajudem a vivê-la.

A proposta que aqui faço como desafio a uma melhor vivência da tensão entre campo e cidade é a da metáfora - e sobretudo da *praxis* - da peregrinação. A peregrinação, que parece ser uma abordagem de e para outros tempos é, contudo, de uma actualidade única que, pela sua universalidade, pode abarcar toda uma distância física, espiritual, psicológica, relacional, entre a cidade e o campo, e encurtá-la. O peregrino caracteriza bastante bem a mobilidade da modernidade religiosa a partir de experiências pessoais¹⁸⁷. Este é um modelo que abrange todas as tensões até agora tematizadas neste trabalho.

¹⁸⁷ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, 77.

1. A peregrinação como pertença da humanidade

A peregrinação é um elemento antropológico de base de todas as culturas. Desde há milhares de anos, em toda a multiplicidade cultural, fazem-se peregrinações. Normalmente focam-se num sítio mágico, com poderes especiais onde se revela o mistério. Nas religiões abraâmicas (as três religiões do Livro derivadas da paternidade de Abraão: judaísmo, cristianismo e islamismo) dá-se uma mudança profunda nesta lógica. Não é tanto o local para onde se peregrina que se torna desvelador de um mistério, mas todo o caminho feito em aproximação a esse lugar. É aí, no caminho, que se revela Deus, é aí que o peregrino se vai convertendo, passo a passo.

Abraão é uma metáfora de fé. É peregrino e pai da fé. Com ele dá-se o corte radical no modo de ver o tempo. Antes de *Génesis 12* a vida tem uma temporalidade circular – tudo se repete tal como numa concepção mitológica grega ou persa que se fixam nos ciclos naturais de repetição. Em *Génesis 12* Abraão é chamado a sair desse tempo circular em que alimentava os seus animais dia após dia e repetia uma rotina necessária à vida. Com a sua partida, não volta à terra onde vivia circularmente, para entrar definitivamente numa temporalidade linear. Torna-se *homo viator*, um peregrino, que vive em peregrinação. Da promessa sai para o seu cumprimento. De uma Palavra prometida parte para um caminho baseado na fé nessa Palavra. Este acto de fé que se torna um acto ético muda toda a vida, muda toda a História e, ainda hoje, sentimos as consequências desta decisão.

A História é a possibilidade de progredir. Deus comanda «vai para outra terra» e Abraão confia. A História é afinal a narração de uma relação. A circularidade é a solidão. A linearidade é a via da confiança no outro, é a via de quem se deixa criar. As religiões abraâmicas optam por entrar na História e, por isso, têm histórias para narrar, oralmente e escritas em livros.

Para a tradição judaica o caminho, a promessa, a pobreza radical que é a riqueza da confiança na Palavra prometida, vêm da fé. Vida, caminho e fé estão ligadas intimamente. No caminhar percebemos quem é Deus e quem somos nós. Essa é uma experiência primeiramente de Abraão, que é desenvolvida profundamente no livro do Êxodo. Caminhando quarenta anos no deserto (biblicamente, o tempo necessário) aprenderam tudo o que Deus lhes queria ensinar. Porque tinham em sua posse uma promessa.

Israel faz uma experiência histórica, real, física e geográfica e depois

retroprojecta para ver a sua origem. E chegam a Abraão narrando-o à luz do êxodo. É uma retro projecção mitológica, mas não inventada. A imagem do povo de Israel em movimento pode ser bem ilustrada com o barqueiro no seu barco a remos. Avança, mas fixando o olhar atrás, na promessa e na lei, que guia cada remada na intensidade e na direcção. A origem de cada peregrinação para Israel é o êxodo, que depois ilumina toda a História precedente e posterior. Assim, a Páscoa coincide com o êxodo. Depois de quarenta anos, o povo de Israel cruza de novo as águas (agora não as do mar morto, mas as do Jordão) constituindo tudo uma mesma e única Páscoa, uma única passagem. A tradição bíblica faz durar quarenta anos a barriga grávida da Páscoa em gestação. São precisos quarenta anos para percebê-la, para assumi-la, para poder vivê-la. A caminho, em peregrinação. A Páscoa é a única leitura possível para a peregrinação. Caminhando faz-se experiência física da Páscoa. Sofre-se, sente-se o corpo e Deus salva. Peregrinar é aprofundar a teologia da Páscoa: paixão, morte e ressurreição. É o itinerário judeu, assumido por Jesus, na direcção de Jerusalém, a Cidade Santa, a cidade de Deus. O judeu deve ir a Jerusalém, pôr-se a caminho, e com Deus a seu lado, subindo, canta ao seu Senhor para de novo O encontrar no templo. O exílio na Babilónia obriga Israel a voltar ao êxodo, a caminhar. O êxodo está ligado à Páscoa, o exílio está ligado a um retorno à terra prometida. Promessa, transformação interior através de uma exterioridade peregrina e celebração da chegada unem as duas semelhantes condições do êxodo e do exílio. Os salmos de ascensão ou os graduais reflectem a memória desse ambiente. Caminhar é já celebrar uma festa.

