

**Génesse e mentores do
antijesuitismo na Europa
Moderna**



José Eduardo Franco

CLEPUL

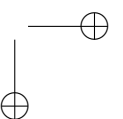
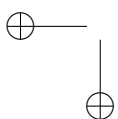
2012

www.lusosofia.net





Génese e mentores do antijesuitismo na Europa Moderna







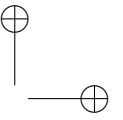
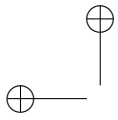
José Eduardo Franco

**Génese e mentores do
antijesuitismo na Europa
Moderna**

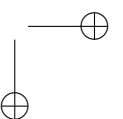
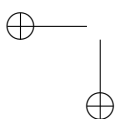
CLEPUL

Lisboa
2012





Extraído da tese de doutoramento do autor sobre *O mito dos jesuítas em Portugal*





LUSO**Sofia:**press

Lisboa, 2012

FICHA TÉCNICA

Título: *Génese e mentores do antijesuitismo na Europa Moderna*

Autor: José Eduardo Franco

Colecção: Ensaio LUSOFONIAS

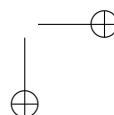
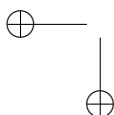
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Luís da Cunha Pinheiro

Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa

Lisboa, fevereiro de 2012

ISBN – 978-989-97458-9-6

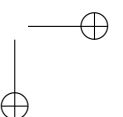
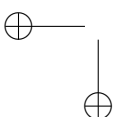




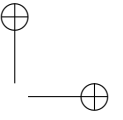
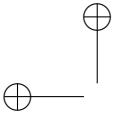


Índice

PROBLEMÁTICA: O FENÓMENO DO ANTIJESUITISMO . . .	9
A GÉNESE DA COMPANHIA DE JESUS E DO ANTIJESUITISMO	13
O mimetismo do discurso antijesuítico	13
Interpretações proféticas filo e antijesuíticas	15
O anti-iniguismo precede o antijesuitismo	23
O nascimento de uma Ordem de contracorrente	30
Críticas à natureza do Instituto da Companhia de Jesus	39
Percursos do mito jesuíta a nível internacional	45



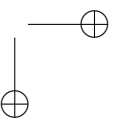
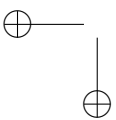




“Réfléchir sur les rapports complexes entre lecteur et histoire, entre fiction et réalité, constitue une forme de thérapie contre tout endormissement de la raison, qui engendre des monstres”

Umberto Eco ¹

¹ Umberto Eco, *Six promenades dans les bois du romain et d'ailleurs*, Paris, 1994, p. 150.





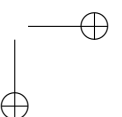
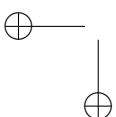


PROBLEMÁTICA: O FENÓMENO DO ANTIJSUITISMO

O antijesuitismo, a nível internacional, constitui um fenómeno e um movimento religioso, cultural e sociopolítico, tão antigo quanto a própria Companhia de Jesus. Ele nasce logo na oposição e no processo de crítica ao grupo fundador da Ordem dos Jesuítas liderado pelo espanhol de origem basca, Inácio de Loyola. Jean Lacouture, constatando isto mesmo, sublinha que a atitude histórica que denomina por “la jésuitophobie est née avec la Compagnie. Il en existe même une forme utérine”².

A história do antijesuitismo encontra as suas primeiras germinações no momento embrionário, nos primeiros passos que conduziram à criação de uma das mais influentes instituições católicas que marcaram

² Jean Lacouture, *Jésuites*, vol. 2, Paris, 1992, p. 80. Lembra concretamente Jean Lacouture que já antes de Inácio de Loyola se ter tornado mestre da sua Ordem já Rabelais satirizava no *Pantagruel* “Fray Inigo”. Ver também René Rémond, *L’anticlericalisme en France: de 1815 à nos jours*, Bruxelles, 1985, p. 81 e ss.





a presença da Igreja Católica no mundo a partir da modernidade. A crítica aos Jesuítas conhece os seus inícios logo nas censuras, nas suspeitas e nos requisitórios inquisitoriais que puseram em causa o modo de vida do Fundador e dos seus companheiros e o seu modo de actuar em termos pastorais.

Na realidade, o fenómeno do antijesuitismo sendo tão antigo e primordial como a Ordem de Santo Inácio, também é um fenómeno que acompanha a expansão dos Jesuítas por toda a Europa e, mais ainda, por todo o mundo onde os Padres da Companhia chegaram cumprindo o seu programa constitucional de carácter orbícula que tinha por fim levar o reino de Cristo a todo o universo. Stefan Gatzhamer, neste sentido, afirma, no seu estudo sobre as campanhas portuguesas contra os Jesuítas na Europa, que o “antijesuitismo não conhece fronteiras”³. Sendo este um axioma que a nossa investigação tem confirmado largamente, podemos, pois, classificar o antijesuitismo como um fenómeno originário, universal e quase permanente. Originário porque remonta à génese da *Societas Iesu* começada a constituir-se na década de 30 do século XVI e aprovada pelo Papa Paulo III em 1540; universal porque assistimos à sua manifestação em todos os cenários onde os Jesuítas desenvolvem uma acção mais ou menos consistente com visibilidade e impacto social; e quase permanente porque o antijesuitismo acompanha de forma significativamente fiel a afirmação desta ordem religiosa nos diferentes espaços nacionais, suscitando do lado contrário o filojesuitismo mais devoto que contrabalança aquela reacção hostil. Realmente, como compara, de forma prosaica mas bem sugestiva, o crítico português Pires Lopes: “falar dos Jesuítas é como discutir futebol: conforme a cor do clube, para aí vai a simpatia. Basta abrir a boca e fica-se logo no meio-campo preferido”⁴.

De facto, a história da visão do Jesuíta como o Outro que se julga –

³ Stefan Gatzhamer, “O antijesuitismo europeu: relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780)”, in *Lusitania Sacra*, vol. V, 1993, p. 159.

⁴ F. Pires Lopes, “Bibliografia-História”, in *Brotéria*, vol. 150, 2000, p. 113.





santo ou prevaricador, herói ou bandido, anjo ou diabo, mestre do bem ou congeminador do mal – é o exemplo mais acabado de uma bipolarização de apreciações de carácter antagónico, estigmatizadas por uma irreconciliação de avaliações radicalizadas em que se contam poucas cedências. Difícil é encontrar neste roteiro cindido transversalmente entre críticas e apologias pareceres menos radicais ou moderados. A Companhia de Jesus, efectivamente, teve o ensejo de suscitar os ódios mais viscerais e as admirações mais abnegadas. Mais interessante na perscrutação das origens do antijesuitismo é a observação do seu controverso nascimento no seio da própria Igreja. A crítica aos Jesuítas vai constituir uma corrente de opinião que nasceu nos meios eclesiásticos, ora da parte da Inquisição, ora da parte das outras ordens religiosas mais antigas, com especial destaque para os Dominicanos e Franciscanos, ora ainda da parte da burocracia eclesiástica romana e do seu clero secular, este último incomodado com as críticas austeras da pregação e do exemplo de vida do grupo de Inácio de Loyola.

Aliás, este aspecto não é extraordinariamente original nem estranho, dado que as grandes ordens religiosas, em geral, conheceram reacções de crítica e de oposição na fase do seu processo de criação e de implantação. Isso aconteceu, como é sabido, com as ordens mendicantes na Baixa Idade Média. As novidades organizacionais que os frades de São Francisco e de São Domingos comportavam, moldadas para atender pastoralmente, através da sua mendicância, às exigências da nova mobilidade social que despoletava na época, suscitou duras críticas e viva oposição na esfera eclesial, tanto mais que o IV Concílio de Latrão (1215) tinha proibido então a aprovação de novas regras monásticas⁵.

O que é realmente novo no movimento de contestação aos Jesuítas é a sua expressão, dimensão e persistência, que acabou por erguer um

⁵ Sobre esta problemática e sobre a evolução histórica das Ordens Religiosas, ver o nosso trabalho de síntese com bibliografia actualizada sobre o tema: José Eduardo Franco, “Congregações Religiosas Masculinas”, in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. A-C, [Lisboa], 2000, pp. 482-488.





verdadeiro mito negativo em torno destes religiosos à escala mundial. Jean Lacouture, mais do que de antijesuitismo, que pertence mais ao campo de análise do “mito social”, prefere caracterizar o comportamento que ele provoca: “C’est de phobie qu’il faut parler”⁶. Neste sentido, nesta passagem que já destacámos em epígrafe à entrada da nossa dissertação, este autor considera que “l’aversion qu’inspire la Compagnie de Jésus à de si nombreuses personnes – et des plus pieuses, des plus dévotes –, il est difficile de la fonder sur la ‘raison’, tant elle se nourrit de fantasmes plus ou moins ancrés dans le réel”⁷. Acentuando, assim, o fenómeno psicológico da fobia, Lacouture sublinha que “le jésuite est moins jugé que ‘senti’, ou ressenti. Son cas, dans la société chrétienne, est spécifique. Il relève moins des querelles apologétiques ou même politiques que de l’imaginaire social”⁸.

Ainda que numa primeira aproximação hermenêutica isto pareça verdade, entendemos que embora a dominância desse ressentimento seja expressado na paixão que marca as campanhas e o seu discurso antijesuítico, não devemos descurar na análise desta expressão psicológica a formação de um movimento autenticamente ideológico com carácter político, social, religioso e, em última análise, com sedimentação cultural e mental. Por seu lado, na sua génese, a assimilação das ideias e das imagens que estas produziram em torno dos Jesuítas e a sua cristalização no imaginário social tiveram origem primeiramente nas controvérsias apologéticas. Estas fecundaram a estruturação do imaginário antijesuítico, que por sua vez se tornou fecundador e reproduzidor de novas e sucessivas querelas.

⁶ Jean Lacouture, *op. cit.*, p. 75.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*



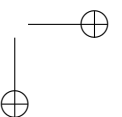
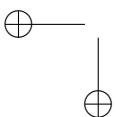


A GÉNESE DA COMPANHIA DE JESUS E DO ANTIJEUITISMO

O mimetismo do discurso antijesuítico

O mito jesuíta em Portugal, como acontece, aliás, um pouco por toda a Europa, assemelha-se a uma árvore frondosa que desabrochou e cresceu rápida, ostensiva e poderosamente, com todo o seu vigor no período do absolutismo de feição regalista no século XVIII, perdurando com a sua vasta sombra durante o século XIX e as primeiras décadas da centúria passada. Mas a sua enormidade aprofunda as suas raízes até muito antes, até à própria génese da Companhia de Jesus.

Em 1933, Ignacio Arbide considerava, não obstante o seu tom apologético, que as invectivas que se divulgaram naquele momento histórico em Espanha sobre os Jesuítas, não tinham nada de novo, pois bebiam de mananciais antigos: “Não se pense, no entanto, que aquilo





que corre é água fresca. Quase todas as calúnias são repetições e cópia servil das que se propalaram durante séculos pelos inimigos da Companhia de Jesus”⁹. Identificando uma das características mais salientes do mito jesuíta (sem o entender como tal, mas como lenda negra) como fenómeno de longa duração, desmascarando o seu carácter mimético de desdobramento repetitivo dos seus mitemas estruturantes, chama a atenção para a importância prévia do conhecimento das suas origens: “Convém-nos, pois, conhecer aqueles mananciais originários”¹⁰.

As raízes da autêntica enxurrada de literatura antijesuítica produzida em Portugal a partir do consulado do Ministro do monarca D. José I (literatura que dá forma a um mito da Companhia de Jesus no país), devem ser escavadas mais profundamente no tempo. Os gérmenes do antijesuitismo português, como aconteceu com o antijesuitismo internacional, brotaram logo nos primeiros passos da Ordem neste reino.

Com efeito, para compreender a figuração mítica operada em torno da Companhia na sua globalidade é imprescindível, pois, perscrutar preliminarmente as suas raízes, nas quais assenta o edifício mítico que veio a ser erguido mais tarde no período do iluminismo político. Tanto mais que as raízes do mito pombalino alicerçam-se numa argumentação onde o passado, apresentado pela sua historiografia de pendor jurídico-historicista tem um papel estruturante e fundamentador, a que se faz constantemente apelo como meio e base inesgotável de argumentos e provas e como lugar de justificação para iluminar a explicação. Daí que sejamos conduzidos à génese da Ordem de Santo Inácio e aconselhados pelos resultados da pesquisa a acompanhar o percurso histórico desde os dois primeiros séculos da sua existência, onde escalpelizaremos o progressivo rebenatar, cada vez mais intenso e clamoroso, de diatribes, acusações, queixas, denúncias, suspeitas, insinuações pejorativas, cen-

⁹ Ignacio Arbide, s.j., *op. cit.*, Primeira série, p. 9.

¹⁰ *Ibidem*; ver também Manfred Barthel, *The Jesuits: History & legend of the Society of Jesus*, New York, 1984.





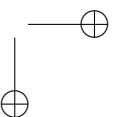
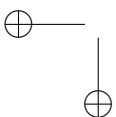
suras, contra os Padres Jesuítas¹¹.

Interpretações proféticas filo e antijesuíticas

O nascimento daquela que se veio tornar a fulgurante Companhia de Jesus no seio da Igreja Católica e instalada em diversas sociedades e regiões do mundo, foi tanto marcado sob o signo do sucesso e de um futuro auspicioso, como sob o signo da hostilidade, da suspeita e da perquirição.

A ascensão meteorológica desta Ordem no universo da Cristandade e o seu papel na modificação da face da mesma em várias frentes, quer no trabalho de revigoração espiritual *ad intra*, quer no combate à heresia protestante, quer ainda *ad extra*, para além das fronteiras europeias na expansão do Cristianismo à escala mundial, dificilmente encontrou avaliações temperadas e equilibradas da sua história, que foi a muitos títulos uma aventura fascinante. O mito positivo dos Jesuítas promovido por eles próprios e pelos seus admiradores é o reverso do mito negro que se transformou no seu calcanhar de Aquiles, e ilustra bem a cisão radical entre dois tipos de avaliação que é feita acerca da acção desta instituição. Michel Leroy abre o prefácio da edição portuguesa da sua obra dedicada à análise do *Mythe jésuite* em França, sublinhando que “poucas associações humanas terão exercido sobre grande parte do mundo uma influência comparável à da Companhia de Jesus, durante mais de quatro séculos, não só na vida espiritual, mas também na vida intelectual e até política. Essa influência fascina. Mas também

¹¹ A Companhia de Jesus nasce e desenvolve-se tanto com uma áurea de misticismo, de renovação e de vitalidade apostólica que a prestigia, como sob o signo da controvérsia que corrói paralelamente aquela imagem beatífica. Mas ela consegue crescer e afirmar-se neste processo de tensão que lhe desenvolve uma atitude de resistência permanente.





não deixou de inquietar. O reverso do papel histórico da Ordem fundada por Inácio de Loyola é a lenda negra que a persegue desde a sua origem”¹². Olhar para a aventura desmedida destes homens tenazes e invulgarmente laboriosos realmente deslumbra, comove, espanta, mas não deixa de intrigar, pois é a história de uma instituição que foi capaz de trabalhar com eficiência, de uma forma concertada em várias nações dos vários continentes, com resultados nunca tão eficazmente conseguidos por outras instituições que prosseguiram objectivos similares.

Na esteira do que tinha acontecido, nomeadamente com as ordens mendicantes, a criação dos Jesuítas foi aureolada com uma série de prognósticos de carácter profético que os membros, os benfeitores e os admiradores da Ordem de Inácio de Loyola atribuíram ao surgimento da nova ordem. Este esforço de acomodação de profecias de santos e santas, ou de outras figuras eclesiásticas eminentes pela sua sabedoria e prestígio moral atendia a uma necessidade, típica da mentalidade das instituições religiosas da época. Era uma maneira de obter uma espécie de confirmação ou aprovação sobrenatural que tornaria mais sólidas e incontestáveis as aprovações institucionais humanas ainda que estas fossem as mais altas autoridades eclesiásticas. Entre as profecias adequadas à nascente ordem inaciana destaca-se a da irmã italiana Arcan-gela Panigarola (1468-1525), que predisse a fundação futura de uma sociedade ilustre, de sólido fundamento moral que renovaria o cristianismo¹³.

Em Espanha, um prognóstico profético atribuído ao fogoso apóstolo de Valência, São Vicente Ferrer (1350-1419), da Ordem dos Pre-

¹² Michel Leroy, “Prefácio da edição portuguesa”, *op. cit.*, p. 7.

¹³ Cf. Van Ortrøy, “Manrèse et ses origines de la Compagnie de Jesus”, in *Analecta Bollandiana*, XXVII, 1908, pp. 394-418. E ver também sobre o assunto P. Pietro Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia narrata con sussidio di fonti inediti*, 2.^a ed corrigida e emendada, vol. I, Parte II, Roma, 1931, p. 14. Diz assim um dos estratos da profecia em latim: “Etnim, cum tot suppetant aliunde enamenta, quibus sanctus (Ignatius) in sua Societate illustretur et solidiosa et certiora quam illa sint, quae a prophetis huius modi desumuntur, facile illir supersedeo”.





gadores, vai ser aplicado à Companhia de Jesus por outros eclesiásticos que não os desta ordem, como o dominicano Pe. Frei Domingo de Gravina e os prelados D. Rutilo Benzonio, Bispo de Laureto, e D. António de Zara, Bispo de Petín¹⁴. O relato profético deste santo dominicano foi publicado no livro da sua autoria intitulado *Tratado de la vida espiritual*, e exprime de modo profundo a expectativa de uma reforma da Igreja e das suas instituições. Esta reforma é projectada numa ordem nova, a qual num futuro que se desejava próximo incarnaria e efectivaria essa vivência regenerada e regeneradora do Cristianismo através da encarnação exemplar do ideário evangélico. Escreveu o santo, sem determinar esse tempo, que

“sairá à luz, nos tempos vindouros um novo estado ou uma Ordem de homens evangélicos, que é muito digno de meditar-se dias e noites inteiras; de uns homens, digo, em extremo pobres, sensíveis, mansos, humildes, desprezados, unidos entre si com o vínculo de um ardente amor; que nada pensem, nada falem, nada queiram senão somente a Jesus Cristo e este crucificado; que, esquecidos de si-mesmos, nada busquem deste mundo senão somente ponham na mira dos seus desejos e termo de seus suspiros a felicidade eterna e glória dos bem-aventurados; que desejem e anelem a morte por o amor divino, prorrompendo com o Apóstolo naquela inspirada expressão: ‘desejo desatar-me e ver-me livre das prisões e peso do corpo por estar com Jesus Cristo somente’. Anelo incessantemente por aqueles inestimáveis e copiosíssimos tesouros e riquezas do céu, e por aquelas melífluas torrentes de suavidade, de delícias e de gostos que se descobriram inundando maravilhosamente os seus habitantes. A estes profetizados heróis debes tu imaginar como se foram uns anjos que com acordes musicais e bem temperadas cítaras do seu limpo coração se regozijam e alegram no Senhor. E este mesmo pensamento te incendiará de uns vivos, incríveis e uns impacientes desejos de ver e chegar a tempos tão felizes”¹⁵.

¹⁴ Ignacio Arbide, *op. cit.*, pp. 45-46.

¹⁵ São Vicente Ferrer, *Tratado de la vida espiritual*, Valencia, 1614, p. 669; ver



Esta projecção profética de um modelo de vida marcado por uma espiritualidade profunda de sabor místico, traduzida numa vida que transborda de exemplo e de renovação para a própria sociedade dos homens, faz eco de profecias mais antigas que manifestam esta aspiração cíclica de renovação cristã, cujo eco mais potente vem do coração da Idade Média.