Jesus é o peregrino por excelência. Toma para a sua vida a experiência do peregrino itinerante que se vai aproximando da cidade de Jerusalém. Jesus é o peregrino que estimula outros peregrinos a viverem do dado, acompanhando-o. Como já vimos, no início, conforme relatado dos Actos dos Apóstolos, o movimento de Jesus forma comunidades itinerantes. Ser cristão é fazer parte da estrada. É assumir a condição precária de quem não tem abrigo fixo e só pode viver da caridade dos que encontra de acordo com a providência divina. Se a imagem do judeu em movimento é aquela do barco a remos que fixa o olhar atrás, na promessa e na lei da Antiga Aliança, o cristianismo pode ser ilustrado com uma rotação corporal do antigo judeu que se põe a caminho porque fixa o olhar na promessa futura: a da ressurreição também para si, a promessa da parusia. A ressurreição implica alçar-se (é esse o termo bíblico usado para as suas referências) e caminhar para diante, para onde se fixa o olhar, o que implica uma instabilidade permanente. Dar um passo é desequilibrar-se, é lançar o corpo para a frente,

na esperança de que se terá um outro ponto de apoio que evitará a queda.

Peregrinar é assim viver uma metáfora da vida, é viver num tempo mais curto toda a extensão da vida, intensamente. É dor, é suor, é sangue, bolhas, fluidos orgânicos, é rezar com todo o corpo, é respirar, é esperança, é alegria, é celebrar, é relação, é superação, é viver sentindo o amor de Deus. Tudo a cada passo. Peregrinar é metáfora da fé, é assumir o próprio Cristo do qual somos corpo. O peregrinar cristão é o ir ao encontro do novo templo na Jerusalém celeste que é o túmulo vazio da ressurreição. É no sepulcro vazio que nasce a nossa fé. Não como lugar mágico, mas como um vazio que revela uma presença viva. E esse novo templo, por Jesus Cristo, somos nós. De vazios a caminho de um templo exterior, tornamo-nos templos cheios de Cristo. Foi Maria, com a visitação à sua prima Isabel, a primeira a peregrinar neste sentido como cristã: caminhando como templo cheio de Cristo. Peregrinar é o reconhecer que toda a terra é sacra e que a cada passo na direcção deste vazio cheio de sentido, se torna sempre mais sacra, porque nos tornamos templo em processo acolhedor da presença de Deus.

2. O peregrino Inácio de Loyola

Inácio de Loyola, como qualquer cristão do seu tempo, tem presente na sua concepção de Igreja a tradição de peregrinação cristã, muito desenvolvida na Idade Média. Isso torna-se evidente quando adopta para a sua vida muitos elementos da espiritualidade penitencial do caminho (externo e interno) proposta por S. Boaventura e pela *Imitação de Cristo*. No fim da sua vida, na sua *Autobiografia*, olhando para a sua vida passada, autodenomina-se de peregrino assumindo a consciência da sua condição itinerante de quem busca a Deus passo a passo, a cada momento.

Inácio caminhou ao estilo dos peregrinos medievais pobres, sem dinheiro e vivendo de esmolas, discernindo onde Deus o ia chamando a estar. Começou por peregrinar a Aránzazu, onde devotamente fez voto de castidade diante de Nossa Senhora. De seguida, peregrina a Montserrat e é diante da Virgem Negra que se encontra nesse mosteiro que, numa vigília de armas nocturna, se entrega a Deus pelas Suas mãos. Nossa Senhora nunca mais deixaria de ser fundamental na vida deste peregrino. Anos depois, na basílica de S. Paulo fora de muros em Roma, foi diante do mosaico de Nossa Senhora, adoptada pelos jesuítas como Mãe da Companhia, que os primeiros companheiros fizeram os seus votos solenes. Também em Roma, já na fase de imobilidade que o governo da Companhia exigia ao seu Geral, era paradoxalmente a *Madonna della Strada*,

na capela com a mesma dedicação, a consolar e a interceder junto do Seu Filho, a pedido de Inácio por todos os jesuítas em missão, a caminho, como peregrinos.

Inácio peregrinou a Jerusalém e a Roma, dois dos maiores centros de afluência de peregrinos do seu tempo. Não há relatos de que tenha ido a Santiago, mas não deixou de ter contacto com esse destino de peregrinação quando em 1519, em Paris, se aloja no Hospital de Saint-Jacques du Haut, destinado a peregrinos de Compostela.

Peregrinar para Inácio era viver do dado, da gratuidade de Deus, na insegurança e imprevisibilidade do caminho. Era fazer o caminho do desejo, numa lógica de abertura ao *Magis do Princípio e Fundamento* para amar e seguir os passos do seu Senhor, como peregrino que busca constantemente a presença de Deus em todas as coisas¹⁸⁸. O peregrino é o homem que se liberta passo a passo. Inácio sabia-o bem, pois experimentou por muito tempo o modo como o movimento externo do caminho com o Senhor de todas as coisas o tornava livre interiormente. Isso acontece porque o caminho do peregrino é sempre a consumação de um encontro, a reconciliação consigo mesmo, com Deus e com a Criação. Um encontro de libertação interior que transborda em acção, em novo movimento. Podemos chamar a esse movimento interno realidade peregrinada. À medida que peregrinava (e isso está muito patente na *Autobiografia*) Inácio ia acedendo a uma realidade qualitativamente nova. O percurso Loyola-Roma não foi só um passar de cenários, mas um transformar do modo como se lhes acedia cada vez mais em Deus. É isso que se passou intensamente em Inácio a caminho da ermida de *San Pablo*, na *Ilustração do Cardoner*, em que “lhes pareciam todas as coisas novas” [Au 21]¹⁸⁹. Desse modo, peregrinar para Inácio não é apenas mover-se com os olhos postos no Senhor, caminhando no sentido da Sua vontade. É sobretudo acolher que Ele faça o caminho consigo. É assumir, não apenas, que passo a passo se está aproximando de Deus, como dar-se conta de que Deus caminha na direcção do Homem. A CAA é imagem deste Deus que caminha, que trabalha e opera em mim e por mim em todas as coisas criadas sobre a face da terra [Au 136], que enche o espaço e o tempo com a plenitude do encontro, repleto dos Seus bens e dons que vêm do alto [Au 237]¹⁹⁰. É essa a alegria do peregrino que dizia, ainda em convalescença em Loyola, que a “maior consolação que recebia era olhar o céu e as estrelas” [Au 11].

¹⁸⁸ Cf. E. ROYÓN, *DEI*, 1496.

¹⁸⁹ Cf. F. J. RUIZ PÉREZ, *Camino*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, Mensajero, 2007, 266.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 267.

Desde a partida de Loyola até à fundação da Companhia em Roma em 1539, Inácio está 18 anos em movimento por toda a Europa. Muitos milhares de milhas foram percorridas. Muitas mais milhas interiores caminhou Inácio no seu coração. Milhas que se multiplicaram, já não pelas suas pernas, mas através das pernas dos seus companheiros, nos 17 anos seguintes que passa em Roma, até à sua morte¹⁹¹. Um peregrino como Inácio nunca deixa de caminhar. Ele nunca parou de peregrinar para o Senhor no seu coração, nem nos corações de todos os jesuítas a caminho dos cinco continentes.

Inácio pôde viver na cidade e apostar que a Companhia tivesse uma acção predominantemente urbana porque nunca perdeu o olhar nem o estilo de peregrino. O peregrino é quem pode ajudar a viver tensão rural-urbano, porque vive das duas realidades. O peregrino sai de sua casa, no meio urbano construído, para fora da cidade. Caminhando pelo campo passa, vive, lança passo atrás passo, encontra, encontra-se, sente os elementos, recebe o dado porque não há quase nada construído. Chega finalmente ao santuário, à cidade santa, onde girando (convertendo-se) volta para casa com a experiência da vida. A alternância de espaços vitais em experiência profunda dá necessariamente frutos. Numa carta escrita por Polanco, ex-comissione de Inácio, a Antonio Enriquez, está precisamente expressa esta experiência não esquecida: “Devemos sempre lembrar-nos de ser peregrinos até chegar a ela [pátria celestial], e não nos afectar tanto às hospedarias e terras por onde passamos, que nos esqueçamos de onde vamos hospedar o amor do nosso último fim (cf. [*Epp* VI, 522-525].

A sabedoria de um monge de Montserrat falando de Inácio resumiu tudo isto numa simples frase: “Aquele peregrino era louco por nosso Senhor Jesus Cristo” [*FN* III, 205].

3. Para quê peregrinar hoje?

Por muitos motivos, mais ou menos religiosos, devocionais, esotéricos, de superação dos próprios limites físicos, ou simplesmente por se querer tocar numa parte menos explorada da vida, a peregrinação tem-se tornado num dado sociológico com cada vez mais relevância. À escala europeia, o caminho de Santiago é uma prova disso. Ao longo de todo o ano, milhares de pessoas põem-se a caminho numa das mais antigas

¹⁹¹ Cf. I. CACHO NAZÁBAL, *DEI*, 976.

vias de peregrinação cristãs da Europa, pelos mais variados motivos, na sua maioria afastados das intenções originais de quem tradicionalmente o fazia até há algumas décadas. Tomo o exemplo de Santiago de Compostela como paradigma do que pode ser hoje a peregrinação cristã num ambiente cultural ocidental, uma vez que é uma escolha feita por muitos, normalmente pouco formados, pelo menos antes de se porem a caminho. É também uma chamada de atenção para o tanto que pode ser feito neste ambiente tão necessitado pela Companhia de Jesus, que sabe muito bem o que é peregrinar das provas de noviciado e da experiência dos primeiros companheiros.

O peregrino caminha em direcção a um templo onde são conservadas relíquias. Quer lá chegar, para no fim tocar a carne de um parente de Jesus. Um apóstolo. Quer abraçar Santiago. Quer tocar a matéria que foi atravessada pelo Espírito Santo. Quer tocar qualquer coisa que foi salva e que é instrumento de salvação. A relíquia é a máxima provocação à fé: afirma que a morte da existência é verdade. Está diante dos nossos olhos. Não se esconde a dor nem a morte. Temos a certeza de que acabaremos assim. E, diante desta morte que vemos com o nosso próprio corpo, coloca-se a grande questão: «crês que o que vês seja a verdade última, ou crês na Palavra que afirma o contrário?» A carne em putrefacção está colocada contra a promessa da Palavra. A fé no Novo Testamento afirma a ressurreição da morte mais profunda. A parte mais pecadora é a parte perdoada que renasce. Aquela carne podre e morta que vejo está, afinal, viva. Assim, no altar está a relíquia de um santo¹⁹². A fé parece uma contradição: vida e morte juntas.