Esse eco mais emblemático, mais elaborado e mais influente deste profetismo renovador, vem de figuras monacais cimeiras, como é o caso do abade calabrês Joaquim de Flora (c. 1135-c.1202). Este arrojado teólogo cisterciense vai profetizar na sua peculiar teologia da história, que muito influenciará os movimentos milenaristas e o pensamento heterodoxo, por vezes radicalizado, da Baixa Idade Média e da Modernidade, uma Terceira Idade para a História, a Idade da plenitude dos tempos, a era da convivência harmónica entre os homens e da comunhão com Deus¹⁶. Compartimentando a história em três idades com base na literatura apocalíptica anterior e apoiando-se numa hermenêutica da história da salvação à luz da periodização das missões das pessoas da Santíssima Trindade, estarei profeticamente que passada a Idade do Pai, dominada pelos leigos e pelo casamento, e a do Filho, presidida pela *Ordo Clericorum*, na qual os homens vivem numa tensão ainda desequilibrada entre a Carne e o Espírito, sucederá a Idade do Espírito Santo superintendida pela *Ordo Monachorum*, a idade dos monges. Esta última ordem dominante inaugurará uma era de santi-

ainda o *Auto de S. Vicente Ferrer, apóstolo valenciano, profeta e anjo do apocalypse, em que se referem tantos e tão espantosos milagres, extrahidos da sua prodigiosa vida*, Lisboa, 1854; e cf. Andress Mendo, *Crisis de la Compañía de Jesús*, s.l., 1755, p. 236.

¹⁶ Muitos estudos têm vindo a lume sobre a figura, o pensamento e a influência deste célebre teólogo medieval. Entre esses podemos recordar aqui os seguintes: Henri Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joaquim de Flore*, Neuchâtel/Paris, 1977; M. Reeves; B. Hirsch-Reich, *The 'Figurae' of Joachim of Fiore*, Oxford, 1972; M. Reeves, *The influence of Prophecy in the Latter Middle Ages. A study of Joachimism*, Oxford, 1969; Henri Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vols., Paris, 1987; e José Eduardo Franco, "A utopia da Idade do Espírito Santo", in *Brotéria*, vol. 151, pp. 203-216.



dade e de contemplação com características que se filiam na tradição profética de índole milenarista ou quiliástica.

O advento desta idade deveria ser protagonizado pela acção poderosa de uma ordem religiosa divinamente delegada para implantar esta universalização do nome de Cristo e da abundância da sabedoria espiritual, da santidade e do amor em toda a face da Terra¹⁷. Várias ordens procuraram, entre elas as mendicantes, rever-se nesta profecia e reivindicar para si o estatuto de fundadores e promotores da Idade do Espírito, a idade da *intelligentia spiritualis* que elevaria a humanidade a uma perfeição nunca antes vista. Na modernidade e no quadro da epopeia missionária dos Descobrimentos, em cuja tarefa de universalização do Cristianismo os Jesuítas vão desempenhar um papel preponderante, alguns autores, particularmente teólogos da própria Companhia, pretenderam aplicar esta premonição do abade Joaquim à Ordem de Santo Inácio, e apresentar, assim, esta ordem como a eleita e a predestinada divinamente para inaugurar a idade da universalização plena do Evangelho e da unção da humanidade pelo Espírito Santo.

Em Portugal há exemplos flagrantes desta procura de acomodação da profecia joaquimita à Companhia de Jesus. Brás Viegas nos seus *Commentarii Exegetici in Apocalypsim*, responsáveis pela divulgação da teologia de Joaquim de Flora nos meios culturais portugueses, vai associar à Ordem de Santo Inácio a profecia do Anjo de Filadélfia, insinuando que esta Ordem seria a fundadora da nova idade que a humanidade estava destinada a gozar. Neste novo estádio soteriológico, em que

¹⁷ Entre as diversas obras de Joaquim de Flora cumpre-nos realçar aqueles livros de exegese que mais contribuíram para o edifício teológico-profético que fundamenta e desenvolve a sua visão da história: *Concordia Novi et Veteris Testamenti* (Concordia do Novo e do Velho Testamento), a *Expositio in Apocalypsim* (Comentário sobre o Apocalipse), o *Psalterium decem chordarum* (Saltério de dez cordas) e o *Tractatus super quatuor Evangelia* (Tratado sobre os quatro Evangelhos), ficando este último inconcluso, pois a morte surpreendeu o autor durante a tarefa de redacção. As três primeiras obras foram editadas de forma impressa em várias edições entre 1519 e 1527 na cidade de Veneza. O *Tractatus*... só veio a lume no século XX, concretamente no ano de 1930 na cidade de Roma.



os *pii sacerdotes* e os *pii pastores* serão substituídos pelos *boni claustrales* e pelos *boni eremitiae* que profetizarão e espalharão por toda a parte o espírito do Evangelho de São João¹⁸. Esta tese é corroborada de forma mais intensa e decidida por Bento Pereira na sua obra dedicada às *Disputationes super libro Apocalypsis*, na qual comenta o esquema teológico do Abade Joaquim no que respeita à estrutura da História, defendendo, sem qualquer reserva, que a Companhia de Jesus é a encarnação autêntica da vida espiritual da última idade profetizada por este monge medieval, a idade da felicidade espiritual¹⁹. Espalhou-se uma certa fama entre os meios eruditos portugueses que a Companhia de Jesus seria, de facto, a ordem profetizada por Joaquim de Flora para

¹⁸ Cf. Brás Viegas, *Commentarii exegetici in Apocalypsim*, Évora, 1601, pp. 196-200. Para além desta edição princeps [BA, cód. 48-IV-2], conhecem-se várias reedições, a saber: Londres, 1606 (BA, cód. 47-V-52), Turnoni, 1614 [Horatium Cardon] e Colónia, 1617 [crithium, sub signo Gall]. O texto manuscrito encontra-se conservado no cód. 7675 da BNL.

¹⁹ Bento Pereira, *Disputationes super libro Apocalypsis*, Lião, 1606. Ver *Disputatio octava*, pp. 24-27, pp. 245-249, pp. 270-272 e pp. 315-317 referentes ao cap. IV do *Apocalipse*; sobre o cap. VI do *Apocalipse* ver pp. 406-409, pp. 440-443, pp. 448-454 e pp. 468-472; sobre o cap. VII do *Apocalipse* ver pp. 541-543, pp. 551-554 e pp. 555-560; e sobre o *De Antichristo* ver pp. 28-32. Note-se que perante a “abertura do mundo ao próprio mundo” no dizer destas palavras apotegmáticas de António Vieira, e perante a nunca vista possibilidade efectiva de universalização da doutrina de Cristo tão sonhada pelas profecias bíblicas e pelas figuras luminares da história do cristianismo antigo e medieval, era difícil para os missionários jesuítas e das outras ordens, encantados com a dimensão da obra que realizavam, não serem tentados a tirar ilações proféticas e a fazer interpretações ligadas à velha utopia da mundialização da Fé cristã. Também é importante compreender obrigatoriamente esta demanda de aplicações proféticas à Companhia de Jesus, como acontecia em relação às outras ordens, no quadro de uma sociedade sacral, marcada pelo modelo unitário de Crandade. Ali o religioso constituía o pólo unificador do tecido social, em que a cosmovisão e a sócio-visão misturavam o humano com o divino, o imaginário com o real, em que as fronteiras entre o racional e o irracional eram muito débeis. Daí que a caução dada pelas profecias, embora a historiografia mais crítica dos Jesuítas não a tenha valorizado muito, como o fez a historiografia de outras ordens em relação às suas profecias, tornava-se um aspecto importante para legitimar com um toque de transcendência a fundação e acção de uma nova ordem religiosa.



inaugurar os tempos pneumatológicos em que o cristianismo se pleni-
ficaria, para o que contribuiu muito o esforço de divulgação e inter-
pretação da obra de Joaquim operado pelos intelectuais da Companhia,
como constituem bom exemplo os anteriormente citados. Frei Leão de
S. Tomás, autor da *Beneditina Lusitana*, testemunhava a vigência desta
opinião, quando escreveu a modo de reparo que “não falta quem diga
que o abade Joaquim profetizou também a instituição da santíssima re-
ligião da Companhia de Jesus, comentando aquelas palavras do cap. 3
do *Apocalipse* ditas ao Anjo ou Bispo da Igreja de Filadélfia”²⁰.

Uma série de outras visões e profecias de outros autores não deixaram de ser muito divulgadas²¹, algumas delas pela própria Companhia de Jesus. Isto a fim de caucionar com timbre divino e aureolar miticamente a afirmação desta nova ordem, em que todos os apoios eram bem-vindos e acarinhados para munir a resistência e a defesa contra a pressão contrária dos seus oponentes, que serão cada vez mais nume-

²⁰ Frei Leão de S. Tomás, *Beneditina Lusitana*, Introd. e notas críticas de José Matoso, Lisboa, 1974, Trat. 1, Parte 5, Parag. VIII. Sobre a influência do joaquimismo em Portugal ver os estudos recentes de Manuel J. Gandra, *Joaquim de Fiore, Joaquimismo e Esperança Sebástica*, Lisboa, 1999; e José Eduardo Franco, “Influência de Joaquim de Flora na Cultura Portuguesa”, in *Brotéria*, vol. 151, 2000, pp. 285-303. A nova mundividência que abria caminho para a possibilitação da universalização do Cristianismo pelo processo de missionação em todo o mundo na sequência das Descobertas Portuguesas e Espanholas, em que a Ordem de Santo Inácio trabalhou na conversão de povos sem número, tornou-se o grande motivo inspirador e justificador desta aplicação profética de feição milenarista. É esta gesta *Dei per hominis* que mais tarde será desenvolvida pelo famoso jesuíta António Vieira, na sua *História do Futuro*. Nesta obra, o autor faz o anúncio profético do *Quinto Império* sediado em Portugal e por este país promovido em estreita colaboração com o Papa, que não era mais do que a realização da grande expectativa cristã da consumação do Reino de Cristo na Terra e a plenificação do reinado espiritual de Cristo em todo o universo. Cf. António Vieira, *História do Futuro*, 2.^a edição, Introd., actual. e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, [Lisboa], 1992.

²¹ Recorde-se aqui os trechos proféticos de Santa Teresa de Jesus, de Santa Maria Magdalena de Pazzir, de N. Fr. Lorenzo Nola, e do próprio São Francisco de Borja, entre outros, apresentados como favoráveis à Companhia de Jesus. Cf. Ignacio Arbide, s.j., *op. cit.*, p. 37 e ss.



rosos e não menos expeditos em denegrir este instituto religioso.

Os que começaram a não ver com bons olhos a afirmação fulgurante desta ordem nova, procuraram contraditar esta aura de profetismo filojesuítico, aparelhando o seu antídoto. Recolheram, reinterpretaram e acomodaram um conjunto que podemos designar de anti-profecias dos Jesuítas, isto é, profecias que desabonavam a acção presente e futura desta Ordem, descrevendo-a como altamente prejudicial e maléfica para a Igreja e para a humanidade. Estas anti-profecias chegam a constituir a própria ordem como sendo de natureza maligna e todo o seu desempenho apostólico e educativo como nefasto, como se se tratasse de um meio que o próprio mal dispunha para aceder ao interior da própria Igreja. Textos proféticos atribuídos a Santa Hildegarda, ao Bispo de Canárias, Melchior Cano, ao Arcebispo de Dublin, George de Bronswel, e ao próprio São Francisco de Borja, vão ser amplamente divulgados pelo movimento antijesuítico para fundamentar também com algum pendor sobrenatural a sua campanha contra os Jesuítas, como veremos mais concretamente quando abordarmos oportunamente o processo de sistematização do mito no quadro do regalismo português.

Ao próprio Inácio de Loyola foi atribuída pela literatura antijesuítica uma profecia revelada numa experiência mística alegadamente tida em Manresa, na qual teria auferido a visão da futura degeneração da sua Ordem em relação ao seu fervor inicial, principalmente por causa do pecado da soberba e da politização de muitos dos seus membros. Estas prevaricações extremadas fariam decair a sua Companhia sem remédio possível²².

²² *Ibidem*, p. 25 e ss., e p. 49 e ss. Obviamente que as histórias da Companhia de Jesus desmentem estas visões proféticas divulgadas pelos críticos da Companhia. É posta em causa pelos historiadores jesuítas até mesmo as alegadas experiências que Santo Inácio teria gozado em Manresa. Cf. Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, tomo I, Madrid, 1912, p. 39. Ao referir que vários autores acreditaram no retiro místico feito por Inácio em Manresa, onde o Senhor, entre outras coisas lhe teria revelado a fundação da Companhia e o seu percurso futuro de ascensão e queda, desacredita-os, defendendo que não existem “provas positivas que apoiem esta crença, e seguramente não devem existir, pois o



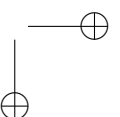
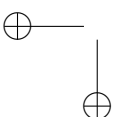
O anti-iniguismo precede o antijesuitismo

A história das suspeitas, das queixas e da hostilidade real em relação à Companhia de Jesus, desde a sua fundação uterina explica-se, em certa medida, pela feição inovadora que ela assumiu em alguns aspectos enquanto ordem religiosa no seio da Igreja Católica, ousando ostentar um perfil adaptado às exigências do seu tempo através da criação de uma estrutura organizativa peculiar que procurava distanciar-se da estrutura pesada das ordens religiosas monacais e até das mendicantes, flexibilizando o seu *corpus* institucional de modo a torná-lo mais maleável e capaz de responder de forma mais rápida aos desafios emergentes da evangelização na modernidade. Por seu lado, a Companhia de Jesus introduziu uma metodologia de actuação pautada pelo valor da eficácia a toda a prova.

Além do mais, os Jesuítas nasceram num tempo invulgarmente promissor, em que o homem libertava as amarras dos horizontes fechados abrindo-se de forma arrojada para novos céus e novos mundos a explorar. Revolucionava-se os espaços, as fronteiras, como também, ao mesmo tempo, se revolucionavam as ideias. Copérnico, Maquiavel, Erasmo tinham repensado a posição do homem no cosmos, na sociedade e na Igreja. Rabelais gritava “fazei o que quiserdes!”, cantando a nova era antropocêntrica, em que o homem era colocado no centro e empurrava Deus para o céu. Lucien Febvre avaliou que “rarement l’humanité eut plus net le sentiment de vivre les jours éivrants d’un printemps plein de promesses. Rarement elle eut tirer d’elle-même plus de projets enthousiastes, mêlés à plus de rêveries”²³.

santo não falou com ninguém sobre este retiro, segundo afirma o P. Polanco”. Entre os autores antijesuíticos que atestam a historicidade dessas revelações destaca-se Barriobero no *Tratado de las cosas íntimas de la Compañía de Jesus*. Mas em abono deste deve-se ter em conta também as obras de autores como Baldontín, Soriano e Pey Ordeix, *Jesuítas y judios ante la República*, Barcelona, 1932.

²³ Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, Paris, 1983, p. 91.





Neste contexto, a Companhia de Jesus recorreu e procurou otimizar métodos e estratégias de afirmação inabituais enquanto ordem religiosa que era e estranhos para a sensibilidade das ordens instituídas com tradição secular. Esta procura de eficácia introduziu um elemento de concorrência forte na relação com as ordens congêneres e até com outros pólos de poder e de interesse na Igreja e na sociedade. O que não deixou de inquietar e de provocar reacções contundentes e altamente vexantes para a fama da Companhia de Jesus.

Boa parte da lenda negra dos Jesuítas congeminou-se, internacionalmente, no quadro da realização de um dos vectores programáticos da Ordem que era a luta contra o protestantismo emergente²⁴. Os Je-

²⁴ No dobrar do século XVI para o século XVII o antijesuitismo estava activíssimo no mundo protestante, sendo responsável por uma parte importantíssima da produção de imagem negativa contra a Ordem Inaciana. O retracto desta criminologia negra dos Jesuítas é resumido num dos aforismos do padre Becanu para efeitos de refutação. Segundo este aforismo, os crimes e as acções diabólicas mais espectaculares eram atribuídas à autoria dos religiosos da Companhia. Os calvinistas tinham-nos como os adversários mais viscerais que urgia eliminar: “Les Jésuites, nos grands adversaires, il faut les tuer, ou, si, la chose est trop difficile, les chaner; à tout le moins, les écraser sous le mensonge et la calomnie (...). En Angleterre, dit’il, à prévaut le calvinisme, les Jésuites jusqu’ici ont subi la mort, ainsi Edmond Campion, Roger Filocus, Henri Garnett et beaucoup d’autres. On sait que récemment on a parlé de chasser les Jésuites de l’Empire. Quant aux calomnies et mensonges ils sont innombrables. Je n’en dirai qu’on mot les dernières années, les calvinistes ont répandu le bruit que les Jésuites en Belgique avaient machiné la mort de Maurice de Nassan. Ce mensonge a été officiellement relevé. Ils ont assuré dans leurs livres, qu’à Anvers un Jésuite avait été supplicié pour un crime infâme; toute la ville a protesté. Ils ont raconté que les Jésuites de Munich en Bavière, non seulement avaient ensayé de réduire une jeune fille, mas qu’ils avaient commis un afreux homicide. Par ordre de Duc Sérénissime la calomnie a été découverte et réfuté sur documents authentiques. Ils ont dit qu’à Cracovie, quatre Jésuites, pour forfaits énormes, avaient été, par ordre du Sérénissime roi Etienne, punir de mort. Etienne lui-même, sur la prière du Révérendissime et Illustrissime Sépeignait comme leur complice, réfuta l’acusation par les lettres royales munies de son sceau (...). D’un mot, les prédicants calvinistes, dans leurs chaises, vont criant que les Jésuites sont les auteurs de tout les maux d’ici-bas. Bien sur, du train dont ils machent, ils disent bientôt au peuple que les Jésuites ont introduit en ce monde le péché originale; et que, dans une confession auriculaire,





suítas foram pintados como uma milícia de soldados veteranos ou de elite, obedientes, bem treinados, bem disciplinados, representados de cabeça baixa, comandados por um general papista, um Loyola militar que desencadeou uma guerra sem tréguas à Reforma Protestante, a qual foi repelida e inibida de se amplificar na flor da sua expansão europeia²⁵. O facto do fundador dos Jesuítas ter sido um veterano de guerra e de ter dado a esta ordem um carácter hierárquico piramidal e verticalmente obediencial muito rígido, não deixando de lembrar as organizações militares (como o próprio nome da Companhia²⁶ não deixa de fazer apelo), estigmatizou indelevelmente a apreciação deste insti-

ils ont conseillé à Absolon de déclarer la guerre à son père David”. Becanus, s.j., *Aphorismi Doctrinae calvinistarum ex eorum libris dictis et factis collecti, cum brevi responsione ad aphorismos falso Jesuitis impositos*, Mayence, 1608, Aforismo 15. Esta obra foi novamente publicada nos *Opuscula Theologica*, Paris, 1633.

²⁵ Inácio de Loyola, qualificado por Léon Marcuse como “um ditador de almas”, constitui uma ordem centralizada, cuja estrutura hierárquica é decalcada do macro-modelo organizacional da Igreja Católica e do poder centralista do Papado, o qual era visto pelo Fundador dos Jesuítas como o centro nuclear emanador do poder espiritual supremo, em torno do qual deveria gravitar o serviço de Deus no vasto mundo. Cf. Léon Marcuse, *Ignace de Loyola, le dictateur des âmes*, Paris, 1936. Para um excelente estudo em torno da imagem de Loyola ver a obra de Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola. Le lieu de l’image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, [Paris], 1992.