O peregrino a Santiago percorre o caminho seguindo as estrelas¹⁹³. A via do céu, a Via Láctea, é paralela àquela que na terra percorre, de Oriente para Ocidente. Porque saiu da cidade, olhando para o céu no meio do campo¹⁹⁴, tem a imediata compreensão do infinito. Também Abraão é convidado a contar as estrelas do céu para entender a promessa que lhe é feita (cf. Gen 15, 5). No Novo Testamento os reis magos vêem a estrela e seguem-na, também eles de Oriente para Ocidente (cf. Mt 2, 1-2; 7-10). A natureza surge como um código descodificado que revela Deus. O código das estrelas

¹⁹² Cf. P. BROWN, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, 9.

¹⁹³ Compostela tem precisamente essa origem semântica – *Campus stelae* – porque, segundo a tradição, uma chuva de estrelas assinalou milagrosamente o lugar no campo onde se encontrava sepultado o Apóstolo Santiago.

¹⁹⁴ *Peregrinus*, termo já da idade clássica, deriva da expressão *per agros*, para indicar os indivíduos que percorrem o território externo à cidade.

funciona como o código da Escritura.

Por fim, ao chegar ao santuário, dá-se a convergência de toda a vida, de todo o caminho, de todos os esforços, de todas as mortes, de todas as relações e de todas as esperanças vividas e revividas passo a passo. Deus que acompanhou o peregrino pede-lhe agora o inevitável: a conversão. O peregrino volta a casa. Gira o seu corpo, não olhando mais para o sol poente que tinha diante de si ao fim de cada dia, mas para o sol nascente, imagem do Sol de Justiça e da Luz do Mundo que é Jesus Cristo.

CONCLUSÃO

Talvez hoje se tenha perdido muito (quase metade, diria eu) do que é uma peregrinação. Durante séculos, chegar ao santuário significava ter feito apenas metade do percurso. Era ainda necessário o regresso a casa, pela mesma estrada, em caminho inverso, pelos mesmos perigos e sofrimentos. Hoje uma panóplia de transportes velozes colocam-nos instalados no cómodo sofá do nosso lar cinco horas depois de termos deixado o santuário.

Mas não importa. Alguma coisa mudou. O peregrino urbano saiu de casa, percorreu as veredas campestres não construídas, para chegar ao santuário, a cidade santa. E só o facto de fazer este percurso urbano-rural-«urbano» provocou alguma mudança. Bebeu das fontes que correm, comeu o que colheu das árvores, sentiu o frio e o calor, e encontrou muita gente, muitos rostos de Deus pelo caminho. Tornando à cidade, ao seu lar, lembra nostálgico o campo duro mas acolhedor que não é mais inóspito nem ignorante como pensava antes de partir. Ao mesmo tempo, a Dona Ermelinda, à lareira do lar campestre com o seu José (aquele das laranjas), lembra entusiasmadamente e admirada os olhos brilhantes e o sorriso profundo daquele urbanita que se tinha posto a caminho e lhe veio pedir umas migalhas de pão por caridade, porque tinha fome e a única mercearia num raio de quilómetros estava fechada. Sorrimos todos, no campo ou na cidade, com esta imagem.

Tentei, de forma sempre abreviada pelas limitações deste tipo de trabalho, abordar algumas das questões teológicas e históricas mais óbvias que envolvem a perene tensão entre meio urbano e meio rural no cristianismo e em concreto na *Espiritualidade Inaciana*.

O ponto de partida foi o lugar comum de que o cristianismo é uma religião rural em dificuldade com a cultura urbana. De facto, é uma religião que nasce em meio rural, mas que logo nas suas origens é urbanizada e capaz de desfrutar das potencialidades e da organização urbana. Pode assim concluir-se que o cristianismo tem, desde os seus primórdios, uma vocação urbana. Inácio de Loyola e os seus companheiros não têm a

menor dúvida sobre isso. Na sua aposta urbana nem sequer há confronto com os meios rurais. O campo, o meio rural é uma inexistência no pensamento da Companhia, nos seus documentos, até nas suas cartas. Isso não se dá por desprezo, mas pelo carácter urbano da Companhia de Jesus e pela sua concentração nos ministérios da cidade¹⁹⁵. As únicas referências a meios rurais são económicas e dizem respeito a propriedades que a Companhia vai adquirindo apenas com o papel produtivo de sustentar os colégios nas cidades. Da relação de Inácio com a cidade ao longo da sua vida vai nascer um modo de proceder urbano próprio da Companhia que se traduz em três características¹⁹⁶: a) numa opção clara pelas cidades e uma aproximação realista à sua vida e aos seus problemas; b) numa pastoral orientada pelo princípio da “edificação”, que une espiritualidade e bem comum; c) numa opção urbana cuja meta são os jovens e a sua formação.

Um pouco mais tarde, com a crise provocada pela modernidade e como reacção à mesma, há uma nova tentativa de ruralização do cristianismo, aproveitando a importância que Trento coloca na estabilidade, para uma presença alargada e efectiva em espaços rurais. Hoje em dia, este modelo ruralizado mostra-se extremamente desactualizado e ineficiente dada a cada vez maior desertificação populacional dos espaços rurais e a sua concentração nos meios urbanos que cada vez são maiores em escalas nunca antes atingidas.

Este é um tema muito vasto e complexo para chegar a grandes soluções em tão humilde pesquisa. Permanecem mais as questões que as respostas frágeis porque o modo de chamar Deus, o modo de O dizer e o modo de O viver estão sempre em mutação, acentuada pelo desenvolvimento social global tendencialmente urbano de hoje. A proposta da peregrinação como metáfora e como práxis, por ser uma experiência profundamente cristã, de tradição muito anterior ao próprio cristianismo e culturalmente universal, pode provavelmente fazer sentido numa época em que a humanidade tem sede de reaver os lugares perdidos dos encontros e das relações que nos constituem enquanto pessoas. Nesse aspecto, os *Exercícios Espirituais* podem também ser uma referência importante a ter presente pois também eles, por sua vez, podem ser vistos como uma metáfora da peregrinação. Depois do tempo de deserto dos *Exercícios Espirituais* pode-se voltar à cidade, onde as imagens fundantes mudam a uma velocidade incrível. Mas

¹⁹⁵ Cf. D. BERTRAND, *La política de san Ignacio de Loyola: el análisis social*, traducido por Francisco Goitia, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2003, 117, 336.

¹⁹⁶ Cf. M. SIEVERNICH, *La Evangelización de la Gran Ciudad. La visión urbana de Ignacio de Loyola*, 101.

passou-se pela experiência da CAA que revela que a cidade é o lugar do construído, e que também isso é ser criado, é ser criatura. Desse modo, é lugar de Deus, é porta para Deus. A estabilidade e a continuidade chegaram também ao movimento frenético da cidade. E Deus está também aí, sempre, amoroso. Esse é o olhar contemplativo que nos pode fazer contemplativos na cidade: contemplativos na acção.

Posso talvez estar enganado e ser só minha imaginação ou ingenuidade sugerir que a tensão entre meio urbano e meio rural se possa viver melhor assim, assumindo a cada dia, no campo ou na cidade, a atitude do peregrino cristão que olha o mundo com a gratuidade de quem reconhece a sua passagem efêmera nesta terra sob o olhar amoroso de Deus. Mas mesmo que seja uma errada suposição minha, não muda assim tanto. No final, não é o meio rural ou o meio urbano que contam verdadeiramente. Contam apenas provisoriamente, enquanto meios instrumentais que nos moldam a vida e, desse modo, podem facilitá-la ou dificultá-la. O essencial na vida é, pelo contrario, não o espaço em si mesmo, mas o modo como usamos o nosso corpo-relação para viver nos meios que nos plasmam, sejam eles mais urbanos ou mais rurais.

Talvez não tenha conseguido comunicar bem o modo como Deus verdadeiramente se nos revela nesta tensão material também por si assumida. Mas tenho ainda um argumento final. É uma prova urbana, de uma pessoa especial, que viveu em diferentes metrópoles e que por isso tem uma história particular e interessante: chama-se Regina Spektor. Se eu não fui suficientemente convincente, eis uma pessoa que nos canta das provas que todos nós conhecemos e sentimos, que nos canta da peregrinação que é a vida. Que nos canta do corpo e do riso. Ou da sua falta. Mas é evidente que no fim, «We're all laughing with God»¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Cf. R. SPEKTOR, «Laughing with» - «No one laughs at God in a hospital; No one laughs at God in a war; No one's laughing at God when they're starving or freezing or so very poor; No one laughs at God when the doctor calls after some routine tests; No one's laughing at God when it's gotten real late and their kid's not back from the party yet; No one laughs at God when their airplane start to uncontrollably shake; No one's laughing at God when they see the one they love, hand in hand with someone else, and they hope that they're mistaken; No one laughs at God when the cops knock on their door and they say we got some bad news, sir; No one's laughing at God when there's a famine or fire or flood. *Chorus* - But God can be funny at a cocktail party when listening to a good God-themed joke, or when the crazies say He hates us and they get so red in the head you think they're 'bout to choke; God can be funny when told he'll give you money if you just pray the right way, and when presented like a genie who does magic like Houdini or grants wishes like Jiminy Cricket and Santa Claus; God can be so hilarious; Ha ha, Ha ha. No one laughs at God in a hospital; No one laughs at God in a war; No one's laughing at God when they've lost all they've got and they don't know what for; No one laughs at God on the day they realize that the last sight they'll ever see is a pair of hateful eyes; No one's laughing at God when they're saying their goodbyes; No one's laughing at God; No one's laughing at God; We're all laughing with God.»