²⁶ Este nome que é dado à Ordem de Santo Inácio representa em si uma evolução em relação às formas de nomeação típica do monaquismo clássico. O vocábulo deriva dos termos latinos *cum panis*, através da palavra italiana *compagnia*. Jean Delumeau informa-nos que “dès le XI^e siècle le terme désigné une société à responsabilité illimitée et totale solidarité des contractantes” (Jean Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, 1984, p. 467). Para enquadramento ver também as sínteses historiográficas na obra de J.-M. Mayeur *et alii* (dir.), *Histoire du Christianisme. 8. Le temps des confessions (1530-1630)*, [Paris], 1992. Esta estrutura organizacional forte comportava como características mais destacadas a mobilidade e a capacidade de intervir em territórios diversos. Aplicou-se habitualmente esta denominação a instituições militares e comerciais. Note-se, todavia, que não era a primeira vez que este nome era dado a uma ordem religiosa. Em 1515, uma ordem então criada incorporou na sua denominação este termo: a *Companhia do Amor Divino*.





tuto religioso por parte dos seus críticos, que não se cansaram de explorar até à exaustão metáforas sugestivas como a da máquina para definir pejorativamente a desumanidade e o poder inexorável da sua estrutura organizativa²⁷.

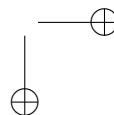
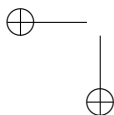
A biografia militar e o modo de vida austero de Inácio de Loyola e do seu primeiro grupo de seguidores, incomodaram o *statu quo* religioso da época, não deixando de despertar logo reacções. Não é excessivo afirmar que o antijesuitismo começa por ser, em primeiro lugar, um anti-iniguismo ou anti-loiolismo²⁸.

O comportamento religioso do fundador depois da sua conversão na sequência dos ferimentos graves de que foi vítima na Batalha de Pamplona, em 1521, contra a França, marcado por uma vida de desprezo do corpo e despojado de meios, vivendo de esmolas, mas sem deixar de lutar por um estatuto intelectual, percorrendo os ambientes universitários da época, vai suscitar fortes censuras. Este militar da nobre família dos Loyolas²⁹ torna-se um vagabundo que, ainda por cima, começará a des-

²⁷ Michel Leroy, referindo-se a esta exploração da imagem da máquina escreve que “la compagnie apparut d’emblée comme une machine de guerre lancée contre le protestantisme naissant, et les réformés la désignèrent très vite comme leur adversaire principal. Sa vocation première était la conversion des Infidèles, et l’importance de son œuvre missionnaire continue d’attester cette fonction originelle”. Michel Leroy, *op. cit.*, p. 16.

²⁸ Embora preferíssemos usar a palavra anti-iniguismo, pois esta é mais fiel ao nome basco com que foi baptizado o Fundador da Companhia de Jesus, Inigo, é certo que depois ele irá adoptar o nome de Inácio que foi vulgarizado como forma de nomear esta figura da história da Igreja Católica. Daí que os Jesuítas sejam por vezes chamados inacianos ou loiolanos (como os brasileiros preferem), mas também iniguistas. Inigo é, aliás, um nome pré-romano. O latim adoptou a forma de *Enneco* que o basco moderno grafava *Eneko*.

²⁹ Inácio de Loyola nasceu em Loyola em 1491, provavelmente em Outubro, sendo o décimo terceiro filho de D. Beltrão de Oñaz e de D. Mariana Sanchez de Licona. De nome completo Iñigo López de Loyola, este gentil-homem do vice-rei de Navarra confrontou-se, numa aventura militar, com uma experiência de sofrimento agudo que modificará transversalmente a sua vida. Em 1521, participa ao serviço de Carlos V na defesa militar de Pamplona. O rei francês, D. Francisco I, aproveitando a ausência de Carlos V, achou a oportunidade para atender às pretensões de Henri d’Albert ao



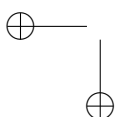


viar jovens estudantes inteligentes e promissores para o imitarem numa vida de radical entrega a uma vida cristã. Este aguerrido guerreiro das causas político-militares, torna-se um aguerrido guerreiro/aventureiro da causa de Cristo. Foi obrigado a afastar-se de Alcalá de Henares e Salamanca (1526) por ter sido denunciado e censurado pela Inquisição por suspeita de ligação ao movimento dos *Alumbrados* e por andar a pregar uma vida de mais radical vivência do Evangelho³⁰. Foi expulso de Montserrat por ter vituperado a luxúria que grassava entre os regulares. Foi também incomodado pelo Santo Ofício de Paris e de Roma e os seus *Exercícios Espirituais*³¹ foram colocados sob suspeita e sujei-

ceptro navarro. Tanto mais que Navarra tinha sido incorporada na coroa castelhana dez anos antes e o povo continuava descontente com esta sujeição. Em Maio de 1521 um exército francês de 12.000 homens apoiado por oitocentos lanceiros e artilheiros com 29 peças cerca Pamplona. O pequeno exército de mil homens mandados pelo vice-rei espanhol para defender a cidade não tinha qualquer possibilidade de vencer o inimigo. Contra todos, e mesmo depois de outros chefes militares terem optado por fugir, Iñigo em nome da honra decide lutar até ao fim e toma a dianteira dos poucos que restavam dispostos a imolar a vida resistindo até à morte. Com facilidade os franceses tomaram de assalto o castelo. Na refrega, em que lutava este oficial com os últimos homens, uma bala de calabrina despedaça uma das pernas deste intérprido guerreiro e feriu-lhe gravemente a outra. O acidente provoca a rendição da cidade e representa o princípio de uma longa viagem na vida deste militar do exército castelhano. Durante o longo tempo de convalescência em que foi sujeito a diversas e dolorosas intervenções cirúrgicas, a fim de matar o tédio resultante da inércia, em vez dos desejados romances de cavalaria, foi obrigado a ler livros que lhe forem disponibilizados no solar de Loyola: os quatro volumes da *Vida de Cristo* de Ludolfo da Saxónia e um *Flos Sanctorum* de Jacobus de Voragine. Assim, é neste longo período de mais de 7 meses, de Junho de 1521 a princípios de 1522 que Inácio opera um *volte-face* interior que o leva a encetar um longo caminho de peregrinação espiritual, tornando-se um eremita, depois um peregrino em Jerusalém, e a seguir iniciando uma carreira de estudo pelas universidades de Espanha e França.

³⁰ Sobre a corrente mística dos *Alumbrados* ver Antonio Marquez, *Los Alumbrados: origens y filosofia (1525-1529)*, Madrid, 1972; e Alvaro Huerga, *Historia de los Alumbrados*, vol. 1, Madrid, 1978.

³¹ Para uma edição comentada desta obra ver Ignace de Loyola, *Exercices Spirituels*, Textos definidos em 1548, traduzidos e comentados por Jean-Claude Guy, Paris, 1962. A metodologia de educação e aprofundamento espiritual codificada nos



tos à crítica inquisitorial e temidos como um meio para desencaminhar jovens e quiçá desviá-los do estudo e da carreira para se entregarem à oração e à caridade³².

Apesar de todas as censuras e perseguições efectivas da Inquisição e de reitores das universidades, nada logrou impedir a constituição, por parte de Inácio, de um primeiro grupo de jovens estudantes que aderiram à sua causa que consistia primeiramente tão só em colocar a vida ao serviço de Cristo e da propagação da sua doutrina para ir à Terra Santa converter os infiéis³³. O poder de atracção da sua personalidade

célebres *Exercícios Espirituais* criados e ministrados por Santo Inácio, sendo depois instituídos até aos dias de hoje como prática fundamental da espiritualidade jesuítica, marca, por excelência paradigmática, a espiritualidade típica da Companhia de Jesus. Sobre este catecismo inaciano de metodologia espiritual, ver, entre outras obras, a análise de Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, 1971, p. 49 e ss.; e os estudos clássicos de Alexandre Brou, *Les Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1922; e Idem, *La spiritualité de S. Ignace*, Paris, 1928; bem como bibliografia mais actualizada sobre o assunto, como as obras de Jesús M. Gramero, *Espiritualidade ignaciana*, Madrid, 1987; e Hugo Rahner, *La Genèse des 'Exercices'*, Paris, 1989.

³² Sobre a biografia do fundador dos Jesuítas, ver por exemplo a obra de André Ravier, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973. E ter em conta a história da sua própria vida escrita por Inácio antes de falecer: Ignace de Loyola, *Autobiographie (ou récit du Pèlerin)*, Trad. e anotação de Alain Guillerrou, Paris, 1962.

³³ O plano primordial de Santo Inácio de Loyola, que não deixa de ser o germen, o motor-primeiro, o sonho-desejo que conduzirá o grupo dos sete conjurados a criar uma nova ordem no seio da velha cristandade, é expresso no voto original e pessoal de Inácio. Este voto consistia em recuperar a Terra Santa para o cristianismo pela evangelização devotada junto dos muçulmanos e pela reanimação do resto de cristãos aí residentes. Isto até ao extremo, se preciso fosse, de dar a vida pela causa junto do Gólgota. Quando Inácio fez, no ano de 1523, a sua peregrinação à Terra Santa, este projecto de evangelização da Palestina já se revelava temerário. Mais tarde, na década seguinte, tal objectivo tornou-se impossível em virtude da interdição do acesso a Jerusalém, agora sob o domínio do poder islâmico. Daí que Inácio de Loyola se visse obrigado a por em execução o plano ou ideal alternativo, isto é, a entrega da vontade sua e dos seus companheiros nas mãos do Sumo Pontífice para as missões mais urgente e possíveis da Igreja segundo o julgamento e orientação deste. A fundação da Companhia de Jesus foi inscrita abundantemente pela historiografia antijesuítica num

e da sua vida de exigência espiritual venceram as hostilidades dos seus críticos e dos seus opositores³⁴.

vasto 'plano vaticanista', já bem desenhado pelo 'cérebro militarista' do fidalgo dos Loyolas. Todavia, olhando o percurso deste grupo concluímos que a opção romana do Fundador da Companhia acabou por ser a alternativa e não a primeira escolha, em termos do sonho fundacional, mas um 'expediente subsidiário', conforme podemos ver pelos testemunhos dos contemporâneos, pela autobiografia de Inácio e pelos registos escritos de Laynez, Rodrigues, Polanco, etc. De qualquer modo, esta opção estratégica beneficiou muito mais o futuro da Companhia, libertando-a da região circunscrita da Palestina abrindo-a ao mundo inteiro, então em efervescente permutação de culturas, de abertura de rotas, de possibilidades novas de atingir povos nunca antes vistos nem falados pelos Europeus. As vicissitudes históricas da sua implementação acabaram por conduzir a Ordem inaciana a sonhar num plano evangelizador à medida do universo. Sobre esta problemática ver o capítulo "Papistes et Romains" de Jean Lacouture, *op. cit.*, pp. 86-102.

³⁴ As obras publicadas sobre Inácio de Loyola dariam para encher uma pequena biblioteca especializada. Como acontece, em grande medida, com a sua Companhia também sobre ele foram escritos uma plêiade considerável de livros com motivações ideológicas diversas. Um significativo conjunto de obras biográficas sobre esta figura, estão marcadas pelo combate ideológico contra os Jesuítas. Portanto, geralmente pouco abonatórias em relação ao percurso existencial do seu fundador, demonizando-os, por vezes, no âmbito da ideologia antijesuítica de modo a atacar melhor a Companhia de Jesus, começando pelo desgaste da imagem da sua coluna fundante. Outras foram escritas para louvar e beatificar a sua vida da parte do filojesuítismo. Note-se também que nas diferentes histórias que foram escritas sobre esta Ordem, é habitualmente reservada uma primeira parte à sua fundação e naturalmente à vida do fundador, sendo naturalmente lida a vida deste pela bitola ideológica com que é contada a história da instituição por ele fundada. E há a registar ainda algumas obras, mais nossas contemporâneas, que procuram apresentar a vida do fundador dos Jesuítas distanciando-se destes tradições ideológicas radicalizadas, e alinhando por uma perspectiva mais crítica. Entre as obras que foram escritas sobre Inácio de Loyola podemos lembrar aqui algumas a título exemplificativo: Pierre Quesnal, *The History of the Wonderful Don Ignatius Loyola de Guipuscoa: founder of the Jesuits: with an account of the establishment and government of that powerful order*, London, 1754; Robert Harvey, *Ignatius Loyola, a general in the church militant*, Milwaukee, 1936; José Maria Salaverría, *Las sombras de Loyola*, Madrid, 1911; Georg Lomer, *San Ignacio de Loyola. De erótico a santo. Estudio histórico-patográfico*, Madrid, 1923; James Brodrick, *Saint-Ignatius Loyola: the Pilgrim years, 1491-1539*, New York, 1956; John Donne, *Ignatius his conclave*, Oxford, 1969; Cândido de Dal-

O nascimento de uma Ordem de contracorrente

Inigo, cognominado por ele mesmo na sua *Autobiografia* de “Peregrino” quando residia em Paris, conseguiu “roubar” à Universidade desta capital cultural da Europa seis seguidores que se entregaram ao seu ideal de estudante-mendigo, exercitando nos tempos livres do estudo a assistência aos pobres e doentes, a pregação e a catequese. Francisco Xavier, Pedro Favre, Diego Laynez, Alonso Salmeron, Simão Rodrigues (português e bolseiro do rei D. João III), Nicolas Bobadilla, formaram, sob a direcção de Inácio, o grupo fundador da Companhia de Jesus. Estes sete estudantes de Paris proferiram, a 15 de Agosto de 1534, um voto religioso na cripta de São Dionísio em Montmartre, pelo qual prometiam a Deus de “irem a Jerusalém e de lá gastarem as suas vidas em favor da conversão dos muçulmanos e, se não conseguissem permissão de ficar em Jerusalém, de voltar a Roma e de se porem às ordens do Papa”³⁵. Este voto tornou-se emblemático na história da

masés, *Le Fondateur des Jésuites*, Paris, 1984; Léon Marcuse, *Ingacio de Loyola, le dictateur des âmes*, Paris, 1936; Mark Rotsaert, *Ignace de Loyola et les Renouveaux spirituelles en Castille au début du XV^e siècle*, Paris, 1988; Tellechea Idígoras, *Ignace de Loyola, pèlerin de l'absolu*, Paris, 1990; Pedro de Leturia, *El gentilhomme, Iñigo Lopez de Loyola en su patria y en su siglo*, Montevideo, 1938; Pedro de Rivadeneira, *Vida del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola*, Madrid, 1900; Hugo Rahner, *Inácio de Loyola, homem da Igreja*, Porto, 1955; André Suarés, *Portraits sans modèles*, Paris, 1935; Karl Rahner, *Ignace de Loyola*, Paris, 1979; Julio Caro Baroja (dir.), *Ignacio de Loyola: Magister artium en París (1528-1535) – Libro de homenaje de las universidades del País Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el V centenario de su nacimiento*, San Sebastián, 1991; Jean Delpace, *Ignace de Loyola: les chemins de la certitude*, Paris, 1991; Marjorie O'Rourke Boyle, *Loyola's Acts: The rhetoric of the self*, Berkeley, Los Angeles, 1997.

³⁵ Pedro de Rivadeneira, *op. cit.*, p. 112; e cf. Bertrand Dominique, *La politique de Saint Ignace de Loyola*, Pref. de Pierre Chaunu, Paris, 1982.



Companhia de Jesus, por este acto ser considerado o primeiro momento fundador da Ordem – a fundação simbólica e oficiosa.

Este grupo fundador esmagadoramente de origem espanhola foi, entretanto, engrossado com novas adesões até à aprovação oficial da Companhia seis anos depois. Em 1538, entraram Diogo Hozes e Francisco Estrada; em 1539, agregam-se António Araoz, Jerónimo Doménech e Pedro Ribadanera; em 1540, Diego de Egríca. A 3 de Setembro de 1539, Paulo III aprova *viva voce* o esboço apresentado pelo grupo chamado dos ‘iniguistas’ para *Fórmula* do instituto que projectavam fundar³⁶. E nessa altura são mandados pelo Papa a diversas partes da Europa em missão. Um ano mais tarde acontece um dos factos que se veio a revelar mais significativo do século XVI: Paulo III aprova oficialmente, a 27 de Setembro de 1540 a Companhia de Jesus pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae*³⁷. Assim nasce a Ordem que ousou usar na sua denominação, que também não deixou de ser polémica, o nome do Fundador do Cristianismo – Companhia de Jesus – e trabalhar para a realizar o objectivo supremo que toma como ideal carismático: *Ad majorem Dei gloriam*, que deve imprimir nos seus religiosos a preocupa-

³⁶ Inácio de Loyola tinha apresentado nos inícios do Verão de 1539 os pontos essenciais do novo instituto religioso, ordenados em cinco capítulos, os quais ficaram conhecidos por *Fórmula do Instituto*. Isto apesar da resistência de algumas figuras da Cúria Pontifícia à admissão de novas ordens religiosas, pois eram de parecer que já havia ordens a mais, sendo apenas necessário renovar as que já existiam. Além disso apontavam o excesso de novidades que a configuração proposta para o novo instituto comportava, entendendo que a Igreja não poderia permitir tanta inovação, nomeadamente a de isentar os religiosos inicianos da obrigação do coro e de um hábito específico. Cf. Manuel Pereira Gomes, s.j., *Santo Inácio e a Fundação de Colégios*, s.l., 1995, p. 28; e cf. Alain Woodrow, *Les Jésuites, Histoire de Pouvoirs*, Paris, 1990.

³⁷ Serafim Leite, s.j., *História da Companhia de Jesus no Brasill*, tomo I (*Século XVI – o estabelecimento*), Lisboa/Rio de Janeiro, 1938, pp. 5 e ss.; James Brodrick, *Origines et Expansion des Jésuites*, 2 vols., Paris, 1950; e David J. Mitchell, *History of Jesuits*, New York, 1981. Apesar dos fortes antagonismos, o Papa Paulo III aprovou o novo instituto proposto por Inácio de Loyola e seus companheiros, tendo sido atribuídas ao Pontífice estas palavras de tonalidade profética bem justificativas do risco assumido: “*digitus Dei hic*” (Está aqui a mão de Deus).



ção constante de acrescentar a glória de Deus, orientando e justificando toda a sua acção tendo como horizonte esta meta³⁸.

É este grupo de estudantes notáveis, que se quiseram fazer religiosos, que vão dar ao Papa Paulo III a mão para colaborar na reforma da Igreja e da própria vida religiosa caída em escandaloso descrédito, escarnecida pelos seculares e atacada pelos protestantes³⁹. Erasmo de Roterdão, ao lado de Martinho Lutero ou de um Rabelais, destaca-se por tecer as mais duras críticas à vida monástica da época e ao seu formalismo ocioso, acusando com a sua autoridade de sábio que “monachus non est pietas”⁴⁰. Era esta fórmula erudita que o povo, nas praças, nos

³⁸ Cf. Joseph de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma, 1953; Alain Guilhermou, *Ignace de Loyola: 'Pour la plus grande gloire de Dieu'*, Paris, 1991; e Idem, *Les Jésuites*, Paris, 1961.

³⁹ No âmbito do movimento cultural do Renascimento assiste-se a uma crítica acérrima ao estilo de vida monástica e mendicante, em paralelismo consequente com a afirmação do poder do homem e a valorização da sua radicação no mundo e na sua visão optimista da vida civil. A nível europeu alguns intelectuais humanistas vão sobressair nesta corrente crítica. Podemos lembrar entre as mais significativas, as críticas de Bracciolini ao estilo mendicante, estrutura adoptada pela maioria dos religiosos na Igreja. Francisco Filelfo e Mateo Palmieri tecem louvores à riqueza desvalorizando o ideal religioso da pobreza. Lourenço Valla censura a existência de congregações regulares como um meio de segregação, e o estado de vida religiosa na Igreja como sendo antagónico com a lei básica da igualdade vocacional dos cristãos pelo baptismo e com a ‘normalidade’ do seu estado laical. Sobre o Renascimento ver, entre outras, as obras de Jacob Burckardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, 1958; Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Florença, 1950; Robert Klein, *L'Europe de la Renaissance: L'âge de l'Humanisme*, Paris, 1963; e J. Huizinga, *Men and ideas: history, the Middle Ages, the Renaissance*, New York, 1959.