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primarias

- Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, tomus primus: Monumenta Constitutionum praevia* [ed. Arthurus CODINA], Roma 1934, (*Monumenta Ignatiana, series tertia, t. 1*).
- Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus secundus* [ed. Vincentius AGUSTÍ, Marianus LECINA], Madrid 1904, (*Monumenta Ignatiana, series prima, t. 1. 4. 6. 12.*).
- Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis, volumen I: Narrationes scriptae ante annum 1557.* [ed. Dionysius FERNÁNDEZ ZAPICO S. I. et Candidus de DALMASES S. I. cooperante Petro LETURIA S. I.], Roma 1943, (*Monumenta Ignatiana, series quarta: Fontes narrativi, t. 1. 2. 3.*).
- Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote, tomus primus: (1491-1549)* [ed. Iosephus M. VÉLEZ], Madrid 1894 (*Historia Societatis Jesu, t. 1*).
- P. Hieronymi Nadal Comentariorum de Instituto Societatis Iesu [ed. Michael NICOLAU S.I.], Roma 1962 (Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal, t. 5).
- Bobadillae Monumenta em MHSI, 1 vol.* Madrid 1913.

Fontes secundárias

- CISNEROS GARCÍA, Jiménez de, *Obras Completas. García Jiménez de Cisneros, L'Abadia de Montserrat*, 1965.
- CONGREGAÇÃO GERAL 35A DA COMPANHIA DE JESUS – *Documentos*, traduzido por Manuel Losa y Roque Cabral, Editorial A.O., 2008.
- CÚRIA PROVINCIAL DA COMPANHIA DE JESUS - LISBOA, *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral 34 e Normas Complementares aprovadas pela mesma Congregação*, Braga, Livraria AI, 1997.
- EUSEBIUS CAESAREA, *Life of Constantine: Vita Constantini*, Createspace, 2013.
- F.J. ARNAIZ – ESPINOSA, Clemente, ed., *Contemplación para Alcanzar Amor*, en (Biblioteca de Autores Cristianos 280), Madrid, La Editorial Católica, 1968.
- FRANCISCO DE ASSIS, *Fontes franciscanas* (Fontes Franciscanas), Braga, Editorial Franciscana, 1982.
- FÜESSLI, Peter – UFFER, Leza M, *Peter Füesslis Jerusalemfahrt 1523 und Brief über den Fall von Rhodos 1522*.

- IGNATIUS DE LOYOLA, *Obras completas de san Ignacio de Loyola: edición manual* (Biblioteca de autores cristianos, 086), editado por I. Iparraguirre y C. de Dalmases, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1952 e 1963.
- IGNATIUS DE LOYOLA – RAMBLA BLANCH, Josep M., *El peregrino: autobiografía de San Ignacio de Loyola* (Manresa, 002), Bilbao, Mensajero, 1990.
- LUDOLPHUS DE SAXONIA, *La vida de Cristo: fielmente recogida del Evangelio y de los santos Padres y Doctores de la Iglesia* (Monumenta historica Societatis Iesu. Nova series, 005), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2010.
- NADAL, Jerónimo – SEBASTIÀ, Miguel LOP, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana* (Colección Manresa, 45), Bilbao, Mensajero - Sal Terrae, 2011.
- RIBADENEIRA, Pedro de, *Vida del Bienaventurado Padre San Ignacio de Loyola*, em *Historias de la Contrarreforma: vida de los Padres Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja. Historia del cisma de Inglaterra. Exhortación a los capitanes y soldados de La Invencible* (Biblioteca de autores cristianos, 005), Madrid, La Editorial Católica, 2009.
- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí. – CABARCAS ANTEQUERA, Hernando, ed., *Amadís de Gaula*, Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1992.
- UN MONJE DE MONTSERRAT – MELLONI, Javier, *Compendio breve de ejercicios espirituales*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 2006.
- VIEIRA, António, *Obra completa Padre António Vieira, sj*, 30 Vol. vols., editado por J. E. Franco y P. Calafate, Lisboa, Círculo de leitores, 2012.
- , *Sermão de Quarta-feira de cinzas, na Igreja de Sto. António do Portugueses, Roma*, 1672.

Estudos e comentários

- AGUIRRE, Rafael., *Del movimiento de Jesus a la Iglesia cristiana: ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Cristianismo y sociedad, 014), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1987.
- ALDAMA, Antonio María de, *Repartiéndose en la viña de Cristo: comentario a la séptima parte de las constituciones de la Compañía de Jesús* (Centrum Ignatianum Spiritualitatis recherches, 005), Roma, Centrum Ignatianum, 1973.
- , *Unir a los repartidos: comentario a la octava parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús* (Centrum Ignatianum Spiritualitatis recherches, 010), Roma, Centrum Ignatianum, 1975.
- ANÓNIMO, *Relatos de um peregrino russo* (Sabedoria Cristã), Lisboa, Paulinas, 2007.
- ARZUBIALDE, Santiago G., *Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis* (Manresa, 001), Bilbao, Mensajero, , 2a ed. revisada 2009.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria: Nello spazio della metafisica : l'antichità*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1977.
- BARTHES, Roland, *Sade, Fourier, Loyola* (Teorema de Cátedra), traduzido por Alicia