⁴⁰ Entre as obras de Erasmo que operam esta crítica purificadora do cristianismo, destacam-se *O elogio da loucura* (cf. Erasme, *L'éloge de la folie*, Paris, 1967). A crítica à vida conventual consignada por este teólogo de Roterdão, chamado sábio da *Philosophia Christi*, foi assumida também por alguns dos espíritos mais avançados do humanismo na modernidade. Em Portugal, conhecem-se alguns intelectuais que ousaram encetar também esta crítica, apesar da vigilância inquisitorial, influenciados pelo pensamento erasmiano, sofrendo depois as consequências numa sociedade cada vez mais controlada pela teia de terror montada pelo Santo Ofício. Entre eles



mercados, nos caminhos, nos adros das igrejas, traduzia em zombaria através de anedotas picantes acerca do que debaixo do hábito aparentemente inocente do frade se poderia esconder.

Este ambiente não era muito diferente daquele que os Dominicanos já tinham sido constrangidos a suportar no tempo dito áureo dos seus alvares quando São Tomás de Aquino ensinava em Paris. Humberto Rashdall evoca este ambiente no seu livro sobre *As Universidade da Europa na Idade Média*, ao descrever que “logo que avistavam um monge, cachos humanos faziam chover sobre ele porcarias e palha (...). Sobre as cabeças encarapuçadas caíam lama e pedras (...). Chegaram a lançar flechas sobre um convento que teve de ficar guardado pelas tropas do rei noite e dia (...). Os religiosos que, durante o Inverno de 1255, tentaram mendigar o seu pão no Quartier Latin passaram horas aflitivas”⁴¹.

Este tipo de reacção negativa é, com efeito, um facto comum à história da maioria das Ordens. Tanto mais que pode ser considerado um fenómeno de reacção típica do modo de ser e de estar da esfera eclesiástica, na qual as suas instituições são pautadas por um horizonte jurídico-doutrinal eminentemente conservador. O universo eclesiástico tendeu a desenvolver dinamismos de oposição e suspeita a quase tudo o que seja novo, e sobretudo, neste caso, a tudo o que assume algumas características revolucionárias ou a feição de mudança de fundo.

podemos destacar Fernando Oliveira (c. 1507-c. 1582), que transportou para Portugal o cinzel crítico de Erasmo, considerando os Frades uma invenção moderna, que não existia no tempo de Jesus e que na vida religiosa grassavam maus costumes muito pouco cristãos, os quais em nada abonavam em favor do bom nome da Igreja de Cristo. Cf. Henrique Lopes de Mendonça, *O Padre Fernando Oliveira e a sua obra náutica*, Lisboa, 1898, p. 99 e ss.; José Sebastião da Silva Dias, *O erasmismo e a Inquisição em Portugal. Processo de Fr. Valentim da Luz*, Coimbra, 1975; e José Eduardo Franco, *O mito de Portugal, op. cit.*, p. 56. E ver as obras clássicas de Marcel Bataillon, *Érasme et l’Espagne*, Paris, 1937; de Jean-Claude Margolin, *Érasme*, Paris, 1967; e de Marcelino Menéndez Pelayo, *História de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1965-1967, pp. 828 e ss.

⁴¹ Hastings Rashdall, *The universities of Europe in the Middle Ages*, New York, 1964, pp. 387-388.



A hostilidade tinha-se já verificado, com algum relevo, em relação ao aparecimento e aprovação das Ordens Mendicantes medievais, Dominicanos e Franciscanos, enquanto institutos regulares novos adaptados pela sua inovadora dimensão mendicante, à emergência de uma fervilhante mobilidade social na Baixa Idade Média, em resultado do incremento do comércio e da itinerância que ele suscitou, assim como do desenvolvimento dos centros urbanos. A configuração mendicante destas ordens tinha representado um avanço significativo em relação às ordens tradicionais. Ao trocar a vida “secular” (*exiit de saeculo*) pela vida consagrada a Cristo (*Deo vota*) não realizaram uma plena *fuga mundi*, como os monges propriamente ditos. Os mendicantes passaram a ser irmãos (*fratres*) que procuravam fugir do “mundo”, estando no mundo, para acompanhar a realidade existencial dos homens com o fito de convertê-los pelo testemunho e pela palavra, e não já apenas na solidão, longe dos dramas do quotidiano dos homens⁴².

O esforço de adaptação das novas formas de vida regular transportava em si uma crítica e uma proposta de renovação do monaquismo tradicional. Daqui a reacção de antagonismo e de animadversão protagonizada em geral pelos que são postos em causa. Tanto mais que o IV Concílio de Latrão (1215) tinha interdito a possibilidade de criação de Ordens que seguissem novas regras. Dominicanos e Franciscanos que se vão destacar no protagonismo das primeiras invectivas à Ordem de Santo Inácio, já tinham também sido alvo de críticas pela sua maneira de viver a vida religiosa, aquando do primeiro momento do seu nascimento e afirmação no seio da Igreja e da Cristandade europeia. São ilustrativas do antimendicantismo no século XIII as invectivas de Guilherme de Sant-Amour que faziam dos frades mendicantes os per-

⁴² Para uma visão evolutiva da história do monaquismo ver, por exemplo, as seguintes obras: Jesus Alvarez Gomes, *Historia de la Vida Religiosa*, vol. I, Madrid, 1990; Elie Maire, *Histoire des Instituts Religieux et Missionnaires*, Paris, 1930; José Eduardo Franco, “Congregações Religiosas Masculinas”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Carlos Moreira Azevedo (Dir.), vol. A-C, Mem Martins, 2000, pp. 482-488.



cursores do Anticristo⁴³. Esta designação virá a ser novamente aplicada no século XVI aos Jesuítas pelo dominicano Melchior Cano, como veremos.

Provavelmente devido a esta imagem dos regulares que vigorava entre o povo, os Jesuítas não quiseram vestir o hábito típico dos regulares, nem barrete, antes preferiram usar a indumentária própria do clero secular⁴⁴.

Mas o estado da própria Igreja não era melhor, a começar pela Cúria Romana, marcada pelo nepotismo, pela luxúria e pela corrupção mais descarada⁴⁵. Paulo III, rodeando-se para o efeito de homens eminentes como Jean du Bellay, John Fisher, Gasparro Contarini, Reginald Pole, Otto von Truchsen e Marcelo Cervini, mostrou-se realmente empenhado em ensaiar uma renovação. Tanto mais que uma comissão episcopal e cardinalícia, designada pelo Papa para fazer uma avaliação da situação da Igreja em Roma lhe havia apresentado um relatório pouco animador, que continha apreciações mais negativas que as próprias imprecações de Lutero, como se pode facilmente constatar:

“De lá, très saint Père, comme du cheval de Troie, se déversèrent dans l’Eglise de Dieu une foule de maux et d’abus qui nous conduisirent dans un état à nous faire désespérer de son salut. Cette situation est connue jusque chez les infidèles, et c’est pour cela qu’ils tournent en dérision notre religion et que le nom du Christ est déshonoré (...). Bienheureux Père, tous les étrangers se scandalisent, en entrant dans l’église de Saint-Pierre, d’y voir

⁴³ Cf. Guilherme de Saint-Amour, *Liber de Antichristo et ejusdum ministris*, citado por Daniel J. Boorstin, *Os pensadores. A história da tentativa constante do Homem para compreender o seu mundo*, Lisboa, 1999, pp. 144-145.

⁴⁴ Mas distintamente dos clérigos comuns, os Jesuítas podiam receber a ordenação sacerdotal sem terem à partida qualquer benefício garantido. Cf. António Manuel Hespanha, *História de Portugal Moderno*, Lisboa, 1995, p. 113.

⁴⁵ Para uma boa síntese sobre o estado geral da Igreja Católica neste período ver o trabalho de Mário Fois, “A Igreja europeia na época da fundação da Companhia de Jesus”, in *A Companhia de Jesus e a missão no Oriente*, Lisboa, 2000, pp. 15-34.





la messe célébrée par certains prêtres ignorants et aux vêtements liturgiques immondes (...). Cela vaut pour les autres églises. Les courtisanes vont dans la ville comme des ‘matrones’: elles circulent dans les coches à mules, escortées en plein jours para des nobles personnages, des familiers de cardinaux, des clercs. En aucune autre ville ne se voit un pareil désordre”⁴⁶.

E conclui esta comissão, lançando um repto afilto ao Papa Paulo III:

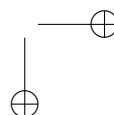
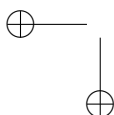
“Tu t’es choisi le nom de Paul. Tu imiteras, nous croyons, la charité de Paul. Il fut élu par prédilection, pour le nom du Christ parmi les Gentils: nous espérons que tu a été élu pour restaurer dans nos cœurs et dans nos œuvres le nom du Christ oublié par le peuple, pour rassembler en un seul troupeau les brebis du Christ et la vengeance méritée qui est déjà suspendue au-dessus de nos têtes”⁴⁷.

Era este o estado de espírito que reinava em Roma no tempo de Paulo III, feito de pessimismo e desilusão, gritando por renovação séria como único meio de salvar a cabeça da Igreja Católica assim tão desviada da doutrina de Cristo.

Apesar deste relatório negro da situação da Igreja na primeira metade do século XVI, também há a registar fortes tendências reformadoras emergentes que fervilhavam no seio da Igreja Católica, como recorda Mário Fois, pondo em contraste dois dinamismos de sinal contrário que marcavam a vida eclesial naquele tempo: “por um lado, estão ainda muito presentes, nesta época, os sinais de decadência e de mundanismo; por outro lado, afirmam-se e reforçam-se as tendências reformadoras, de conteúdo profundamente religioso, que vão dinamizar a

⁴⁶ Judocus Le Plat (ed.), *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini illustrandam... collectio*, vol. 2, Louvain, 1781, p. 604

⁴⁷ *Ibidem*. Sobre esta problemática ver Hermann Tuchle et alii, “Réforme et contre-réforme”, in L. J. Rogier et alii (dir.), *Nouvelle Histoire de l’Église*, vol. 3, Paris, 1968; André Ravier, *Ignace de Loyola, op. cit.*, pp. 35 e ss. Judocus Le Plat (ed.), *op. cit.*





renovação eclesial”⁴⁸. A situação de corrupção e de laxismo moral extremo despoletou um movimento de crítica e renovação. Mas durante este período os dois movimentos chocavam-se, coexistindo por vezes de forma tensa. O afrouxamento da resposta ao apelo de exigência no sentido de imprimir uma renovação da vida eclesial em consonância com o Evangelho, em especial por parte dos sacerdotes e da alta hierarquia da Igreja, inspirava um pessimismo aterrador, mesmo apocalíptico, quanto à perspectivação do futuro da Igreja. Enquanto que o movimento de renovação inculcia alguma esperança na revolução efectiva do presente *statu quo*⁴⁹.

⁴⁸ Mário Fois, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁹ Cf. Idem, “Il contesto ecclesiastico ed ecclesiale italiano alla nascita dei chierici regolari”, in *Archivum Historicae Pontificiae*, 27, 1989, pp. 401-418. No quadro de uma Igreja dita do Renascimento (marcada pelo nepotismo mais escandaloso, que se tinha constituído como sistema na Corte Pontifícia e que permitia o acesso às dignidades eclesiásticas mais elevadas e mais rendosas economicamente indivíduos incompetentes, não vocacionados e moralmente indignos) surgiram, em particular a partir da década de 20 do século XVI, papas que tentaram inverter o sistema e incentivar algumas reformas. Um caso interessante é o de Clemente VII (1523-1534), antecessor de Paulo III, que embora fosse um pontífice predominantemente de perfil político, procurando grandes soluções para os graves problemas que afectaram a Igreja Católica no período da reforma luterana, tentou combater as práticas mundanas do Vaticano introduzidas e amplamente difundidas pelo seu primo Leão X. Clemente VII era um homem de espírito religioso e como cardeal já tinha demonstrado algum zelo cristão ao fundar em Roma, no ano de 1519, a confraria de S. Jerónimo da Caridade destinada a dar assistência aos forasteiros que residiam na capital do catolicismo. Figuras que se vieram a notabilizar no quadro do movimento reformista, como foi o caso de S. Filipe de Néri, foram formadas nesta instituição de assistência social. Foi também este papa que apoiou grandemente a Companhia do Amor Divino, uma instituição religiosa, criada em 1515 e que teve nas suas filheiras arautos da reforma católica como Caetano Thiene, Gianpietro Carafa e Matteo Giberti. O mesmo papa projectou a reforma da Ordem dos Frades Menores Observantes, oficializou os Capuchinhos e uma outra ordem chamada dos Ermitas de S. Ronualdo, fundada por Paulo Giustiniani, bem como duas ordens de clérigos regulares: os Teatinos e os Barnabitas. No quadro destas aprovações, Clemente VII promoveu a revisão dos critérios de acesso ao sacerdócio no sentido de restaurar a dignidade e identidade original do presbiterado e da sua missão iminentemente pastoral, abrindo caminho



Vista a partir da evolução do catolicismo em geral, o nascimento e peculiaridade da Companhia de Jesus, deve ser situada no quadro da reforma do clero ordenado, ou seja, numa fase de mutação da ideia, da revisão e potenciação da missão sacerdotal na vida da Igreja. Mas ao mesmo tempo no âmbito de um processo de revisão e actualização do modelo monástico, que tinha entrado em declínio, na sua sinonímica de modelo de actualização e de renovação do religioso.

Os religiosos da Companhia de Jesus, apelidados no princípio de *papistissimi* devido ao seu voto de obediência ao Papa⁵⁰ estatuído nas

para o apelo a uma reforma do episcopado e do cardinalato, que seria mais tarde consagrada pelo Concílio de Trento. O papa que admitiu a Companhia de Jesus ao estatuto de ordem religiosa, Paulo III, também se tornou um Papa reformador, sendo a aprovação desta ordem um aspecto dessa adesão à corrente reformista. É curioso notar a evolução de Paulo III (1534-1549) neste âmbito, que opera uma viragem na sua visão e vivência da dignidade eclesiástica. Converteu o seu entendimento tipicamente renascentista da dignidade cardinalícia no sentido de uma visão mais pastoral. O *volte-face* dá-se na sua vida em 1513, tendo vivido até este ano como autêntico homem do mundo. Era diácono concubinário, sendo-lhe atribuída a paternidade de 4 filhos. Desde então passou a dedicar-se à sua diocese, elaborou documentos que definiam e promoviam a reforma do clero e convocou um sínodo diocesano em 1519. Só então é que recebeu a ordenação sacerdotal e episcopal. Depois como Papa quis obrigar os clérigos a uma vida mais em conformidade com as exigências do seu estado eclesiástico, desde a maneira de vestir até ao zelo pastoral. Decretou proibições contra a vida mundana do clero (tabernas, jogos, teatros). A sua reforma do colégio cardinalício abriu o caminho à convocação do Concílio de Trento, embora seja certo que não tivesse conseguido evitar o favorecimento de alguns casos de nepotismo ao ter elevado ao cardinalato dois netos: Guido Ascanio Sforza di Santa Fiora, filho de Constança, e Alexandre Farnese, filho de Pier Luigi. Cf. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, 1976; Mario Fois, “La chiesa gerarchica al tempo de S. Ignazio”, in *Sentire com la Chiesa*, Roma, 1980, pp. 9-47.

⁵⁰ A rígida estrutura interna da Companhia de Jesus e a sua ligação especial de obediência ao Papa não deixa de ser o resultado de uma longa evolução da vida religiosa monástica que se vinha operando desde Cluny, tendente a transformar os monges e frades numa espécie de milícia ao serviço do Sumo Pontífice. Sobre a ideia de obediência na Companhia de Jesus ver Manuel Espinosa Pólit, *Perfect obedience: Comentary on the letter on obedience of Saint Ignatius of Loyola*, Westminster, 1947. Para uma concepção actualizada da vivência da obediência pelos Jesuítas ver Karl Rahner, *Discours d'Ignace de Loyola aux Jésuites d'aujourd'hui*, Paris, 1978; e Maurice



suas Constituições⁵¹, pretenderam assumir-se como contra-corrente, como uma esperança de renovação. O seu arrojo e espírito de iniciativa, neste domínio, merecer-lhes-á tanto os mais sonantes aplausos, como as mais verrinosas censuras⁵².

Críticas à natureza do Instituto da Companhia de Jesus

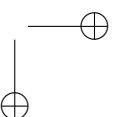
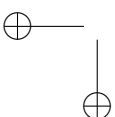
À partida, a feição inovadora desta ordem levantou muitas dúvidas e suspeitas, especialmente por parte das outras ordens religiosas, quanto à plausibilidade do novo instituto religioso merecer o estatuto de Ordem em termos canónicos, assim como as prerrogativas jurídicas e privilégios eclesiásticos próprios das ordens clássicas da Igreja Católica.

Giulioni, “Nuit et lumière de l’obéissance”, in *Christus*, n.º 7, 1955, pp. 349-368. E para uma interessante problematização da relação entre obediência e poder ver a tese de doutoramento de J. A. Pereira Monteiro, *Poder e obediência. Uma perspectiva*, Lisboa, 1949.

⁵¹ Cf. *Constitutiones Societatis Jesu latinae et hispanicae cum earum declarationibus*, Madrid, 1892.

⁵² Para ilustrar de uma forma apotegmática as invectivas polémicas lançadas nos primeiros anos contra a Companhia de Jesus, é interessante lembrar aqui a síntese dos conteúdos das críticas disferidas contra esta Ordem elencados por L. Estrada meses depois da morte do seu Fundador a fim de elogiar a sua resistência:

“Uns perseguem-nos porque são modernos
outros porque se arrogam o nome de Jesus
outros porque não trazem o hábito de frades
outros porque os vêem muito depressa aproveitados
... tudo suportava aquele homenzinho de Deus, que tinha paciência”
(Apud Manuel Pereira Gomes, *op. cit.*, p. 30).





Comenta Sebastião da Silva Dias, reportando-se à polémica influência erasmiana na concepção desta nova Ordem, que

“a estrutura e a piedade da Companhia assentavam num ideal de enlace secularista. Se o predomínio da oração mental, o sentido do apostolado e a formação activista revelam já uma curiosa desvalorização do formalismo religioso, a orgânica do instituto contém outros indícios não menos significativos de uma preocupação inversa à do monasticismo. A suspensão do coro, a simplificação do ofício divino e do cerimonial litúrgico, o aligeiramento das penitências corporais, patenteiam o desejo não de recluir o mundo nos conventos, mas de levar os conventos para o meio do mundo”⁵³.

Inácio de Loyola inspirou-se nos modelos organizativos centralizados típicos da sua época para modelar a sua ordem. A estrutura piramidal da hierarquização do poder na Companhia de Jesus é decalcado do modelo da própria Igreja Católica e, de algum modo, pretende demarcar-se em relação à crítica protestante das hierarquias fortes e às suas propostas de comunitarização do poder. A hierarquia da Ordem

⁵³ José Sebastião da Silva Dias, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (século XVI a XVIII)*, tomo I, Coimbra, 1960, p. 169. Os Jesuítas aparecem com uma estrutura organizacional que podemos considerar de proto-laica, no quadro da Igreja Católica, se tivermos em conta o seu modelo facilitador para efeitos de inserção em ambientes seculares os mais variados, e a meabilidade que oferece aos membros de se identificarem com os diferentes modos de estar e agir em diferentes sociedades e culturas, naturalmente com objectivos proselitistas. Mas tal possibilitava uma quebra, num primeiro acesso, de barreiras, pela eliminação dos sinais culturais distintivos que faziam do clero uma classe à parte e não lhe permitia o acesso fácil a determinados ambientes. Cumpre aqui recordar que algumas das novidades organizacionais e disciplinares, particularmente a dispensa do coro, institucionalizadas pela Companhia de Jesus, não são propriamente originais, pois já tinham sido ensaiadas com a criação da primeira ordem dos Clérigos Regulares denominada vulgarmente de Teatinos, por Gaetano de Thiene (1480-1547) e por Giovanni-Pietro Caraffa (1476-1559), que obteve a confirmação do Papa Clemente VII a 24 de Junho de 1524. Mas devido à fulgurante projecção adquirida pelos Jesuítas estas novidades ganharam mais visibilidade e suscitaram mais polémica.





de Loyola reproduz e reforça a eclesiologia católica que concebe a hierarquia como uma instituição de raiz divina, que está acima do poder dos Estados temporais e das suas intromissões e inspecções. O carácter vitalício dado à nomeação do Geral da Ordem ainda veio acentuar este carácter hierarquista e de aproximação à estrutura-mãe da Igreja, em que o Pontífice também usufruiu do direito vitalício pela sua eleição. Quanto ao perfil militar que muitos historiadores apontaram como um aspecto característico desta nova ordem fundada por um ex-oficial do exército espanhol e bem patente na utilização de terminologia típica das sociedades castrenses, deve ser compreendido tendo em consideração a formação e experiência militar do Fundador, assim como no quadro da mentalidade de pendor cruzadística que ainda estava subjacente às lutas religiosas desenvolvidas na época⁵⁴.

De qualquer modo, o espírito reformista que a Companhia de Jesus, em grande medida encarnou ao lado das instituições católicas que foram surgindo com o mesmo intuito, representou, no plano da Contra-Reforma, aquilo que Eduardo Lourenço denominou de “Revolução inaciana”. Esta revolução era caracterizada pelo pragmatismo missi-

⁵⁴ Cf. Dauril Alden, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540-1750)*, Stanford, 1996, pp. 8-10; e Teotónio de Souza, “Freedom for service. Individually guided retreats”, in *Ignis*, vol. 16, n.º 101, 1987. A organização fortemente centralizada da Ordem de Loyola que encerra um poder ao mesmo tempo monárquico e democrático, ordenava-se essencialmente em função da realização ágil e eficaz dos seus objectivos, como comenta Adrien Demoustier: “Mais cette centralisation est, selon le modèle theorique que dessinent les diverses réglementations, clairement ordonnée à la constitution d’un cadre où chaque jésuite puisse travailler selon des directives qui lui evident d’avoir à tout inventer dans chaque situation. Un telle codification de l’expérience antérieure était nécessaire pour faire face au travail considerable dû à la multiplication rapide des établissements” (“La distinction des fonctions et l’exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus”, in *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, 1995, p. 31). Hercule Rasiel da Silva tentando classificar a organização centralizada assente na autoridade pessoal do Geral e no princípio da obediência absoluta, *perinde ac cadaver*, apelida pela primeira vez a Companhia de Jesus como sendo a “Monarquia dos Iniguistas”, porque fundada por Inigo de Loyola (cf. Hercule Rasiel da Silva, *Histoire de l’admirable Don Inigo de Guipuzcoa*, La Haye, 1736).





onário de carácter proselitista, em que os meios mais controversos justificavam a prossecução dos fins transcendentais. Aqui os projectos e a vontade humana concitava-se numa simbiose perfeita com a vontade divina, que tudo unificava e explicava⁵⁵.

Assim sendo, a criação da Companhia de Jesus personifica, por um lado, a Reforma Católica e, por outro, a cultura renascentista⁵⁶. Distanciando-se das ordens tradicionais, a nova estrutura e ordenamento constitucional da Ordem inaciana não constitui propriamente uma ruptura com o monaquismo clássico. Apresenta-se antes como uma tentativa de síntese entre a tradição monástica e as novas correntes de espiritualidade e de reforma eclesiástica emergentes na modernidade. Neste esforço de síntese entre a tradição, a inovação e a reforma, os Jesuítas desenvolveram uma nova piedade perfilada para a acção. A sua reflexão teológico-antropológica professava uma valorização do indivíduo e da sua liberdade, do seu espírito crítico e da possibilidade do homem se capacitar e se aperfeiçoar pela aquisição de saber e de técnicas⁵⁷.

A concepção de vida religiosa subjacente a esta organização e regra de funcionamento de feição mais maleável (o que não veio a ser, como muitos pensaram, mais vulnerável, antes pelo contrário), orientou-se bastante em ordem a dar resposta aos novos desafios missionários decorrentes do chamado processo classicamente de “descompartimentação do mundo”⁵⁸. Este processo de longo alcance, efectuado na sequên-

⁵⁵ Cf. Eduardo Lourenço, “Portugal e os Jesuítas”, in *Oceanos*, n.º 12, Lisboa, 1992, p. 47.

⁵⁶ Maria de Deus Beites Manso, *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622. Aspectos da sua acção missionária e cultural*, vol. I, Évora, 1999, p. 78.

⁵⁷ O espírito de aventura marcou a acção dos Jesuítas desde a sua fundação. O desejo intenso de ousar ir mais longe, de contactar povos e culturas diferentes de qualquer parte da terra, especialmente de regiões longínquas, de transpor fronteiras tradicionalmente difíceis de contornar, por razões civilizacionais e políticas, expressa bem o modelo de homem renascentista idealizado pela cultura humanista que os missionários jesuítas souberam muito bem encarnar.

⁵⁸ Os Descobrimientos encetaram um processo histórico que a partir do dealbar da época moderna se veio a revelar contínuo e em crescendo até aos nossos dias, o pro-





cia das viagens marítimas dos Portugueses e Espanhóis, no século XV e XVI, teve como efeito, apontando para uma perspectiva de longo prazo, o que Bernard Vincent denominou sugestivamente o desenvolvimento do processo de “unification du Monde”⁵⁹, neste período, que podemos chamar da proto-globalização.

De facto, a Companhia de Jesus representou um avanço, em diversos aspectos, no seu esforço de actualização do monaquismo tradicional⁶⁰. Superava, com vantagem, as dificuldades decorrentes de um certo imobilismo das estruturas canónicas das ordens mendicantes e mais ainda das ordens monacais, as quais estavam condicionadas por uma série de obrigações comunitárias, rituais e hierárquicas que impediam uma resposta rápida (e até mais criativa) às exigências da nova evangelização de amplitude planetária. Os novos desafios para o proselitismo cristão obrigavam os missionários a posicionarem-se em várias frentes, em meios culturais tão diversos e diante de povos e territórios

cesso denominado por alguns historiadores, primeiro por Pierre Chaunu e depois por Pierre Léon, pela terminologia que se tornou clássica da “Descompartimentação do mundo” (Cf. Pierre Léon, *História e económica e social do mundo*, vol. 1, Lisboa, 1981, pp. 11-12). O historiador da missão do Japão, Oliveira e Costa, trabalhando muito com o conceito que esta terminologia encerra advoga que esta é “uma ideia-chave para compreender o verdadeiro enquadramento e importância da expansão portuguesa quatrocentista e quinhentista no contexto da história universal. Com efeito, as civilizações fechadas sobre si próprias, que em muitos casos tinham evoluído até então completamente isolados, começaram a contactar gradualmente umas com as outras até chegar aos sistemas de relações internacionais dos nossos dias, que designamos comumente por aldeia global”. J. Paulo A. Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998, p. 3. Ver também os estudos de Alain Milhou, “Découvertes et christianisation loitaine”, in *HC*, VII, pp. 521-616; e o estudo excelente de Luís Filipe Barreto, *Portugal, mensageiro do mundo renascentista. Problemas da cultura dos Descobrimentos*, Lisboa, 1989.

⁵⁹ Bernard Vincent, *1492. L'année admirable*, s.l., 1996, p. 149; e Idem, “Les univers des Gama e des Colomb”, in *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, Lisboa-Paris, XXXIX, 2000, pp. 3-8.

⁶⁰ Para uma visão evolutiva das Ordens religiosas ver v.g. Jesus Alvarez Gomes, *Historia de la vida religiosa*, 3 vols., Madrid, 1990.





tão distantes.

Não obstante, esta nova estrutura religiosa não se caracteriza tanto pela revolução do ideário de vida religiosa tradicional da Igreja, em termos teóricos, como na mudança da forma de estar, de se organizar e de viver esse compromisso radical com Cristo e com o seu Evangelho nas contingências da história e do tempo, pois a aparência revolucionária da Companhia de Jesus equaciona-se fundamentalmente em função de uma orientação prática. O que nem sempre foi compreendido como tal, mas foi visto antes, por alguns sectores da Igreja, com uma perversão ou uma deturpação da vida regular tradicional cristã:

“A feição nova, quase revolucionária, da Companhia de Jesus chocou os intelectuais da escola monástica tanto em Portugal com no estrangeiro (...). Os seus filiados foram alvo de campanhas e perseguições que se reflectiram no próprio processo de aprovação do instituto. As suas estruturas assentavam numa base activista e positiva. É deliberadamente uma piedade para a acção, uma piedade para a vida. Já se lhe chamou ‘uma espiritualidade do esforço’ – e não é esse, decerto, o seu traço menos saliente. Tal como a orgânica da Companhia amalgamou os sectores clássicos do monaquismo com as tendências dos institutos modernos, de modo a tornar viável a assunção cristã da sociedade civil, também a piedade inaciana supera as contradições do formalismo religioso e do idealismo erasmiano e greco-germânico, dirigindo-se imediatamente à formação dos homens chamados a viver no coração da vida”⁶¹.

No quadro institucional da Companhia, a vivência religiosa assente nos compromissos derivados da profissão dos votos e da prática da sua espiritualidade não são encarados como um fim em si mesmo, mas como um meio, o sustentáculo, a força mobilizadora e motivadora para apressar e tornar eficiente a realização do seu escopo de transformação do mundo. Este foi o ideal que lançou um grupo cada vez mais numeroso de homens na reeducação cristã da velha cristandade europeia e

⁶¹ José Sebastião da Silva Dias, *Correntes*, *op. cit.*, p. 170.





na conversão dos povos que ignoravam a doutrina de Cristo, operadas ao ritmo das viagens de exploração marítima e comercial⁶².

O sucesso expansionista da Companhia de Jesus enquanto ordem religiosa nova, explica-se, em parte, na linha do que já sugeriu a análise de Silva Dias, pela capacidade que teve de associar a visibilidade social de um enorme prestígio ao nível da santidade e do heroísmo, à modernidade cultural, integrando-se de forma empenhada no movimento de restauração católica, e acima de tudo pelo desenvolvimento e difusão de uma espiritualidade adaptada aos novos condicionalismos da sociedade⁶³.

Percursos do mito jesuíta a nível internacional

A acção e o modo de ser e estar dos Padres da Companhia vão rodeá-los de admiradores incondicionais e de benfeitores devotados, que eles procuram cativar e acarinhar nos centros mais influentes do poder. A Companhia de Jesus empenhar-se-á, empregando meios avultados, em publicitar a sua acção em particular junto das elites e centros políticos, culturais e religiosos da Europa, publicando os seus relatórios missionários, as suas cartas, promovendo a beatificação e reconhecimento dos seus santos e mártires ao mais alto nível junto das cúpulas eclesiásticas. Como ordem nova que era e, portanto, necessitada de uma afirmação efectiva no seio da própria Igreja e das sociedades onde desenvolvia a sua acção, não bastava trabalhar denodadamente nos territórios de missão ou nos seus colégios, ou angariar cada vez mais candidatos.

⁶² Sobre História dos Descobrimentos Portugueses ver v.g. Joel Serrão; A. H. Oliveira Marques, *Nova História da Expansão Portuguesa*, vol. VI, Lisboa, 1992.

⁶³ José Sebastião da Silva Dias, *Correntes...*, *op. cit.*, tomo I, p. 641.



O investimento na propaganda para formar uma opinião social, em geral, e das elites do poder, em particular, favorável à sua causa e ao seu modo de actuação tornou-se para a Companhia uma questão vital, pois a seguir à sua aprovação eclesiástica precisou de provar o que valia e de ser reconhecida e protegida como tal. Tanto mais que os seus inimigos, como o fizeram desde a sua formação uterina, nunca mais lhe deixaram de ladrar à porta, e cada vez mais intensamente. Estas operações de promoção e de produção de imagem, tenazmente levadas a cabo, registaram, no Outono de 1640, um momento exponencial com a publicação em Antuérpia de um enorme in-fólio encimado com o título *Imago primi saeculi societatis Jesu* (Reflexo ou imagem do primeiro século da Sociedade de Jesus)⁶⁴. Esta obra-prima tipográfica do editor Plantin (“ex officina Plantiniana B. Moreti), editada sob a direcção do Padre Bolland⁶⁵, historiador da Companhia e avatar da escola dos chamados ‘bolandistas’, constitui uma autêntica celebração dos primeiros cem anos da Ordem, que conta a história dos Jesuítas como tendo sido uma epopeia ao serviço do Evangelho, com laivos de algum triunfalismo⁶⁶.

Este esforço de publicitação e de construção de uma imagem, que tinha como destinatários um público admirador que tinha sido conquistado e ampliado ao longo dos anos, justifica-se em boa medida pela necessidade de contraminar o movimento cada vez maior dos seus críticos, mesmo de inimigos viscerais, que iam surgindo um pouco por todo o lado.

Logo a acompanhar os primeiros passos da Ordem, deparamo-nos com a oposição combativa contra o grupo fundador e o seu estilo de

⁶⁴ *Imago primi saeculi societatis Jesu a provincia Flandro-Belgica ejusdem Societatis representata*, Antuérpia, 1640. Ver também outras obras do mesmo teor, como a de Pierre Aubert, *Le mercure jesuit ou recueil de pieces concernant le progrès des Jesuites leurs écrits & differents*, Geneve, 1626-1630.

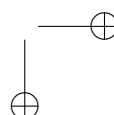
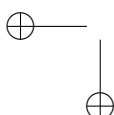
⁶⁵ E com a colaboração de Tollenario e de Henschenio.

⁶⁶ Cf. Marc Fumaroli, *Baroque et classicisme: l’imago primi seculi (1640) et ses adversaires*, Louvain, Louvain-la-neuve, 1986; e Francois Ribadeau Dumas, *Grandeur et misère des Jésuites*, Paris, 1994.



vida por parte de Agostinho Mainard⁶⁷ e dos seus partidários espanhóis em Roma, com as disputas do cardeal Ghinueci e dos seus apaunderados das Cúria Romana. A aprovação da Companhia de Jesus pela Santa Sé, apesar de ter sido um processo célere, tal não significa que tenha sido pacífico. Entre os cardeais se havia apoiantes incondicionais como Contarini, não deixou de causar estrondo o grupo de contraditores. Ghinueci, que tinha levantado problemas inicialmente, impôs como condição para dar o seu voto favorável a introdução de alterações na *Summa* estatutária (*Prima Societatis Jesu instituti summa*, elaborada por Inácio, Fabvre e Codure entre Julho e Agosto de 1539) proposta para a nova Ordem, que serviria de base para a bula de aprovação. A

⁶⁷ Este pregador que fazia lembrar Lutero, não tanto na crítica aos costumes laxistas e imorais do papado, mas na acentuação teológica do papel da justificação pela Graça em detrimento do valor sublinhado catolicamente das obras, tinha apoiantes devotados, em que se destacava um grupo de espanhóis de alta estirpe. Este grupo que conhecia bem o percurso de Inácio de Loyola, propalou boatos entre o povo de Roma e as elites eclesiásticas que este grupelho de “doutores parisienses” era constituído por bandidos, charlatões, cadastrados, e que o seu líder tinha sido intimado pela Inquisição e pelas autoridades seculares, sendo expulso e repellido de Alcalá, Paris e Veneza. No fundo, estes opositores tentaram inculcar a imagem de que estes lobos disfarçados de cordeiros eram heréticos e subvertores da Igreja. Foi de tal modo violenta a campanha promovida por estes opositores espanhóis que a opinião pública romana chegou a exigir que o grupo dos iniguista fosse queimado em auto-de-fé. O próprio Inácio de Loyola testemunha a hostilidade que representou este afrontamento da população romana que o fazia também recordar as tribulações passadas desde a sua conversão: “Durante oito meses, sofremos a mais rija contradição ou perseguição que nunca em nossa vida passámos. Não quero dizer que nos tenham maltrado em nossas pessoas ou citando-nos a juízo ou de alguma maneira, mas espalhando boatos pela multidão e chamando-nos nomes inauditos, nos tornavam suspeitos e odiosos ao povo e levantavam grande escândalo” (Carta de 19 de Dezembro de 1538, in *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Series prima – Epistolae et Instructiones, vol. I, Madrid, 1903-1911, p. 137). Esta guerra polémica desencadeada da parte do Pe. Mainard resultou do facto dos companheiros de Inácio terem tecido algumas críticas em torno do conteúdo doutrinário da sua parenética. Esta contenda em torno da teologia herética patente nos sermões do Pe. Mainard acabou por ser dirimida a favor dos Jesuítas por parecer dado em foro judicial e confirmado pelo Papa Paulo III.



facção mais radical liderada pelo cardeal Giudiccioni opôs-se categoricamente a esta pretendida instituição de uma ordem nova, devido à sua opinião desfavorável em relação ao papel das ordens na Igreja. Este cardeal estava convencido, de facto, de que a maioria das vicissitudes e problemas que enfermavam a Igreja Católica decorriam da proliferação de ordens religiosas⁶⁸. Não obstante estas oponentes, a ordem acabou por ser aprovada de acordo com o desejo dos seus fundadores, e talvez não foi de somenos importância no debelar das oposições internas da Cúria, o apoio de figuras poderosas como D. João III de Portugal, do senhor feudal, Hercule d'Este, e de Margarida de Áustria, chamada a Madame, casada com Ottavio Farnese, neto do Papa⁶⁹.

Mas com mais expressão e de maior repercussão foram as investidas e a acção combativa de Melchior Cano⁷⁰, iminente teólogo domini-

⁶⁸ Havia, desde há muito tempo, uma corrente de hostilidade ao nascimento de novas ordens religiosas na Igreja. O que é inédito no antijesuitismo, como já referimos, e que o diferencia, por exemplo, do efémero anti-franciscanismo ou do anti-domicanismo (este não tão efémero em razão da ligação dos Dominicanos à Inquisição) é a sua intensidade e persistência no tempo, assim como a dimensão e amplitude do movimento cultural que ele gera. Apesar desta forte corrente de oposição à fundação de novas ordens radicada na Santa Sé, foram criadas e aprovadas, entre 1524 e 1621, oito novas ordens de clérigos regulares.

⁶⁹ Cf. Jean Lacouture, *op. cit.*, vol. 1, pp. 99-100.

⁷⁰ Este professor de Salamanca procurou fazer com que os Jesuítas fossem cúmplices do iluminismo místico que grassava na Península Ibérica. A opinião de Cano contra os Jesuítas subiu em crescendo desde 1542, atingindo o grau mais acentuado em 1555. Quando escreve a sua obra *De locis theologicis* não deixa de referir-se-lhes indirectamente, ao falar das “pessoas que, manejando e citando todos os dias Baptista de Crema, Henrique Herp, João Tulero e outros da mesma farinha, não percebem os seus erros, o seu espírito e a sua intenção” (Melchior Cano, *De locis theologicis*, Salamanca, 1563, vol. I, cap. 10, p. 442; cf. Idem, *Tratado de la victoria de si mesmo y ansi mismo una institucion de fray Domingo de Sito a loor del nombre de Dios*, Toledo, 1551; e Juan Belda Plans, *Los lugares teologicos de Melchior Cano en los comentarios a la ‘Suma’*, Pamplona, 1982).