- Martorell, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.
- BAUMANN, Zygmunt – MINUCCI, Sergio, *Modernità liquida*, Roma, Laterza, 2011.
- BERTRAND, Dominique, *La política de San Ignacio de Loyola: el análisis social* (Colección Manresa, 028), traducido por Francisco Goitia, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2003.
- BROWN, Peter., *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- CERTEAU, Michel de, *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
- DALMASES, Cándido de, *El padre maestro Ignacio: breve biografía ignaciana*, Madrid, 1979.
- DUQUOC, Christian, *Credo la Chiesa - Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia, 2001.
- GALLAGHER, Michael Paul, *Dive Deeper, The Human Poetry of Faith*, London, AbeBooks, 2001.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, Luis María, *La entrevista en los Ejercicios Espirituales*, vol. 44 (Colección Manresa), Bilbao, Mensajero - Sal Terrae, 2010.
- GARCÍA HERNÁN, Enrique, *Ignacio de Loyola* (Españoles eminentes - Fundación Juan March), Madrid, Taurus, 2013.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, *San Ignacio de Loyola: nueva biografía* (Biblioteca de autores cristianos, 028), Madrid, La Editorial Católica, 1986.
- GIRAUDO, Cesare, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Milano, 2001.
- HERNANDEZ, Jean-Paul, *Il corpo del nome. I simboli e lo spirito della Chiesa madre dei gesuiti*, Bologna, Pardes Edizioni, 2010.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Il pellegrino e il convertito: la religione in movimento*, Bologna, Il mulino, 2003.
- IGLESIAS, Ignacio, *San Ignacio de Loyola: Del Iñigo en busca de Dios al Ignacio compañero de Jesús*, Edibesa, 2012.
- JAER, André de, *Formar un cuerpo para la misión: lectura sapiencial de las "Constituciones de la Compañía de Jesús* (Manresa, 046), traducido por Antonio Escudero Ortiz y Urbano Valero, Bilbao, Mensajero, 2011.
- MEEKS, Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos: el mundo actual del apóstol Pablo*, vol. 64 (Biblioteca de Estudios Bíblicos), Salamanca, Ediciones Sigueme, 1988.
- PACCINI, Cristiana – TROISI, Simone, *Siamo nati e non moriremo mai più. Storia di Chiara Corbella Petrillo*, Assisi, Porziuncola, 2013.
- PELLEGRINO, Carmelo, *San Paolo e le radici cristiane d'Europa: il «nuovo inizio» degli Atti degli Apostoli tra narrazione e teologia*, San Giorgio Jonico, Servi della sofferenza, 2008.
- RAHNER, Karl, s.j., *Meditaciones sobre los ejercicios de San Ignacio*, traducido por J. Blajot, Barcelona, Herder, 2014.
- RUIZ JURADO, Manuel, *El peregrino de la voluntad de Dios: biografía espiritual de san Ignacio de Loyola* (Biblioteca de autores cristianos. Estudios y ensayos.

- Espiritualidad, 090.), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2005.
- SALVIUCCI INSOLERA, Lydia., *Andrea Pozzo e il Corridoio di S. Ignazio: una «bellissima idea»*, Roma, Artemide, 2014.
- SCHURHAMMER, Georg , *Francisco Javier: su vida y su tiempo*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1992.
- SELLNER, Albert Christian, *Calendario perpetuo de los santos*, Barcelona, Edhasa, 1994
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, Ed. Sígueme, 8a ed, 2002.
- THEISSEN, Gerd, *Gesù e il suo movimento - Storia sociale di una rivoluzione di valori*, Torino, Claudiana, 2007.
- UM MONGE DA CARTUXA SCALA COELI, *A oração de Jesus*, Braga, Editorial A.O., 2013.

Dicionários

- GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA – CEBOLLADA, Pascual, ed. – GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, José, , ed., *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037-38), Bilbao, Mensajero, 2007.
- O'NEILL, Charles – DOMÍNGUEZ, Joaquín María (Eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús : biográfico-temático*, Roma, Institutum Historicum S.I., 2001.
- J. COROMINAS, J.A. PASCUAL, *Diccionario critico-etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid 1984.
- S. DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, S.A. Horta Barcelona 1943 (orig. 1611).

Outros artigos citados

- ALEMANY, Carlos, *Cuerpo*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- ALFONSO, H., *La Storta*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 038), Bilbao, Mensajero, 2007.
- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, *Cuerpo apostólico*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- BERGOGLIO, Jorge, *Dios vive en la ciudad - Palabras iniciales del cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires, en el Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana, AICA - Agencia Informativa Católica Argentina*, em <http://www.aica.org/documentos-s-Q2FyZGVuYWwgSm9yZ2UgTWFyaW8gQmVyZ29nbGlvIFNK-586> (Consultado a 31 Maio 2014).