Devemos, todavia, notar que a hostilidade de Frei Cano contra os Jesuítas não é uma questão meramente pessoal, mas reflecte o ambiente que vigorava no meio inquisitorial espanhol, como nos meios conservadores de Roma. Os alertas em relação à Companhia de Jesus podem ser detectados mesmo no círculo da corte de Carlos V,



cano, que no Concílio de Trento e em Salamanca se tornou a primeira grande face da oposição aos Jesuítas, combatendo-os sem descanso. As suas apreciações, ou melhor, as suas depreciações que atingiram foros proféticos, vão ser citados e recitados pelos antijesuítas ao longo de mais de três séculos. Por isso, este prelado espanhol deve ser contado como um dos primeiros, senão mesmo o primeiro grande ideólogo do antijesuitismo nascente⁷¹.

A Companhia tinha entrado em Espanha através de uma carta de apresentação do soberano português, no dia 17 de Março de 1545, levada à corte de Filipe II pelos Jesuítas António Araoz e Pedro Fabre. Nesta altura já pululava muita confusão a respeito da denominação dos Padres Jesuítas e da natureza da sua ordem. Contava o Pe. Araoz que “alguns nos chamam os iniguistas, outros papistas, outros apóstolos, outros teatinos e reformados”⁷². Mas mais grave do que esta confusão foi o embate crítico que algumas personalidades célebres protagonizaram. Embora os Jesuítas tivessem angariado a simpatia de importantes personalidades da cena sociopolítica do tempo, como foi o caso, desde logo, do duque de Gandia, os opositores que se levantam contra eles não foram de menos peso, como foi o caso de Juan Martinez Siliceo, recém-nomeado arcebispo de Toledo e Primaz de Espanha, que desconfiava destes apóstolos, chegando ao ponto de qualificá-los de heréticos e de emitir uma proibição que os impedia de pregar e administrar os sacramentos na sua diocese.

Em Espanha, como um pouco por todo o lado, os Padres da Companhia, encontram tanto os seus melhores recomendadores como os seus mais apaixonados e radicais opositores. Por exemplo, se em Sa-

não faltando pregadores que apodassem os Jesuítas de inovadores perigosos e hipócritas que iriam ter o mesmo destino dos hereges alemães (cf. Caballero, *Historia de Carlos V*, pp. 830-833). Boehmer refere na sua história dos Jesuítas que “trois puissances s’opposaient à la marche victorieuse des Jésuites: la royauté espagnole, le haute clergé, les Dominicains” (H. Boehmer, *Les Jésuites*, Introd. e notes par Gabriel Menod, Paris, 1910, p. 87).

⁷¹ Cf. Jean Lacouture, *op. cit.*, pp. 122-123 e 195.

⁷² Apud António Astrain, *op. cit.*, tomo II, pp. 247-248.



raçoça, receberam o apoio sincero do prior dos Dominicanos, tiveram como críticos mais acérrimos uma série de religiosos de hábito carmelita, franciscano e agostinho, acrescentando ainda alguns membros do clero secular.

Mas foi em Salamanca que os Jesuítas sofreram o pior revés até então experimentado. O cardeal Francisco de Mendonza, Bispo da Cúria, insistiu muito com o fundador dos Jesuítas para que promovesse a abertura de um colégio da Companhia junto da mais antiga universidade de Espanha. Foi precisamente aqui onde os educadores jesuítas foram mais mal recebidos em toda a Península Ibérica, tendo sido a oposição liderada por Melchior Cano que alimentava a convicção de que estes auto-denominados companheiros de Jesus eram sim os verdadeiros percursores do Anticristo. Este teólogo dominicano lançou a suspeita sobre o comportamento sócio-pastoral dos iniguistas, duvidou da autenticidade do seu Instituto enquanto ordem religiosa, questionou severamente a ortodoxia da sua doutrina, como já tinha feito em Trento atacando Laynez⁷³. Frei Cano pregou na Quaresma de 1548 um virulento sermão de sabor apocalíptico no púlpito da universidade. Temendo, de forma delirante, a aproximação do fim dos tempos, elege como uma das pragas da Cristandade a visão curta de alguns preladados que com o intuito mesquinho de agradar a algumas almas piedosas davam a sua caução para o estabelecimento de novas ordens que não observam normas rígidas à maneira tradicional. E concretiza, visando directamente o girofilismo dos Jesuítas, vituperando as ordens, cujos membros andam para a frente e para trás nas ruas como qualquer pessoa. Ordens que albergam pessoas relaxadas, que não trabalham, que não são intransigentes, que não procuram a mortificação do corpo, que procuram permissão para dizerem as suas orações à margem do *Breviário Romano*⁷⁴. Acrescenta a estas invectivas a acusação de hipocrisia e lança um aviso profético, em que afirma condicionalmente que se es-

⁷³ Diogo Laynez participou como perito no Concílio de Trento entre Agosto de 1562 e finais de de 1563.

⁷⁴ *Ibidem*, tomo I, lib. II, cap. VIII, e tomo II, cap. V, lib I.



tes homens continuassem a ser tolerados, tudo o que era sagrado seria arruinado, enfeitado, desacreditado e conduzido até às portas do inferno pelos Jesuítas. Além disto, insinuou gravemente uma suspeita moral contra estes, ao referir-se maliciosamente àqueles homens que “Prennent plaisir aux entretiens familiers avec les femmes pieuses et vont fréquemment chez elles sous le prétexte de les convertir, de leur venir en aide ou de les guider vers une vie plus parfaite”⁷⁵.

Estas primeiras críticas gravíssimas contra os Jesuítas, inscrevem-se num dos paradigmas mais extremos que tipificaram as diversas acusações feitas contra a Ordem: o paradigma apocalíptico. O uso de figuras simbólicas do último livro da Bíblia, interpretadas normalmente para anunciar a chegada do fim dos tempos e das catástrofes a este inerentes que afectariam a Igreja e a Humanidade em geral, tempo escatológico que deveria ser precedido por uma degeneração moral dos homens e das instituições sem precedentes⁷⁶.

Entretanto um confrade de Frei Melchior, Frei Teófilo apressa-se a apresentar queixa à Inquisição, sob o controlo da Ordem Dominicana, em que acusava “os padres que se dizem da ‘Companhia de Jesus’, a quem também chamam ‘reformistas, iluminados ou inicianos’, que teriam infligido às senhoras Joana e Constança Conti uma vergonha pública, espalhando com a sua tagalerice os segredos da confissão”⁷⁷. Recorde-se que por esta altura tinha-se levantado uma enorme celeuma a propósito da casa de Santa Marta, fundada na cidade papal para acolher as raparigas arrependidas, em especial as ‘Onorate Cortegiane’ (dignas cortesãs) que tinham caído na prostituição e no adultério. O

⁷⁵ Apud Hugo Rahner, *Ignace de Loyola et les Femmes de son temps*, Paris, 1964, p. 31; cf. Tacchi Venturi, *op. cit.*, tomo I, vol. 2, pp. 278-286; e Epist. Mixt. V, 665.

⁷⁶ Sobre a temática do fim dos tempos ver, entre muitas outras, as seguintes obras: Stephan Jay Gould, *et alii*, *O fim dos tempos*, Lisboa, 1999; Hillel Schwartz, *Os Finais de Século*, Lisboa, 1992; Jean-Paul Clibert, *História do Fim do Mundo*, Mem Martins, 1995; José Eduardo Franco e José Manuel Fernandes, *O mito do milénio*, Lisboa, 1999; e *Fin(s) de siècle(s): Actes du Colloque tenu le mars 1998 à l’université Jean Moulin-Lyon*, Paris, 1999.

⁷⁷ Apud Hugo Rahner, *op. cit.*



projecto dos Jesuítas de limpar Roma de todas as mulheres adúlteras levou Frei Barbon a denunciá-los não já à Inquisição, mas ao próprio Papa. Loyola chegou a escrever que o franciscano Frei Barbon tinha julgado duramente os Jesuítas, asseverando que “todos os Jesuítas de Perpignan a Sevilha merecem a fogueira”⁷⁸. Estas denúncias levaram Inácio de Loyola a recuar e a tomar medidas severas para redefinir as relações entre os membros da Companhia e o universo feminino.

Para afrontar estes críticos dominicanos que estavam a inocular um veneno que poderia vir a ser mortal para a imagem da Companhia, Inácio de Loyola teve de usar de influência junto da família Conti para conseguir que a queixa fosse retirada, e recorreu também a Paulo III, à rainha Joana de Portugal e ao Mestre Geral da Ordem dominicana, os quais lhe exararam cartas e declarações em que manifestavam o seu total apoio ao prosseguimento do trabalho da Companhia de Jesus. Entretanto Melchior Cano foi nomeado Bispo de Canárias. E alguns alvitram que tal nomeação se deveu às “maquinações” dos Jesuítas a fim de afastá-lo de Espanha e assim levar para longe aquela voz crítica, retirando aos antijesuítas espanhóis a liderança no terreno de um protagonista prestigiado⁷⁹. Certo é que depois desta nomeação o movimento antijesuíta em Espanha perdeu alguma força, reacendendo-se vigorosamente cerca de meio século mais tarde quando os Jesuítas e Dominicanos se voltarem a confrontar por causa das divergências em torno da doutrina da Graça, disputa que se prolongará durante cerca de dois séculos⁸⁰.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 37.

⁷⁹ Cf. António Astraín, *op. cit.*, cap. 8; e Ludwing von Pastor, *The History of the Popes*, vol. 13, London-Sth Louis, 1898-1953, pp. 92-95.

⁸⁰ A virulência das críticas à Companhia de Jesus e à sua produção teológica é reveladora de uma sociedade que via na novidade, na criatividade, especialmente vinda de uma instituição religiosa, um perigo, e mais ainda uma perversão, típica de uma mentalidade fechada que caracterizava em muitos aspectos a sociedade típica do modelo de cristandade. As determinações disciplinizadoras e ortodoxizantes de Trento ainda acentuaram mais, no universo eclesiástico e em torno da realidade que ele influía, esta tendência redutora e restritiva. Em parte, os Jesuítas tornaram-se vítimas de uma Igreja pós-tridentina que eles ajudaram a criar.



Outra figura emblemática que se destacou na Europa do século XVI pela sua luta contra os Jesuítas foi o advogado Étienne Pasquier, considerado o fundador da *Lenda Negra* dos Jesuítas por Jean Lacouture⁸¹. Convém notar desde logo que o antijesuitismo francês revestiu-se, inicialmente, a partir do dominicano Jean Benoît⁸² e passando por António Arnaud, de uma espécie de legitimação de pendor predominantemente jurídico e dominado pela questão educativa. A guerra aos Jesuítas foi normalmente encabeçada por lentes da universidade, por advogados, membros do parlamento e magistrados. A entrada da Companhia de Jesus em França não foi pacífica. Apesar do rei Henrique II, por influência do Cardeal de Lorena, ter autorizado por escrito a abertura de um colégio em Paris em 1550, o Parlamento que deveria dar o seu aval entrepôs dificuldades, exigindo até o direito de examinar as bulas pontifícias que autorizavam a nova ‘religião’ dos Jesuítas.

O debate foi longo e encarniçado. Os Jesuítas já intensamente rotulados de *papistissimi*, pela sua obediência incondicional ao Papa, não agradavam à Igreja francesa que labutava ciosamente por garantir os seus direitos e a sua autonomia crescente. Por seu lado, a Companhia de Jesus fundada por um espanhol e povoada por uma larga maioria de membros de origem castelhana não se tornava muito simpática a uma nação marcada pela hostilidade contra o país vizinho. Isto sem falar do conflito crescente entre protestantes e católicos que se agudizava nas terras gaulesas.

⁸¹ Cf. Jean Lacouture, *op. cit.*, vol. 1, p. 213 e ss.

⁸² Em nome da Faculdade de Teologia da Sorbone Frei Benoît emitiu um parecer fulminante redigido em Latim, a 1 de Dezembro de 1554, contra a presença da Companhia de Jesus. Sublinha neste parecer que a Sociedade de Jesus representava, pelas liberdades dadas aos seus membros, violando as regras tradicionais da vida monástica, por admitir candidatos de diversas categorias sociais, de criminosos e homens de má fama, uma desonra para o estado regular e um perigo para a pureza da Fé da Igreja e motivadora, no futuro, de perturbações e confusões sem número (cf. *Ibidem*, p. 228 e ss.). Esta hostilidade foi depois corroborada superlativamente por Eustache du Bellay, Bispo de Paris, que acusou esta organização religiosa de por em causa o poder dos Bispos, ser ofensora dos direitos do Papa e desestabilizadora da Igreja de França, pondo em causa as suas prerrogativas e privilégios.



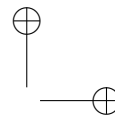
Os Jesuítas serão apanhados neste fogo cruzado que prejudicou a sua instalação pacífica num dos países mais cultos da Europa, onde a sua ordem tinha na realidade germinado. Todavia, apesar da oposição irreductível do Parlamento e da Universidade, o favor da rainha regente, Catarina de Médicis, e de alguma nobreza permitiu que os Jesuítas fundassem o seu primeiro colégio em Paris, em 1562, o chamado Colégio de Clermont. Esta fundação foi devida, em grande medida, ao acolhimento e protecção do Guilherme du Prat, que tinha travado conhecimento com os Jesuítas no Concílio de Trento e ganhado admiração por esta ordem emergente⁸³.

Mas a Universidade de Paris não baixou os braços. O ensino que os Jesuítas ministravam levantava questões sérias, tanto mais que eles arvoravam os privilégios garantidos pelo Papa de poderem conceder graus académicos independentemente da tutela e exame da Universidade, bem como de só prestarem contas a Roma em termos de jurisdição suprema, além de concorrerem vantajosamente com a Universidade, por, diferentemente desta, ministrarem um ensino de carácter gratuito.

Étienne Pasquier⁸⁴ foi escolhido para defender a causa da universidade em Tribunal contra os advogados da Companhia de Jesus, Tournour e Versoris. Pasquier ganhou celebridade neste processo, dado que

⁸³ Sobre a problemática da implantação da Companhia de Jesus em França, ver Henri Fouquery, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-1762)*, vol. I, Paris, 1910, p. 163 e ss.; J.-M.-S. Orliac, *Histoire de la Compagnie de Jésus depuis sa fondation jusqu'à nous jours*, vol. I, Paris, 1862; e Jean-Claude Dhôtel, *Histoire des Jésuites en France*, [Paris], 1991.

⁸⁴ Étienne Pasquier nasceu em Paris em 1520 e morreu na mesma cidade em 1605, celebrou-se pelo requisitório judicial e pelos consequentes escritos publicados contra a Companhia de Jesus, bem como pelos versos que fizera a uma pulga que vira no seio da menina de Desroches, que muita fama alcançaram em França, Espanha e Itália e deram origem a muitos outros versos sobre o assunto. Cf. Edme-François Wilfrid de la Loge d'Ausson, *Conférence Domat. Notice sur Étienne Pasquier, son époque et ses ouvrages*, Paris, 1855; e Paul Bouteiller (ed.), *Recueil de documents sur la vie et l'œuvre d'Étienne Pasquier, avocat, poète et historien, 1529-1615*, Paris, 1991.

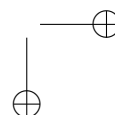


conseguiu vencer a causa da não permissão dos Jesuítas se agregarem à Universidade, nem do seu ensino ser reconhecido por esta, embora não conseguisse, pelo menos naquele momento, que estes religiosos-educadores fossem banidos de França, nem sequer proibidos de ensinar, como já tinha exigido em 1562 o Barão des Andrets.

A aversão exacerbada que Pasquier (que tinha ligações com os sectores calvinistas e a Charles de Moulin) alimentou contra os iniguistas levou-o à elaboração de uma das obras-primas do género literário satírico escrito em língua francesa⁸⁵. *O Catecismo dos Jesuítas* publicado em 1602 é, com efeito, a primeira grande obra fundadora do mito jesuíta em termos internacionais, fazendo de Pasquier um dos maiores ferrabrás dos Padres da Companhia da história do antijesuitismo. Este *Catecismo* divulgado primeiramente em França, vai depois sobrepujar as suas fronteiras, sendo traduzido em sete línguas, internacionalizando assim o leque largo de razões pelas quais os Padres da Companhia deveriam ser detestados e perseguidos⁸⁶.

⁸⁵ Cf. Gustavo Lanson, *Histoire de la littérature française*, 8.^a ed., Paris, 1903, p. 296.

⁸⁶ Recorde-se que no final de Quinhentos, mais propriamente em 1594, a Companhia de Jesus foi alvo de uma fortíssima suspeita que vai marcar de maneira indelével a sua “factologia simbólica”, uma factologia carregada de imaginário. Os filhos de Loyolas foram envolvidos na tentativa de assassinato de Henrique IV. Desta tremenda suspeita resultou a proibição do exercício de qualquer actividade em França por parte da Companhia de Jesus. Roland Mousnier acentuou o carácter simbólico desta acusação, acusação que avaliou como sendo infundada. Esta era apenas fundada numa ardilosa construção imaginária que os inimigos da Companhia vinham erguendo. Define concretamente esta construção imagiológica como “um mito de duplicidade, de intrigas tortuosas, de fraudes e de crueldades” (Roland Mousnier, *L’assassinat de Henri IV*, Paris, 1964, p. 212). Mais tarde, no ano de 1603, foi assinado um acordo que dava a possibilidade dos Jesuítas regressarem a França, mediante as condições do provincial ser sempre de origem francesa, dos jesuítas jurarem fidelidade ao Rei e de um membro desta Ordem residir permanentemente na Corte. Embora estas condicionantes fossem contrárias ao espírito legislativo da Companhia, o Geral e o Papa viram-se obrigados a aceitar esta via de compromisso, por conselho insistente do Provincial francês, o Pe. Pierre Cotton, como única possibilidade de reintroduzir a Ordem de Loyola em França, com aconteceu de facto.





Etiènne Pasquier estabelece uma espécie de matriz onde é definida e sistematizada, em grande medida, argumentação mestra do antijesuítismo passado e futuro. Inventa o chamado jesuíta de casaca, ou o jesuíta secreto ou disfarçado, que espalhou fama em França. Põe em causa a natureza da Ordem, qualificando-a como sendo uma Ordem hermafrodita, por se distanciar dos institutos regulares clássicos, sem ser, todavia, uma instituição secular. Denuncia a sua hipocrisia, a sua ambição de poder, a sua falsa pobreza, o seu carácter secretista que rodeia a sua organização e acção, a sua perigosa acumulação de riqueza pela captação de heranças. Esgrime contra a usurpação que, na óptica francesa, constituía a sua obediência a um poder transnacional. . . , mas, profetiza Pasquier que essa suspeita fidelidade acabaria por ser a ruína do próprio papado⁸⁷.

Curiosamente, como veremos em muitos outros casos, os antijesuítas acabam por tirar ilações proféticas sobre o futuro da Igreja e da sociedade, tão forte era a exacerbação, quase delirante, que a peculiaridade da nova ordem causava, de tal modo que transformava os seus opositores numa espécie de visionários apocalípticos. É ainda interessante notar que o catecismo conclui com um *Pai Nosso* e uma *Avé Maria* antijesuítica, como convém necessariamente a um catecismo. O que acrescentado ao carácter profético que a ideologia antijesuítica vinha assumindo desde Melchior Cano, dá ao antijesuítismo uma espécie de dimensão religiosa, implicando um certa crença no mal que os Jesuítas representam, extravasando assim as fronteiras do racional.

Discreteia o advogado francês também sobre a acção dos Jesuítas em Portugal, acusando-os fantasticamente de terem induzido o rei D. Sebastião⁸⁸, de quem eram confessores, a publicar uma lei que

⁸⁷ Cf. Etiènne Pasquier, *Le catecismo des Jesuites ou le mystère de leur doctrine, mesme selon la croyance de l'Eglise Romanaine*, A Villefranche, 1677, passim.

⁸⁸ Sobre a problemática do reinado de D. Sebastião e da crise sucessória que com ele se abriu ver Francisco de Sales Loureiro, “D. Sebastião e Alcácer Quibir”, in José Hermano Saraiva (dir.), *História de Portugal*, vol. 4, Lisboa, 1982, pp. 127-160; e Carlos Margaça Veiga, *O Poder e os Poderes na Crise Sucessória Portuguesa (1578-1581)*, Lisboa, 1999.





determinava que só os membros da Companhia fossem eleitores e elegíveis para o trono português. Traduz, no fundo, de forma hiperbólica a fama espalhada internacionalmente pelos antijesuítas de que os Padres da Companhia se tinham apoderado do ânimo do rei e das rédeas do reino de Portugal⁸⁹.

Deprecia também a vaidade, a astúcia e o atrevimento dos Jesuítas em se terem feito passar por apóstolos em Coimbra e em Lisboa:

“Celuy a vrayment grand tort qui revoque en doute leur société de Jesus: car il faut necessairement qu’en leur Compagnie y ait un Jesus, puis que nous trouvons avoir eu des Apostres, e qu’encores pour l’ajourd’huy il y en a au Royaume de Portugal. Impietè certes qui fait ponte a nostre Eglise Catholique, Apostolique, Romaine. Que sous ombre d’une obeissance fardée, qu’ils dissent porter au S. Siege, nous permettions que ces affards ayent pris le nom d’Apostres, non seulement au Portugal, mais aussi en plusieurs villes des Indes, qui sont de son’obeissance. Cette Histoire, bien que hondeuse, si merite-elle d’estre entendue & cogneüe par tous les gens de bien, afin qu’ils sçachent que les Jesuites n’ont espargné aucunes impostures pour s’avantager de reputation aux despens de la vraye Eglise de Dieu”⁹⁰.

⁸⁹ O tema da influência nefasta dos Jesuítas junto de D. Sebastião começou a funcionar como um exemplo paradigmático frequentemente alegado pelos antijesuítas para denegrir a Companhia, assim como o carácter e o sentido da acção dos seus membros. Por exemplo, autores, nomeadamente protestantes, como Lucas Onisander acusam os Jesuítas de terem preparado pacientemente a derrota de D. Sebastião em Alcácer-Quibir e de terem vendido depois Portugal a Filipe II, assim como facilmente os responsabilizam por terem sido os instigadores do morticínio protestante em França no dia de São Bartolomeu, que também se veio a tornar um caso paradigmático do requisitório antijesuítico. Cf. Alexandre Brou, *Les Jésuites...*, *op. cit.*, p. 40.

⁹⁰ Étienne Pasquier, *op. cit.*, p. 58. Ver também a edição de 1602 para verificarmos a interessante evolução do subtítulo. É de notar que o subtítulo da edição de 1677 regista uma evolução no sentido da classificação da doutrina dos Jesuítas no âmbito do misterioso, o que apela mais para a crescente figuração mítica registada em torno da Companhia de Jesus (Idem, *Le catecisme des Jesuites examen de leur doctrine*, Vil-



Esta passagem é bem indicadora de que a má fama dos Jesuítas espalhada pelos seus críticos circulava internacionalmente. Sabia-se em França das opiniões negativas sobre a actuação dos Padres da Companhia em Portugal, como se saberá em Portugal da crítica à sua actuação em França, ou noutros países.

Pelo mesmo período, tanto em Inglaterra, como na Alemanha, apareceram também diversos antijesuítas, em particular no meio protestante, não mais benignos na apreciação do carácter e do papel dos membros desta ordem-alvo. O que é revelador de que durante o século XVI a expansão dos Jesuítas desencadeou uma espécie de histeria crítica da parte dos seus inimigos e concorrentes nas suas áreas de actuação e de interesse. Eles começam, nesta fase, a ser colocados, sem cedências, do lado negro da história, elevados a autênticas vedetas do mal, acusados de serem envenenadores de almas, instigadores de paixões públicas, usurpadores do nome de Jesus, corruptores da juventude, subvertedores da autoridade episcopal, além de ostentarem um orgulho e uma vaidade desmesurada, de tal modo que o arcebispo de Dublin chegou a considerá-los mais perigosos que Martinho Lutero e “piores que os Judeus”⁹¹.

No combate acérrimo dos protestantes contra a Igreja Católica, os Jesuítas foram eleitos como os alvos privilegiados a abater, em virtude do seu protagonismo, da sua eficácia e de algum sucesso na realização do programa de contra-reforma pós-tridentina, que os tornavam irri-

lefranche, 1602. Para uma edição crítica contemporânea da autoria de Claude Sutto (ed.), *Catéchisme des Jésuites*, Sherbrooke, 1982). Recorde-se que outros escritores continuaram quase ininterruptamente a tradição antijesuítica neste período, entre os quais podemos destacar o poeta francês Teófilo Viaud e as suas sátiras que punham a ridículo os Jesuítas (cf. Théophile Viaud, *Le Parnasse des poètes ou recueil des vers picquans et gaillards de nostre temps, satyriques*, s.l., 1625); e o italiano Fray Paulo de Sarpi que em Londres publica, em 1613 sob pseudónimo, a *História do Concílio de Trento*, em que tece apreciações muito desfavoráveis em relação à acção dos Jesuítas. Esta obra conheceu variadíssimas edições, entre as quais esta publicada no século XVIII: Fray Paolo Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, Amsterdam, 1751.

⁹¹ Sobre o antijesuitismo nas Ilhas Britânicas ver Alexandre Brou, *Les Jésuites*, op. cit., p. 482 e ss.

tantes quer para os luteranos, quer para os calvinistas, ou ainda para os anglicanos.

Na Alemanha um livro publicado em 1593, no terreno das controvérsias com os Protestantes⁹², ultrapassou todas as medidas, trans-

⁹² Recorde-se que a denominação de *Jesuítas* que entretanto foi vulgarizada e adoptada para designar os religiosos da Companhia de Jesus, começou por ser usada em sentido pejorativo pelos luteranos alemães para apelidar estes seus adversários por excelência, particularmente contra Canisius, o cognominado ‘martelo dos heréticos’. Não se tratou propriamente de uma invenção, mas de uma readaptação específica aos Padres da Companhia, para efeitos polémicos, de um termo que desde a Idade Média vinha carregado com uma significação, em geral, depreciativa. Jesuíta era um vocábulo utilizado para designar por antífrase os hipócritas, os que ostentavam uma falsa piedade, no fundo, era o sinónimo daquela outra palavra que veio a ganhar um sentido pejorativo no quadro da história do cristianismo, o nome de fariseu. Por seu lado, o nome Jesuíta na tradição de nomeação que vinha da Idade Média, era também usado para apelidar os heréticos. Este sentido axial do nome para designar a falsidade de uma prática cristã já tinha sido codificado nos penitenciários, como se pode constatar no *Confessional de Gottschalk Rosemund*, Anvers, 1519, onde se estabelece: “Praetermin verbum Dei docere, etc. ob quonmdam derisorum obloquutionem qui dicerent me esse pharisaeum, iesuitam, hypocritam, beginan”. Ver também Ludolphe de Saxe, *Vida Jesu Christi*, Venise, 1568, Pars I, cap. 10; e J. Brucker, *Calvin, les Jésuites et M. Sabatier*, tomo II, p. 511 e ss. Embora em alguns casos se encontre o uso desta designação em sentido positivo, isto é, não pejorativo, para designar um autêntico seguidor de Jesus Cristo. No tempo de Santo Inácio de Loyola o substantivo jesuíta não era ainda usado dentro da sua ordem para designar os seus religiosos. O fundador costumava chamar os seus correligionários de ordem de *compañeros*, de *nosotros*, de *los de la Compañia*, e não Jesuítas. Na última fase do Concílio de Trento, aparece-nos já a adopção desta forma de nomeação, pois Diego Laynez, que sucedeu como Padre Geral ao fundador dos Jesuítas, é aí apresentado como *generalis jesuitarum*. E a partir de então o próprio nome Jesuíta passa a encerrar em si mesmo, em termos semânticos, a clivagem cada vez mais acentuada da dupla visão dos religiosos inacianos, na utilização que é feita desta designação ora na sua acepção positiva ou negativa, conforme a perspectiva, a do filojesuitismo ou a do antijesuitismo. Ora o termo Jesuíta passa a significar, para uns, o religioso excelente, o missionário intrépido, o padre dedicado, o apóstolo zeloso, o pastor eficaz, o educador sábio. Para outros, o parasita, o térmita, o usurpador do nome sagrado de Jesus, o ambicioso, o dissimulado, o cúpido, o fariseu, o ser mais adstringente que existe à face da terra. Ainda que o termo Jesuíta tenha sido adoptado e vulgarizado mesmo dentro da própria Companhia para designar os seus religiosos, só em 1995 na XXXIV Congregação Geral é que o vocá-

pondo a fronteira do insulto e da vexação. Esta obra acintosa ostentava o título de *Historia Ordinis Jesuitici*⁹³ e figurava os Jesuítas com epítetos e metáforas pouco lisonjeiras de “assassinos”, “ferozes javalis”, “ladrões”, “traidores”, “serpentes”, “víboras”, “cabras nojentas” e “porcos repugnantes”⁹⁴. O livro acusa os Jesuítas de recorrerem à tortura como um dos métodos pedagógicos mais frequentes. Esta obra diaboliza totalmente a Ordem de Santo Inácio quer no presente, quer enfermado-a de satanismo na sua génese institucional. Segundo esta anti-história da *História da Ordem dos Jesuítas*, as regras e as constituições que regem esta instituição nada tinham a ver com a doutrina de Cristo e os Jesuítas não teriam nenhum outro objectivo que desonrar o nome de Cristo e substituírem-se ao próprio Deus e à Igreja, sendo o Papa não mais do que uma marionete nas suas mãos para atingirem o seu intento satânico. Tudo isto é explicado à luz de uma causalidade diabólica na linha da hermenêutica poliakoviana.

Este panfleto faz a acusação espectacular de que a fundação da Companhia de Jesus teria sido realizada pelas artes do próprio Satã, pois este teria sido alegadamente o verdadeiro mestre espiritual de Inácio de Loyola. Assim sendo, este livro facilmente identifica nesta Ordem um carácter apocalíptico. Apresenta os Jesuítas como os adoradores do Anticristo, sendo eles a própria encarnação da Besta profetizada para os tempos escatológicos pelo livro do Apocalipse de S. João⁹⁵,

bulu foi utilizado nos textos legislativos produzidos por este órgão máximo da Ordem de Santo Inácio. Cf. Companhia de Jesus, *Congregação Geral XXXIV. Selecção de textos*, Lisboa, 1996, passim.

⁹³ Esta obra panfletária foi atribuída pelo seu editor, o teólogo protestante Polycarpe Leiser, a um antigo noviço da Companhia de Jesus. É um livro de referência para o antijesuítismo protestante alemão e não só, pois inspirará uma série de outras obras panfletárias antijesuíticas que se lhe sucederão como foi o caso de *Jesuiticum Jejunium* e o *Miroir des Jésuites*.

⁹⁴ Cf. Alexandre Brou, *Les Jésuites...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 41-42; e ver também A. Lynn Martin, “The Jesuit Mystique”, in *Sixteenth Century Journal*, I, Abril, 1973, pp. 31-40; e Enrico Borgianelli, *Discorso nell’antica, e moderna gesuitofobia...*, Napoli, 1850.

⁹⁵ Cf. Ap 13.



que tinha gravado na sua testa o terrível e misterioso número de 666, que geralmente era identificado na época com o Império Otomano⁹⁶. Verifica-se aqui uma deslocação da visão bestial apocalíptica da ameaça Turca para os Jesuítas. Pois, os próprios Jesuítas são aqui dados como sendo mais ferozes que os mesmos Turcos⁹⁷.

O coro de vozes críticas contra a Companhia crescia proporcionalmente à sua expansão e sucessos. Todavia, esta crescente oposição não impediu que os Jesuítas ampliassem os seus campos de acção e se consolidassem como ordem prestigiada e influente no seio da Igreja e dos Estados. Com efeito, a sua ascensão foi verdadeiramente espectacular durante o século XVI, tornando-se o instrumento da Santa Sé que ganhou mais visibilidade no processo da Reforma Católica. Os inicianos obtiveram a liderança da educação das elites masculinas europeias e ergueram “uma das mais profícuas empresas missionárias da Igreja” desde a Modernidade. Tudo isto foi acompanhado por um fulgurante crescimento numérico e expansão institucional da Companhia durante os primeiros cinco generalatos até à morte de Aquaviva em 1615⁹⁸.

⁹⁶ Este tipo de formulações e de medos apocalípticos não era um caso isolado na época, antes foi uma marca característica da mentalidade moderna. O protestantismo nascente foi muito permeável ao apocaliptismo, sendo a própria Reforma Protestante associada até mesmo por alguns dos seus mentores como Martinho Lutero e Filipe Melanchthon a crenças milenaristas. Nesta ambiência facilmente o Papado e, neste caso, os Jesuítas foram figurados senão muitas vezes como o próprio Anticristo, com a própria besta do capítulo 13 do *Apocalipse*. Sobre o apocaliptismo e o milenarismo protestante ver Robin Bruce Barnes, *Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford, 1987; G. J. R. Parry, *A Protestant vision: William Harrison and the Reformation of Elizabeth England*, Cambridge, 1987; e Albert-Marie Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calviniste*, Paris, 1957. Para uma contextualização historiográfica da Reforma Protestante ver J.-M. Mayeur *et alii* (dir.), *op. cit.*, vol. 7 – *De la Réforme à la Reformation (1450-1530)*.

⁹⁷ Cf. *História Ordinis Jesuitici*, s.l., 1593, *passim*. Esta obra polémica foi refutada, ponto por ponto, pelo padre Jacques Getzer logo no ano seguinte. Cf. Jacques Getzer, *Opera*, tomo XI, 1734, pp. 4-147.

⁹⁸ Apesar disto, o certo é que foram admitidos muito menos candidatos na Companhia de Jesus do que os que entraram para as duas ordens mendicantes, Franciscanos e Dominicanos, durante o seu período fundacional. Por exemplo, entre 1213 e 1256,



Precisamente neste pico de apogeu da Companhia de Jesus virá a lume no ano de 1614, na Polónia, um documento que se tornará emblemático na acentuação da dimensão secreta da Companhia e dos seus intentos crípticos de dominação e de implementação maquiavélica, utilizando todos os meios ardilosos para atingir os seus fins. As *Instruções Secretas dos Jesuítas* mais conhecidas pelo seu título latino de *Monita Secreta*, comporta, entre outros aspectos, a novidade polémica de ser atribuído à autoria dos próprios Jesuítas. Este conjunto de conselhos secretos (que chegaram a ser apresentados como sendo da autoria do Padre Geral Aquaviva), imensamente editados e reeditados em numerosas edições e em várias línguas, tornaram-se, sem dúvida, uma das obras da literatura antijesuítica mais conhecida, divulgada e citada internacionalmente, e um dos arquétipos justificadores da propaganda contra a Companhia, que assim pretendia provar o carácter secreto da organização e dos seus planos pouco escrupulosos de conquista do poder e de riqueza⁹⁹. Acreditada durante muito tempo, realmente como sendo um manual de acção tácita e táctica dos Jesuítas para atingir os seus fins, a crítica contemporânea acabou por desmascarar esta obra como sendo uma falsificação grosseira do ex-jesuíta polaco Heronym Zahorawski, que assim se pretendeu vingar da sua expulsão da Companhia pouco

13.000 homens ingressaram na Ordem dos Pregadores, e em 1303 esse número atingiu 20.650 membros, número que passa a ser a cifra média dos seus membros durante o período medieval, e a Ordem dos Franciscanos rondava os 28.000 membros. Também é certo que a população europeia, na modernidade, era maior que na Baixa Idade Média. Todavia, os mais jovens eram chamados a prestar serviço em cargos administrativos, na guerra, no comércio e nas instituições eclesiásticas que, por sua vez, tinham aumentado. Não obstante, independentemente dos paralelismos numéricos, os Jesuítas tiveram maior impacto em termos da recepção social e cultural do que as outras ordens que não criaram um tão persistente e visceral movimento antagónico, liderado pelas grandes patentes culturais e políticas. Cf. Gordon Leff, *Paris and Oxford universities in the Thirteenth and Fourteenth centuries: an institutional and intellectual history*, New York, 1968, pp. 260-270.

⁹⁹ Durante o século XIX estas *Instruções* foram abundantemente publicadas e comentadas como veremos a seu tempo, como arma de arremesso privilegiada do anti-jesuitismo liberal.

tempo antes¹⁰⁰.

No contexto das disputas acesas entre os Jesuítas e Jansenistas em torno da questão teológica da Graça e em torno da chamada moral jesuítica, considerada menos rigorista e perigosamente optimista, notabilizou-se neste combate, na segunda metade do século XVII, um luminar da ciência, da matemática e da literatura francesa, que veio a ser também uma referência incontornável do antijesuitismo francês e internacional. Escolhido pelo grupo rigorista de Port-Royal, que fazia juz ao seu áugure, Jansénio¹⁰¹, que odiava os filhos de Santo Inácio com “perfecto odio oderam illos”, Blaise Pascal instigado por António Arnaud (filho do velho Arnaud)¹⁰², edita sucessivamente, de forma separada a partir de 1656, as famigeradas dezoito *Cartas a um Provincial* que passaram a ser conhecidas simplesmente pelo nome de *Provinciais*. É o reverso perfeito da *Imago primi saeculi*, publicada pelos Jesuítas em 1640. Com efeito, o orgulho da Companhia pelos troféus alcança-

¹⁰⁰ Sobre a *Monita Secreta* ver os seguintes estudos críticos: Carlos Sommervogel, *Le véritable auteur des 'Monita Secreta'*, Bruxelles, 1890; Francisco Rodrigues, *Os Jesuítas e a Monita Secreta*, Roma, 1912; e cf. H. Böhmer, *op. cit.*, pp. LII e ss.

¹⁰¹ Cornelius Jansen, bispo holandês de Ypes e amigo do Abade de Saint-Cyran, que era a alma do grupo de solitários de Port-Royal, é inspirador do movimento rigorista que vai assumir o seu nome: Jansenismo. Augustinus é a sua obra póstuma publicada em 1640 que apresenta uma interpretação radical da teologia de Santo Agostinho e da sua doutrina sobre a Graça. Sobrevaloriza a graça divina e o seu poder para realizar o desiderato de salvação humana, juntamente com um entendimento antropologizante carregado de pessimismo no que respeita à condição pecadora e debilitada pelo mal da natureza humana (cf. Jean Laporte, *La doctrine de Port-Royale. La Morale*, 3 vols., Paris, 1952). Esta antropologia teológica e moral contrasta com a antropovisão mais optimista e mais compreensiva teorizada e praticada em termos de aplicação moral pelos teólogos moralistas da Companhia de Jesus. Nesta controvérsia acende-se um debate que se converte em hostilidade combativa que dividiu especialmente a França durante cerca de dois séculos.

¹⁰² Trata-se do filho do velho Arnaud, advogado da Universidade de Paris contra a Companhia de Jesus no final do século XVI. O filho tinha sido alvo de uma censura dos Jesuítas. Pascal decide vingar o amigo com esta obra que foi considerada uma obra-prima da literatura francesa, pois constituiu um avanço no aperfeiçoamento desta.



dos ao serviço da Igreja e da sociedade foi duramente vergastado pela pena ácida de Pascal. Este autor considera que a fúria conquistadora da Companhia encerra a pretensão de substituir-se à própria Igreja. Está aqui em causa uma oposição dilemática entre duas visões do homem, do mundo e do próprio Deus. Ao rigor dos Jansenistas causava repúdio a moral dos teólogos e dos casuístas Jesuítas como Molina ou o P^e. Bauny e a sua *Súmula dos Pecados*, que valorizavam o livre-arbítrio da pessoa humana teorizada na sua moral probabilista¹⁰³. Esta era considerada altamente perigosa, pois era vista como sendo passível de conduzir o homem à relaxação moral, na medida em que poderia, no limite, justificar todas as acções pecaminosas e absolvê-las. A partir da 5.^a carta o tom antijesuíta, altamente sarcástico e até cáustico, esfacela o edifício moral e a acção dos Padres da Companhia que gabavam de ter mudado a face da Cristandade. Ironiza com a aplicação de uma profecia de Isaías aos Jesuítas. Esta profecia anunciava a vinda de anjos célebres e ágeis ao serviço do nome de Iavé, a fim a desvalorizar e mesmo demolir a imagem encomiástica de excepcionalidade criada em torno destes Padres pelos próprios e pelos seus admiradores:

“Cienquème lettre écrite a un Provincial par un de ses amis.