- CACHO NAZÁBAL, Ignacio, *Ignacio de Loyola*, en J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 038), Bilbao, Mensajero, 2007.
- CEBOLLADA SILVESTRE, Pascual, *La espiritualidad ignaciana: «ayudar a las ánimas»*, em «Communio» (1994) 16, 218-232.
- CLANCY, T.H., *Conversación espiritual*, em C. E. O'NEILL – J. M. DOMÍNGUEZ (Eds.), *Diccionario Historico de la Compania de Jesus*, Roma, Institutum Historicum S.I., 2001.
- CORELLA, Jesús, *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción al Proemio de las Constituciones*, en S. G. ARZUBIALDE – J. M. GARCÍA-LOMAS (Eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura* (Manresa, 012), Bilbao, Ed. Mensajero, 1993.
- COUPEAU, Carlos, *Introducción a las Constituciones - «Master Ignatiana», Módulo III - Apuntes del professor*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2014.
- , *Constituciones*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- , *Ministerios*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 038), Bilbao, Mensajero, 2007.
- CUESTA, J.D. *Acompañamiento*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- CUNNINGHAM CONNOR, *Conferência: Nihilism, Art, Theology and the Prodigal Son or, There is no Sex Outside Marriage*, FACFIL - Braga, 6 de Junho 2009.
- DALMASES, Cándido de, *Autobiografía - Introducción*, em IGNATIUS DE LOYOLA, I. IPARRAGUIRRE – C. de DALMASES (Eds.), *Obras completas de san Ignacio de Loyola: edición manual* (Biblioteca de autores cristianos, 086), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2ª Edición 1963.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, José, *Notas pessoais de Francisco Campos do Máster en Espiritualidad Ignaciana*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 30 de Novembro de 2014.
- , *Introducción*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- , *Semántica y mística: El «Diario espiritual» de Ignacio de Loyola*, en «Miscelánea Comillas Rev. Cienc. Humanas Soc.» 59 (2001) 114.
- , *Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta.*, em «Manresa - Rev. Espirit. Ignaciana» 78 (2006) 308, 253-275.
- GUILLEN, A. Timo, *Notas pessoais de Francisco Campos do Máster en Espiritualidad Ignaciana*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 27 de Janeiro de 2015.
- HEUSE, Georges, *Declaração Universal dos direitos dos animais*, en <http://www.urca.br/ceua/arquivos/Os%20direitos%20dos%20animais%20UNESCO.pdf>.

- IPARRAGUIRRE, Ignacio, *Introducción a los Ejercicios Espirituales*, em I. IPARRAGUIRRE – C. de DALMASES (Eds.), *Obras completas de san Ignacio de Loyola: edición manual* (Biblioteca de autores cristianos, 086), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1963.
- ITURRIOZ, Jesús, *Compañía de Jesús - Sentido histórico y ascético de este nombre*, en «Manresa - Rev. Espirit. Ignaciana» 27 (marzo 1955) 102, 43-53.
- J. M. RAMBLA, *Autobiografía*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- LÓPEZ GUZMÁN, María Dolores, *Lo que más conduce*, em «Manresa - Rev. Espirit. Ignaciana» 82 (septiembre 2010).
- LÓPEZ HORTELANO, Eduard, *Comunicação pessoal*, Junho 2015.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, José, *Borja, Francisco de*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- MARTÍN-MORENO, Juan M., *Jerusalén*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 038), Bilbao, Mensajero, 2007.
- MELONI, Javier, *Ejercicios Espirituales - Génesis del texto*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- MONTEIRO, Henrique, *Não há direitos dos animais, há deveres das pessoas*, em «Expresso» (13 de Janeiro de 2013), em <http://expresso.sapo.pt/nao-ha-direitos-dos-animais-ha-deveres-das-pessoas=f779142> (Consultado a: 20 Maio 2014).
- MORRA, Stella, *Notas pessoais de Francisco Campos do Seminario Tutoriale TS033T - Pontificia Università Gregoriana - 2014*.
- PALACIO, C., *Divina Majestad*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- RIDLEY, Matt, *Ted Talk - When ideas have sex*, <http://www.ted.com>, em http://www.ted.com/talks/matt_ridley_when_ideas_have_sex (Consultado a 20 de Maio 2014).
- ROYÓN, E., *Principio y Fundamento*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 038), Bilbao, Mensajero, 2007.
- RUIZ PÉREZ, Francisco José, *Camino*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- SALVAT, Ignasi, *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción a la Séptima Parte Principal*, em S. G. ARZUBIALDE – J. M. GARCÍA-LOMAS (Eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura* (Manresa, 012), Bilbao, Ed. Mensajero, 1993.
- SIEVERNICH, Michael, *La Evangelización de la Gran Ciudad. La visión urbana de Ignacio de Loyola*, em A. J. BRAVO (Ed.), *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI: memorias del II Simposio Internacional*, Universidad Iberoamericana, 1993.

- SPEKTOR, Regina, *Laughing with*, 2009, em
[Http://www.youtube.com/watch?v=HqG1Dh36-6s&feature=youtube_gdata_player](http://www.youtube.com/watch?v=HqG1Dh36-6s&feature=youtube_gdata_player) (Consultado a 1 de Junho de 2014).
- UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS, *World Urbanization Prospects, the 2011 Revision*, em <http://esa.un.org/unup/CD-ROM/Urban-Rural-Population.htm>.
- URÍBARRI, G., *Escatologia*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 037), Bilbao, Mensajero, 2007.
- VALLE, Carlos del, *Notas pessoais de Francisco Campos do Máster en Espiritualidad Ignaciana*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 3 Fevereiro 2015.
- VASIE, Cyril, *Omelia nel eucaristia di 22 Aprile 2014, 16.00 ore, Chiesa del Gesù, Roma*.
- V. CODINA, *Jesucristo*, em J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS (Ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Manresa, 038), Bilbao, Mensajero, 2007.