Voici ce que je vous ai promis. Voici les premiers traits de la morale des bons Pères Jésuites, ‘de ces hommes éminents en doctrine et en sagesse qui sont tous conduits par la sagesse divine, qui est plus assurée que toute la philosophie’. Vous pensez peut-être que je raille; je le dis sérieusement, on plutôt ce sont eux-mêmes qui le disent. Je ne fais que copier leurs paroles aussi bien que dans la suite de cet éloge. C’est une société d’hommes ou plutôt d’anges qui a été prédite par Isaïe en ces paroles. Allez, ‘anges prompts et ligers’. La prophétie n’en est-elle pas claire ? Ce sont des esprits d’aigles; c’est une troupe de Phénix, un auteur ayant montré depuis qu’il y en a plusieurs. ‘Ils sont changé la face de la chrétienté’. Il le faut croire, puisqu’ils le

¹⁰³Cf. Étienne Bauny, *Somme des péchez qui se commenttent en tous estats de leurs conditions et qualitez*, 3.^a ed, Paris, 1635.





disent. Et vous l'allez bien voir dans la suite de ce discours, qui vous apprendra leurs maximes"¹⁰⁴.

E continua este mestre da ironia e da língua francesa, avançando sobre a Companhia de Jesus com a sua pena devastadora:

“Sachez donc que leur objet n'est pas de corrompe les moeurs: ce n'est pas leur dessein; mais ils n'ont pas aussi pour unique but celui de les réformer: ce serait une mauvaise politique. Voice quelle est leur pensée: ils ont assez bonne opinion d'eux-mêmes pour croire qu'il est utile et comme nécessaire au bien de la religion que leur crédit s'étende partout et qu'ils gouvernent tous les consciences. Et, parce que les maximes évangéliques et sévères sont propres pour gouverner quelques sortes de personnes, ils s'en servent dans ces occasions où elles leur sont favorables. Mas, comme ces mêmes maximes ne s'accorent pas au dessein de la plupart des gens, ils les laissent à l'égard de ceux-là, afin d'avoir de quoi satisfaire tout le monde”¹⁰⁵.

Nesta batalha impiedosa aqui encetada por Pascal, cataloga de la-xista a moral dos Padres Jesuítas, que no seu entender permitirá um adaptacionismo anti-dogmático sem limites. Denuncia o cheiro a here-sia que impregna, na sua óptica, o edifício da teologia moral jesuítica. E, em particular, aponta acusatoriamente o exercício jesuítico do sacramento da Confissão, em que é aplicada concretamente a sua moral prática, através do qual a 'pura' tradição moral e sacramental da Igreja seria vilipendiada. Localiza aqui o nóculo e o segredo da fama dos Jesuítas, do seu sucesso e aceitação, pois, segundo ele, triunfam pelo meio de procurar agradar a todos, possibilitado pela sua prática confes-sional baseada numa moral adaptacionista: “C'est par cette conduite

¹⁰⁴ Pascal, *Les Provinciales*. (Texte de 1656-1657), Paris, s.d., p. 55.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 57.





obligeante et accommodante, comme l'appelle le P. Petau, qu'ils tendent les bras à tout le monde"¹⁰⁶.

O paradigma laxizante da moral dos Jesuítas que alegadamente tudo perdoa, até os crimes mais horrendos, constituiu um dos temas constantes, basilares e sempre recorrentes da argumentação antijesuítica posterior. Esta moral é dada como esteio para fazer compreender a plausibilidade de se imputar aos Jesuítas todos os crimes e a sua justificação, sem que a consciência individual, quer dos indivíduos, seus executores ou instigadores, fosse alguma vez perturbada pelo remorso ou pelo arrependimento.

Embora não se conheça nenhuma edição portuguesa das *Provinciais*, sabe-se que elas foram divulgadas e conhecidas em Portugal, como consta de diversos exemplares que ficaram guardados em bibliotecas e arquivos do país, pertença de particulares, bem como pelo uso referencial e citacional que os autores antijesuítas nacionais deram delas, elevando Pascal à categoria de um dos avatares do antijesuitismo.

Cumpre-nos aqui recordar que a crítica antijesuítica pascaliana foi influenciada por uma obra do suíço protestante Rodolfo Hospiniano publicada em 1619, cujo título é bem indicativo do seu teor polémico: *Historia jesuitica, hoc est de origine, regulis constitutionibus, privilegiis, incrementis, progressu et propagation ordinis-jesuitarum. Item de corum dolis, fraudibus, imposturis, nefariis facinoribus, cruentis consiliis, falsa quoque et sanguinolenta doctrina*¹⁰⁷. Como também não se

¹⁰⁶ *Ibidem*. As *Provinciais* foram primeiramente publicada de forma anónima, depois a 3.^a Provincial foi editada sob a autoria das iniciais E.A.A.E.P.A.F.D.E.P., e depois com o pseudónimo de Luís de Montalte. Para um estudo desta obra e do seu significado polémico, ver Rober Duchêne, *L'imposture littéraire dans les Provinciales de Blaise Pascal*, Aix, 1985; e P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, 1948.

¹⁰⁷ Rudolf Wirth Hospinianus, *Historia jesuitica, hoc est de origine, regulis constitutionibus, privilegiis, incrementis, progressu et propagation ordinis-jesuitarum. Item de corum dolis, fraudibus, imposturis, nefariis facinoribus, cruentis consiliis, falsa quoque et sanguinolenta doctrina*, Tiguri, 1619. Ter em contra também, na mesma linha, as obras de um importante antijesuíta alemão, Gaspar Scioppius que por vezes usava o pseudónimo Alfonso de Vargas: *Actio perduellionis in Jesuitas* (1632);





pode esquecer a importância inspiradora fundamental, na obra de Pascal, da publicação em 1644 da *Teologia Moral dos Jesuítas* da autoria de António Arnaud, o Velho¹⁰⁸, pai do António Arnaud companheiro de Blaise Pascal e dirigente dos Jansenistas. Esta obra opera a sistematização combativa da moral atribuída aos Teólogos Jesuítas a fim de denegri-la, considerando-a, no essencial, herética, ímpia e criminosa. Os Jansenistas de Port Royal trouxeram a lume em 1657 a *Nouvelle Théologie morale des Jésuites et des nouveaux casuistes*¹⁰⁹, que acaba por ser, em última análise, a reprodução da obra de Arnaud revista, corrigada e ampliada, contribuindo para fazer crescer a bola de neve antijesuítica. E esta bola não vai parar à medida que caminhamos para o fim de Seiscentos. Os rigoristas de Port Royal não vão dar tréguas na sua propaganda contra os seus inimigos de estimação. Só para referir ainda outras das peças mais significativas da propaganda do Jansenista, podemos lembrar que em 1667 aparece outra obra detractora da *Moral des Jésuites, extraite fidelement de leurs livres*; em 1669, o padre jansenista Sebastião José de Cambout de Pont-Château, trouxe a público o 1.º volume sobre *La morale pratique des Jésuites, représ en plusieurs histoires arrivés dans toutes les parties du monde. Extraitte ou des livres très autorisez et fidèlement traduits, ou de memoires très seurs et indubitables*; e em 1683 é trazido a lume o 2.º volume dedicado a investigar as práticas missionárias da Companhia¹¹⁰, sendo até 1895

Flagellum jesuiticum (1632); *Anatomia Societatis Jesu* (1633), etc.

¹⁰⁸ Arnaud teceu uma imagem tão deprimente e odiosa dos Jesuítas ao tentar inculcar a ideia-chave de que a moral veiculada pela sua educação e actividade missionária conduzia a toda a espécie de opressão e mortificação. Chegou mesmo a afirmar temerariamente que “des pères de famille qui envoient leur fils Jésuites sont pires que les carthaginois sacrifiant les leurs à Maloch” (A. Arnaud, o Velho, *Plaidoyé pour l’Université . . . contre les Jésuites*, tomo II, Paris, 1594, p. 525).

¹⁰⁹ Esta edição veio a lume, apresentando uma autoria colectiva: um grupo de “Curas de França”.

¹¹⁰ Cf. Sebastião José de Cambout de Pont-Château, *La moral pratique des Jésuites, second volume, divisé en sept parties, où l’on reprèsent leur conduite dans la Chine, dans le Japon, dans l’Amerique et dans l’Ethyopie, le tout tiré de livres bien autorisez ou de pièces très authentiques*, Paris, 1669.





completada a obra com mais seis volumes que se atribuíram a Arnaud e a outros companheiros de luta¹¹¹.

Se os Jesuítas foram vistos como “une ‘machine de guerre’ lancée contre le protestantisme naissant”¹¹², e em virtude disso os reformados fizeram dos membros da Companhia o seu inimigo de eleição no âmbito do combate contra o Papado e à Igreja Católica, não menos aconteceu com os Jansenistas que, ao lado dos Protestantes e das ordens mendicantes, protagonizaram as mais virulentas polémicas religiosas dos séculos XVI e XVII. Destacando particularmente a controvérsia entre Jansenistas e Jesuítas, conclui Fernand Braudel que “en tout cas, le XV^e siècle, le XVII^e vont vivre sous le signe de passions religieuses attentives, de querelles spirituelles extrêmes dont la chaleur ne doi pas surprendre: ainsi la querelle aiguë entre le rigorisme des jansénistes et la moral plus simple, laxiste, mais humaine, des Jésuites, au temps de Saint-Cyran, des Messieurs de Port-Royal, le M^{me} de Sévigné, de Racine, de Pascal”¹¹³. Nestas paixões polémico-religiosas acesas, as preocupações humanistas dos Jesuítas, fundadas numa concepção antropológica optimista e traduzidas num sistema moral mais brando, foram compreendidas, pelo antijesuitismo radical, como permissividade e depravação. O seu trabalho de evangelização foi, ao mesmo tempo, olhado como sendo guiado por uma ambição extrema e orientada no sentido da dominação para fins de baixo interesse e solipsismo institucional.

Este relance de olhar por algumas figuras, obras e polémicas emblemáticas e inspiradores do combate à Companhia de Jesus, tornadas uma espécie de paradigma, referência incontornável do antijesuitismo internacional, tem importância para situar o antijesuitismo português, quer nos primeiros dois séculos, quer nos subsequentes. Permitir-nos-á verificar as interessantes inter-influências, bem como olhá-lo como um

¹¹¹ Cf. Antoine Arnauld *et alii*, *La moral pratique des Jésuites*, 8 vols., Cologne, 1669-1695.

¹¹² Michel Leroy, *op. cit.*, p. 16.

¹¹³ Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, 1987, p. 371; e Jean Orcibal, *Saint-Cyran et le Jansénisme*, Paris, 1961.



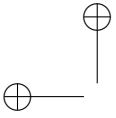


fenómeno não isolado. Esta apresentação sumária do tecido ideológico nuclear e dos tecelões do mito dos Jesuítas em termos internacionais permitir-nos-á verificar o carácter mimético dos grandes vectores da argumentação e até, em alguns casos, das motivações das campanhas contra os membros da Companhia, e nessa medida, constatar os paralelismos flagrantes relativos aos retratos que dela são pintados nos diferentes cenários. Surpreender-nos-á o facto de o pano de fundo argumentativo ser substancialmente o mesmo, variando apenas algumas matizes acidentais na cor da sua *imagerie* fundamental.

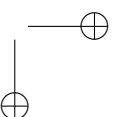
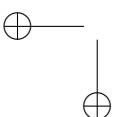
Como veremos, neste período que definimos como o dos antecedentes do mito jesuíta, as grandes controvérsias em torno do ensino e das questões teológicas ou morais, não atingiram os graus de elaboração, nem a dimensão, como no caso da Espanha ou da França; nem o movimento antijesuítico produziu qualquer obra que tivesse marcado a língua portuguesa, como aconteceu em relação à língua francesa, ou influenciado expressivamente o antijesuitismo além fronteiras. O que se explica em grande medida pelo controlo apertado exercido pela Inquisição portuguesa que impedia ideólogos e polemistas de arriscar grandes voos neste domínio, bem como em virtude da protecção e predominância cultural que os Jesuítas conquistaram no país. Mas mesmo assim, as querelas não foram poucas, embora não atingindo, de facto, o nível espectacular, bem como a qualidade e o grau de mobilização de outras congéneres europeias.

Apesar de persistentes, as querelas limitaram-se predominantemente a questões jurídico-insitucionais de pouca expressão sócio-cultural e religiosa, a questões de metodologias missionárias e a chicanas em torno de bens e espaços de influência educacional, missionária e também política. Mas algumas delas são o reflexo daquilo que se passava no estrangeiro, e outras tornam-se referência paradigmática para o antijesuitismo internacional, como a questão da influência dos Jesuítas junto de D. Sebastião e a querela dos Ritos Chineses. Este período longo contrastará com aquilo que acontecerá no período pombalino, em que o antijesuitismo português ganhará protagonismo e uma significativa





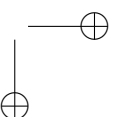
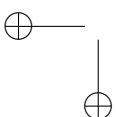
influência internacional, tornando-se precursor e sendo uma referência incontornável na estigmatização e erradicação da Ordem de Loyola no tempo triunfante do iluminismo político e cultural. Será, todavia, da maior pertinência analisar este período longo de latência da imagiologia mítica da Companhia de Jesus, pois é neste tempo que se elabora aquilo que podemos chamar a mitogénese dos Jesuítas, fundamental para compreendermos a sistematização pombalina do mito.





José Eduardo Franco (n. 1969) Historiador, jornalista, poeta e ensaísta. Especialista em História da Cultura. Doutorado pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris em “História e Civilização” e Doutorado em “Cultura” (através de equivalência) pela Universidade de Aveiro, Mestre em História Moderna pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Mestre em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.

Tem desenvolvido trabalhos pioneiros de investigação nos domínios da mitologia portuguesa e das grandes polémicas históricas que marcaram a vida cultural, política e religiosa do nosso país. Especial novidade têm representado os seus estudos sobre os Jesuítas, de modo particular, sobre o fenómeno do antijesuítismo e sobre a hermenêutica dos mitos e das utopias portuguesas e europeias. Articulista assíduo da imprensa periódica, tendo já várias dezenas de artigos publicados nas áreas da História, da Mitocrítica, da Hermenêutica da Cultura, da Ideografia Europeia, da Filosofia, da Ciência das Religiões, das Ciências da Educação e da História da Mulher. Entre a sua vasta obra publicada podem-se destacar os seguintes livros: *O Mito de Portugal*, Lisboa, Roma Editora, 2000 (Premiado por unanimidade com o 1.º Prémio “Livro 2004” da Sociedade Histórica da Independência de Portugal); *Brotar Educação*, Lisboa, Roma Editora, 1999; *Monita Secreta (Instruções Secretas dos Jesuítas). História de um manual conspiracionista* (em co-autoria com Christine Vogel), Lisboa, Roma Editora, 2002; *O Mito do Milénio* (em co-autoria com José Manuel Fernandes), Lisboa, Paulinas, 1999; *Falésias da Utopia*, Lisboa, Editora Arkê, 2000; *Teologia e Utopia em António Vieira*, Separata da *Lusitania Sacra*, Lisboa, 1999; *Vieira na Literatura Anti-Jesuítica* (em co-autoria com Bruno Cardoso Reis), Lisboa, Roma Editora, 1997; *História dos Dehonianos em Portugal*, Porto, Edições Dehonianas, 2000; *Fé, Ciência e Cultura. Brotéria – 100 anos* (co-coordenação com Hermínio

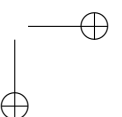
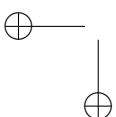


Rico, Prefácio de Eduardo Lourenço), Lisboa, Gradiva, 2003; coordenação da edição do manuscrito inédito do tratado do Quinto Império em Portugal, com edição integral do Tratado da Quinta Monarquia de Sebastião de Paiva, Prefácio de Arnaldo Espírito Santo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006; *O mito do Marquês de Pombal* (em co-autoria com Annabela Rita), Lisboa, Prefácio, 2004; *Metamorfozes de um povo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa* – com edição integral dos Regimentos da Inquisição Portuguesa (em co-autoria com Paulo de Assunção), Lisboa, Prefácio, 2004; *Dois exercícios de Ironia: “Contra os Jesuítas” de Sena Freitas e “Defesa da Carta Encíclica de Sua Santidade o Papa Pio IX” de Antero de Quental* (em co-autoria com Luís Machado de Abreu), Lisboa, Prefácio, 2005; *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa. Com edição dos escritos de Natália Correia sobre a “Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo”* (em co-autoria com José Augusto Mourão), Lisboa, Roma Editora, 2004; *O Mito dos Jesuítas em Portugal e no Brasil, Séculos XVI-XX*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006-2007; *O Padre António Vieira e as Mulheres: Uma visão barroca do Universo feminino* (em co-autoria com Isabel Morán Cabanas), Porto, Campo das Letras, 2008; *Padre Manuel Antunes (1918-1985): Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia* (co-coordenação com Hermínio Rico), Porto, Campo das Letras, 2007; *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades de confrontações*, Rio de Janeiro, Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2007; *Padre António Vieira (1608-1697): Imperador da Língua Portuguesa* (coordenação e co-autoria), Lisboa, Correio da Manhã, 2008; *Jardins do Mundo: Discursos e Práticas* (co-coordenação com Ana Cristina da Costa Gomes), Lisboa, Gradiva, 2008; *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal* (co-coordenação com António Marujo), Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2009; *Madeira – mito da ilha-jardim: cultura da regionalidade ou da nacionalidade imperfeita na Madeira*, Lisboa, Gradiva, 2010 (no prelo); *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal* (co-direção com José Augusto Mourão e Ana Cristina da Costa Gomes), Lisboa, Gradiva, 2010; *Dicionário Histórico das Ordens, institutos religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal* (direção), Lisboa, Gradiva, 2010; *Arquivo Secreto do Vaticano. Expansão Portuguesa – Documentação* (coordenação geral), Lisboa, Esfera do Caos, 2011. Foi Coordenador Geral do projecto da edição crítica (em 14 volumes) da Obra Completa do Padre Manuel Antunes, sj em processo de publicação pela Fundação Calouste Gulbenkian.

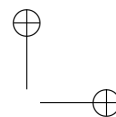
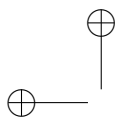
Além do seu trabalho de pesquisa, de coordenação de projectos e de organização de congressos internacionais de grande projecção (p. ex. “Inquisição Portuguesa”, “Padre Manuel Antunes: Interfaces da Cultura Portuguesa e Europeia”, “Jardins do Mundo: Discursos e Práticas”, “Ideas of/for Europe”, “Ordens e Congregações Religiosas em Portugal: Memória, Presença e Diáspora”, “A Europa das Nacionalidades. Mitos de origem: Discursos Modernos e Pós-Modernos”), tem exercido as funções de Director-Adjunto do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da



Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, de Vice-Presidente da COMPARES – Associação Internacional de Estudos Ibero-Eslavos e de Vice-Presidente da Associação Portuguesa de Tradutores. Actualmente é Presidente da Direcção do Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes (instituição fundada pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em parceria com a ESAD-Fundação Ricardo Espírito Santo Silva).







**Esta publicação foi financiada por Fundos Nacionais através da
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do
projecto “PEst-OE/ELT/UI0077/2011”**

